

IL RESPIRO DELLA VITA IN EDITH STEIN E HEDWIG
CONRAD-MARTIUS: UN BALSAMO PER LE STORIE SENZ'ANIMA
Lucia Vantini*

Abstract: The article summarizes some contemporary debates on the notion of “soul”, that nowadays urgently demands a new and particular attention. The Twentieth Century justly refused the disembodied thoughts, but its focus on the body created some imbalance. Phenomenology has the potential for a new armony, because it avoids both the anthropological dualisms of certain traditions and the reductionism that loses the complexity of the existence. In this perspective, although discordant in interpreting the human exception, Edith Stein and Hedwig Conrad-Martius raise important questions regarding the human spiritual experience, taking the phenomenology into the realm of a life eager to find its personal form.

Keywords: Soul, Edith Stein, Hedwige Conrad-Martius, Spiritual Experience, Phenomenology, Freedom, Personal Life.

Anime perdute: narrazioni dalle neuroscienze

Abbiamo ancora un'anima? La domanda costituisce il titolo di un recente lavoro del filosofo e teologo morale Xavier Lacroix¹, che la rivolge al mondo nella certezza di aver sollevato una questione divenuta ineludibile oggi, quando il termine è usato quasi esclusivamente in senso figurato o scartato perché sovraccarico di rimandi religiosi avvertiti come insensati e irrilevanti. Eraclito poteva permettersi di evocare il mistero della vita attraverso il

*Università degli Studi di Verona.

¹ Xavier Lacroix, *Abbiamo ancora un'anima?* Queriniana, Brescia 2019, trad. it. a cura di Gloria Romagnoli.

rimando alla profondità irraggiungibile dei confini dell'anima², ma per l'attuale sensibilità il riferimento rischia di risultare debole, consumato o forse addirittura incomprensibile³. Per Lacroix la categoria è insostituibile e la sua perdita non si esaurisce sul piano del linguaggio, ma arriva a compromettere la possibilità stessa di un'esperienza spirituale, nonché la potenza delle narrazioni con cui potremmo raccontarla e condividerla. Così, dopo un tempo in cui è stato necessario reagire alla disincarnazione delle filosofie e delle teologie, sembra venuto il momento di nuove oscillazioni, sbilanciando il pendolo dall'altra parte. La conclusione di Lacroix è dunque provocatoria: «dopo aver affermato per anni che non c'è anima senza corpo, affermo ora che non c'è corpo (vivo) senza anima»⁴.

Non si tratta di spostarsi dalla prospettiva platonica in cui l'anima deve fuggire dal corpo a quella foucaultiana in cui il corpo deve scappare dall'anima, né tantomeno di riesumare antiche categorie senza fare i conti con i movimenti del presente. Il richiamo di Deleuze a mettersi in ascolto del corpo – un corpo raggiunto, urtato, attratto, significato – resta vero ed estremamente serio:

noi che sproloquiamo sull'anima e sullo spirito non sappiamo per niente cosa può un corpo. Il corpo è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, o, stessa cosa, dal suo potere di essere affetto. Finché non conosceremo il potere di essere affetto del nostro corpo, finché questo sapere sarà alla ventura della casualità degli incontri, non potremo vivere una vita saggia, non raggiungeremo la saggezza⁵.

Il problema della filosofia, dunque, è sempre quello di comprendere «come il corpo enuncia», per dirlo con le parole di Jean-Luc Nancy⁶, e di codificare il suo linguaggio difficile e straniero senza cadere nelle rimozioni dei naturalismi di stampo riduzionista e tantomeno nelle spiritualizzazioni del *Leib* di cui offre molti esempi Michel Henry. Si dovrebbe quindi imparare a

² «I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade, così profonda è la sua ragione [il suo logos]», Giovanni Reale, *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 351.

³ Giacomo Canobbio, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Brescia, Morcelliana 2009; cfr. anche Nicola D'Onghia, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, Lateran University Press, Roma 2011 e Nicola D'Onghia – Daniela Del Gaudio, *Neuroscienze e interconnessione dei saperi. La persona: relazione di anima e corpo*, Laterza, Bari 2015.

⁴ Xavier Lacroix, *Abbiamo ancora un'anima?*, cit., p. 7.

⁵ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 55.

⁶ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2007³, p. 93.

intercettare quelle espressività incarnate che profumano sia di materia sia di spirito, senza soluzione di continuità.

Non si può comunque assumere questo compito senza incrociare le narrazioni antropologiche delle neuroscienze, discipline giovani ma indubbiamente molto influenti in un orizzonte come quello contemporaneo, nel quale l'anima è stata strappata alla filosofia e alla teologia per essere consegnata allo sguardo della neurobiologia, che forse l'ha fatta a pezzi e divorata⁷. Non lo si può affermare con certezza, dato che le neuroscienze abbracciano epistemologie e modelli antropologici molto diversi tra loro, non tutti riduzionisti e fisicalisti. I metodi rigidamente quantitativi con cui spesso indagano il cervello umano, tuttavia, danno motivo di sospettarlo, in quanto mettono di fronte a un limite fondamentale e inaggrirabile: non si riesce a dar conto della fisionomia soggettiva delle esperienze. Le neuroscienze non sanno dire che cos'è che fa sì che ciò che accade al mio corpo sia sentito come *mio*, e dunque si arrendono di fronte ai cosiddetti *qualia*: «ancora non comprendiamo pienamente come nascano i *qualia* di un'esperienza, il “cosa si prova” ad avere quell'esperienza»⁸, scrive il neuroscienziato Joseph LeDoux, che si è occupato in modo specifico e brillante della fisionomia emotiva della mente. Va ricordato anche che le neuroscienze ricavano i dati soprattutto dalla sperimentazione su animali, considerando la vita biologica come un *continuum* che smentisce l'idea tradizionale di un'*eccezione umana*: gli animali sono semplicemente meno complessi di noi e non si può pensare la coscienza umana come uno iato nel processo evolutivo⁹.

I cambiamenti rispetto al passato sono evidenti: in questo tempo di *neuromania*¹⁰ siamo raggiunti da messaggi continui sui nostri processi cerebrali – tanto che ci risulta difficile distinguere ciò che è scientificamente fondato da ciò che non lo è – e ci stiamo abituando all'assenza di qualunque riferimento al versante inconscio, profondo e imponderabile dell'esperienza umana.

⁷ Questo approccio tende a separare il cervello dal corpo e ne fa lo spazio esaustivo dell'esperienza soggettiva. Cfr. per esempio Dick Swaab, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Castelvechi, Roma 2017 o Patricia S. Churchland, *Neurobiologia della morale*, Cortina Raffaello, Milano 2012. Ho approfondito tali questioni in *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017.

⁸ Joseph LeDoux, *Il cervello emotivo*, Baldini & Castoldi, Milano 2014, p. 262.

⁹ Su questo, cfr. Giacomo Canobbio, *Fine dell'eccezione umana? La sfida delle scienze all'antropologia*, Morcelliana, Brescia 2017.

¹⁰ Paolo Legrenzi – Carlo Arrigo Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009.

C'è chi intravede in questo l'urgenza di una conversione molto simile a quella che è stata richiesta ai tolemaici quando Galilei osò puntare il cannocchiale verso il cielo, mettendo di fronte a una terra che non poteva più essere il centro del mondo. In questo caso non ci sono cannocchiali, ma tecniche *imaging* che in modo immediato traducono i vissuti in un formato esclusivamente quantitativo. I dati sono tutti da interpretare: la fMRI e la PET si limitano a mostrare lo scambio di ossigeno che avviene nel cervello mentre è impegnato in qualche operazione particolare e ogni parola aggiunta alle immagini proviene da antropologie più o meno consapevoli e dichiarate. In ogni caso, l'urto simbolico provocato è senza precedenti: la natura umana deve essere avvicinata attraverso la materialità dell'esperienza, nella quale emerge una processualità fatta di crisi e riprese, segnata dai ricordi e dalle anticipazioni che questi portano con sé, attraversata da elementi impliciti inquietanti, immersa in una trama mondana che espone a una vulnerabilità inaggirabile, ma che rivela anche una straordinaria vocazione alle relazioni¹¹.

L'inevitabile – e per molti aspetti giustificato – entusiasmo per questa nuova finestra sul mondo umano deve tuttavia misurarsi con il fatto che il cervello è studiato e trattato come se fosse l'equivalente di una macchina, dando vita a storie senz'anima in cui l'immanenza è ripiegata e chiusa in se stessa e la materialità della vita che si esprime pensando, amando, decidendo di sé e agendo in un mondo plurale rappresenta *il fuori* solo come spazio frontale verso il quale non è previsto alcuno slancio estetico.

Risulta allora particolarmente convincente l'immagine di Massimo Cappuccio, che vede la filosofia come il cavaliere di Albrecht Dürer sospeso tra la morte e il diavolo, indecisa se chiudersi dogmaticamente all'interdisciplinarietà per salvare la profondità delle esperienze che la meravigliano, oppure accettare la lusinga delle scienze che promettono trasformazioni efficaci della vita sofferente, ma a prezzo di tradurla in un formato riduttivamente quantitativo¹². Evitando sia la demonizzazione che il concordismo, una filosofia all'altezza di questo tempo accetta la sfida, riconoscendo in questi saperi un argine possibile a quel tragico divorzio tra la ragione e la vita che ha denunciato poeticamente Maria Zambrano, ma al

¹¹ Basta pensare alla famosa scoperta del sistema dei neuroni specchio, messa a punto dall'équipe di medici dell'università di Parma, guidata dal prof. Giacomo Rizzolatti. Cfr. Giacomo Rizzolatti - Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina Raffaello, Milano 2015.

¹² Massimo Cappuccio, *La crisi delle scienze e la neurofilosofia come missione filosofica*, in «Rivista di estetica», 37 (1/2008), XLVIII, p. 3.

contempo riscoprendo l'irrinunciabile nucleo spirituale dell'essere come uno spazio da simbolizzare e da trattare nella sua singolarità.

È qui che il confronto sull'anima spirituale intercorso negli anni Trenta del secolo scorso tra Edith Stein e l'amica Hedwige Conrad-Martius mostra una significativa attualità, offrendo anche la preziosa testimonianza di una fenomenologia che non rinuncia a dialogare né con le scienze né con le tradizioni che si sono in qualche modo inscritte nei soggetti e negli orizzonti simbolici del presente. Edith Stein ed Hedwige Conrad-Martius ci consegnano infatti una *filosofia del respiro* formulata in una fenomenologia realistica che le radica nel mondo e le sintonizza con la complessità dell'esperienza. Con loro, l'anima umana non smette di essere carnale, come quella di Péguy¹³, eppure raggiunge un'espressività spirituale che non teme di perturbare la narrazione realistica dei fenomeni¹⁴.

Forse il fatto di sentirsi ancora parte di un mondo vivo e di avvertire l'eccezionalità umana come un elemento di relazione con gli altri esseri viventi e con il mondo inorganico fa per loro la differenza, consentendo uno sguardo capace di dare voce sia all'esperienza in prima persona, sia all'alterità che la costituisce. In un ordine più transfisico che metafisico¹⁵, per Stein e Conrad-Martius la materia si fa così espressiva di un eccesso che la rende leggera, trasparente e infine libera. Non accade per una proprietà che vi si trova inscritta, bensì per un'apertura che consente l'accoglienza di ciò che è donato da fuori. In questo senso, lo spirito appare come il lato estroflesso dell'essere, non immediatamente deducibile dalla natura. Esso apre processualità in cui le motivazioni consentono di integrare le differenze, di purificare le opacità senza operare tagli, di redimere le parzialità e di intensificare i legami.

Le due fenomenologhe si incontrano a Gottinga, attorno a Husserl, anche se Hedwige vi resta poco tempo. La loro amicizia e il loro scambio filosofico si rinsaldano quando Hedwige, dal 1921 al 1928 apre la sua casa ad alcuni allievi del Maestro, nella scommessa feconda di una filosofia ospitale,

¹³ Cfr. Charles Péguy, *Véronique. Dialogo della storia e dell'anima carnale*, Piemme, Casale Monferrato 2002.

¹⁴ Francesco Alfieri, *La presenza di Duns Scoto in Edith Stein. La questione dell'individualità*, Morcelliana, Brescia 2014. Sul tema in Hedwige Conrad-Martius, si veda la tesi dottorale di Irene Ginanni, *Il problema dell'individuazione in Hedwige Conrad-Martius*, discussa a Pisa nel 1914 sotto la direzione del prof. Adriano Fabris, accessibile al seguente link: <https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-03102016-173918/>

¹⁵ Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

che poteva dare il meglio di sé solo nella condivisione reale delle storie. È in quel luogo e all'inizio di quel periodo che Edith si converte al cristianesimo, tenendo tra le mani il libro di Teresa d'Avila letto nella biblioteca dei coniugi Conrad-Martius. «Il mio segreto è per me», frase riportata in tutte le biografie come indice dell'esigenza di Edith di custodire la sua esperienza mistica e religiosa, è rivolta proprio a Hedwige, forse con una punta di aggressività seppure nella solidità della loro amicizia¹⁶.

È importante ricordare anche che negli anni del Circolo di Bergzabern, Edith Stein e Hedwige Conrad-Martius lavorarono insieme per la traduzione tedesca dell'opera di Alexandre Koyré dedicata a Jacob Böhme, un'opera che lasciò un segno in entrambe. Koyré mirava a cogliere i legami tra il mondo della scienza, quello della filosofia e quello mistico-religioso, ed è in questo intreccio che si spiega il suo interesse per Böhme. Senza lasciarsi scoraggiare dallo stile poetico e oscuro del filosofo alchemico e ritenendolo piuttosto un involucre provvisorio, Koyré va alla ricerca della luce che vi è trattenuta all'interno, sicuro che questa trasparenza recuperata possa avviare chi legge a una ricerca profonda e autentica della verità. Sensibile alla mistica tedesca, Böhme intende la natura come la realtà necessaria affinché Dio possa essere presente nel mondo: senza la mediazione materiale, il divino scomparirebbe nel silenzio e nell'irrelevanza. Non sarebbe né più né meno che un Dio assente. Ciò ha due diverse e correlate conseguenze: la dimensione spirituale mostra da un lato una debolezza strutturale, dato che non può esistere davvero senza appoggiarsi e consegnarsi alla natura contingente, mentre dall'altro rivela la porosità della materia a un'alterità che la rende dinamica ed estatica.

Se dunque occorre fare i conti con quel «senso di colpa» che prende i filosofi quando misurano la distanza tra la saggezza e la scienza, come ha sottolineato con franchezza Angela Ales Bello¹⁷, è vero anche che se si vuole tentare una «nuova alleanza»¹⁸ tra saperi la fenomenologia della vita di queste due autrici si rivela particolarmente interessante, perché vi risuona l'eco di un processo che spinge al nuovo, alla trasformazione e alla pienezza di sé e dei legami, in un mondo che non è fatto a pezzi, ma abitato a partire da un atteggiamento che si lascia veramente istruire da ciò che si mostra.

¹⁶ Hedwig Conrad-Martius, *La mia amica Edith Stein*, in Waltraud Herbstrith (a cura), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000⁵, pp. 84-85.

¹⁷ Angela Ales Bello, *Status Quaestionis*, in Angela Ales Bello – Patrizia Manganaro (a cura), *... e la coscienza? Fenomenologia Psico-patologia Neuroscienze*, Laterza, Bari 2012, p. 20.

¹⁸ Cfr. I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.

La vita nuda e sollevata nei Dialoghi Metafisici di Hedwig Conrad-Martius
Hedwige Conrad-Martius è una fenomenologa molto attenta alla natura. Il suo frutteto nella tenuta di Bergzabern è il simbolo di quella confidenza con la biologia e con la fisica che si riconosce in tutto il suo percorso filosofico. Il marito lo aveva acquistato per lei, perché potesse esprimere la sua passione verso la natura vivente finché fosse arrivato il momento di declinarla in una forma accademica (evento che comunque si realizzò decisamente tardi).

L'attrazione per le scienze, considerate da Hedwige una mediazione irrinunciabile in vista di un affondo rigoroso nella complessità della vita, si accompagna a un'instancabile fedeltà nei confronti delle singolarità:

le differenze individuali devono sempre essere salvate, anche quando la forma del discorso si fa oggettiva. Questa complessità non può darsi nello sbilanciamento teoretico del cartesianesimo, perché l'incontro originario con il mondo non è mai intellettuale. Il pensiero è sempre secondo. Nel *cogito ergo sum* che ha segnato tutta la filosofia moderna, ci si deve concentrare più sull'essere che sul pensare, perché la fonte di ciò che si dà non è mai qualcosa di concettuale, ma un dinamismo strutturante che rimanda addirittura al cuore di Dio¹⁹.

Prima di perdersi nell'impressione di un'indebita svolta teologica della fenomenologa, conviene riprendere i passaggi cruciali dei suoi *Dialoghi Metafisici*, opera che Edith Stein commenterà molto puntualmente nel suo *Atto e Potenza*, avviando uno scambio che non si esaurisce in un accostamento tra opere. In questo lavoro, l'unico a essere stato tradotto in italiano, Conrad-Martius si lascia affascinare e interrogare dalla ricchezza delle forme viventi e dal senso di una contingenza tesa a qualcosa di essenziale.

Non è un caso che lo stile sia dialogico: forse è un rimando a Galileo Galilei, ma certamente anche la cifra di quella postura interdisciplinare che ha caratterizzato con onestà le sue ricerche. Tra le righe, infatti, si riconoscono le buone pratiche, come per esempio il suo dialogo radiofonico con il medico Curt Emmrich, nel quale emerge la sua forte convinzione che tra lo spirito e la materia debba esserci continuità, anche se non tutti i passaggi e i nodi tra le forme di realtà risultano lineari²⁰. In questa continuità di fondo ci sono però

¹⁹ Hedwige Conrad-Martius, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957, p. 125.

²⁰ Cfr. Francesco Alfieri, *Fenomenologia del vivente in Hedwige Conrad-Martius*, in in A. Ales Bello – F. Alfieri – M. Shahid (a cura), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda*

sfumature, differenze e salti, che i dinamismi attivati nella natura mettono in tensione tra loro.

In ogni caso, la materia tende alla luce e la luce si lega allo spirito come elemento che attiva energia, è un *quantum* di energia. La luce è la forza che articola la distanza tra lo spirito e la materia e si presenta come «un prorompere da ciò che è racchiuso in carne e ossa, un'estasi, un effondersi da una corporeità posta in sé e riempita da sé, conservata come base»²¹. La luce fa uscire dal buio, apre gli spazi chiusi nelle tenebre, ha pietà di ciò che è impotente e dà forma, visibilità, eco a ciò che non riesce a essere, è attivazione dinamizzante della realtà pesante, di quella massa imponderabile che tende a sprofondare nella tensione tra le sue potenzialità. Lo spirito, così, appare come l'estasi massima della materia²², cifra che porta il corpo fuori di sé, lo rivolge ad altro, lo rende dinamico e lo mette nelle condizioni di sentire il mondo dentro di sé.

La cornice trinitaria del discorso di Conrad-Martius è innegabile e ben riconoscibile: il Dio creatore si presenta come un'ostetrica mai stanca di far partorire l'universo²³, estroflesso nel Figlio fatto uomo e vivente in uno Spirito capace di rigenerare il mondo ferito e spento. Tuttavia quello che conta qui è la conversione dello sguardo a cui l'immagine si accompagna, che porta Hedwige a scrivere che si farebbe torto al giacinto se lo si guardasse solo come una presenza selvatica e naturalistica. La verità è che c'è un soffio vitale nella materia, come prova anche la meccanica quantistica quando cerca di capire come funziona l'energia.

Quella di Conrad-Martius non è una posizione animista, ma una postura di complessità che nel prisma delle differenze sa intravedere un'espressività fenomenica irriducibile al piano quantitativo e si lascia accompagnare a uno sbilanciamento della storia. In tutto questo, ad attrarre Hedwige è infatti la dinamica trasformativa, il processo del divenire che chiama in causa il desiderio e la destinazione della vita. Il centro di ogni essere, in altri termini, custodisce e mostra un *telos*, un *logos* nel quale tutto trova un nome e una forma. Per la pianta ciò si lascia riconoscere nella sua tensione verso la luce, per l'animale si esprime come istinto alla

Walther. *Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità (Cerchi concentrici, I)*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2011, pp. 687-714.

²¹ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 153.

²² Anselmo Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwige Conrad-Martius*, in Angela Ales Bello – Francesco Alfieri - Mobeen Shahid (a cura), *Edith Stein Hedwige Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Laterza, Bari 2010, pp. 225-343.

²³ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 174.

conservazione della vita e alla prosecuzione della specie, mentre per l'essere umano si dà come estasi spirituale che radica nella profondità del sé e porta a trascenderla verso il fuori²⁴. Questo *logos* è per Hedwige Conrad-Martius la voce di Dio nel mondo. Non è così essenziale che per lei tale elemento abbia fisionomia cristologica: all'inizio di tutto, nota, c'è sempre un farsi corpo del *logos*, una condensazione storica della vita che non si consuma nell'istante e che si apre al divenire.

Nelle sue differenze e molteplicità espressive, dunque, il mondo racconta storie il cui finale è ancora da scrivere: c'è qualcosa di essenziale in tutti i processi della vita, nei quali si intravede una «messa in forma»²⁵ che ci meraviglia e ci colpisce. Non si tratta dunque di estrarre lo spirito dalla materia, ma di immergersi nella natura mettendosi in ascolto dei suoi processi, che portano la vita a esprimere se stessa, per quanto le condizioni lo permettano. Questi processi sono sempre particolari e si differenziano anche a seconda delle specie viventi. Qui gioca un ruolo fondamentale il concetto di *entelechia*, ripreso da Aristotele e da Leibniz, ma anche dal biologo Hans Driesch²⁶, ed elaborato ulteriormente a partire dalla propria esperienza e dalla lettura fenomenologica del reale. L'*entelechia* si esprime come trasformazione e ordinamento della materia finalizzati al suo compimento.

Questa dinamica entelechiale rivela la vita, una vita *animata*, che nelle sue diverse condizioni cerca di fiorire.

L'anima delle piante le orienta alla luce, anche se in una condizione di passività rispetto alla fonte della vita che impedisce qualunque forma di interiorizzazione. Per gli animali, invece, la vita è più attiva: agenti dei loro movimenti, in qualche modo possono signoreggiare sul loro corpo, anche se certamente non possono riflettere su come si muovono e sui motivi che li spingono. Nell'essere umano invece la riflessione si dà come continuo ritorno a sé: l'umano è «l'essere che è risorto da sé»²⁷, è qualcuno che vive un divenire capace di sollevarsi dalle chiusure della sensibilità e della vita affettiva, e nel quale la «retroscendenza»²⁸ animale come dominio del corpo si lega a una «seconda retroscendenza»²⁹, che si dà come dominio sull'anima:

²⁴ Cfr. Nicoletta Ghigi, *Fenomenologia e metafisica in Hedwige Conrad-Martius*, in Angela Ales Bello – Francesco Alfieri – Mobeen Shahid (a cura), *Edith Stein Hedwige Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, cit., pp. 119-142.

²⁵ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., 122.

²⁶ Hans Driesch, *Il vitalismo. Storia e dottrina*, Sandron, Palermo 1912.

²⁷ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 161.

²⁸ Id., *Das Sein*, cit., p. 161.

²⁹ Id., *Die Geisteele des Menschen*, Kösel Verlag, München 1960, p. 9.

siamo coscienti di noi stessi, possiamo pensare e raccontare ciò che viviamo, possiamo sentire la presenza dell'alterità nella trama dell'esistenza. In questo consiste la nostra libertà. È uno stare dietro di sé per innalzarsi dai codici prestabiliti, dagli istinti automatici, dalle abitudini spente che si ripetono senza creatività. Dietro noi stessi, mettiamo al mondo ciò che non c'era, avviamo novità e ci riveliamo imprevedibili.

Dietro noi stessi, però, non c'è un fondamento, ma un abisso. È l'abisso della libertà. Qui ci sono le nostre nostalgie, la nostra fame di essere, la brama di riconoscimento, le nostre potenzialità inesprese. Forse, nota Conrad-Martius, avremmo dovuto chiamarlo *ferita*³⁰.

Questa ferita rivela la nostra complessità, i diversi gradi di energia che accompagnano i nostri vissuti, la compresenza di tempi distanti che ci inquietano con i loro ritmi inaccordabili, le disarmonie dei nostri entusiasmi, amori, misure ed espressioni³¹. La continuità naturale mostra qui un anello mancante: nell'umano il *telos* è radicalmente differente. Conrad-Martius lo segnala parlando di una creazione particolare, di una *nascita dall'alto*: un'origine straordinaria per una destinazione straordinaria.

L'antropologia di Conrad-Martius può essere quindi schematizzata con le parole di Psilandro, personaggio-chiave dei *Dialoghi metafisici*:

la persona umana esplora *l'ampiezza* del mondo attraverso il suo corpo, nella propria anima rientra in sé stessa e sperimenta *la profondità*, mentre nello spirito esce da sé, scoprendo la propria *altezza*, libera dalle maglie di una contingenza che inchioda spesso a un'esistenza superficiale o autocentrata. Nello spirito si dà la forma di vita più inquieta e sospesa, libera dal determinismo e capace di generare novità. È la qualità estatica dello spirito a consentire questa leggerezza, che tuttavia non si fa mai disincarnata³².

In questa cornice, l'anima è per Hedwige Conrad-Martius centro «irradiante»³³ dell'essere. Essa funziona come principio processuale che genera e sostiene la vita, inscrivendo nel corpo e nel dramma della storia la possibilità di un futuro buono, magari solo promesso e ancora tutto da realizzare. In questo senso, quello che proviamo – gioie e dolori, ma anche sentimenti d'amore e di odio, di disgusto e di attrazione, passioni e indifferenze – è il segno della forma personale di questa estasi.

³⁰ Id., *Dialoghi metafisici*, p. 163.

³¹ Ivi, p. 122.

³² Ivi, p. 71.

³³ Ivi, p. 70.

Questo radicamento non è solo condizione di esistenza, ma si presenta anche come il peso che grava sulla vita spirituale. È dunque un radicamento ambivalente: da un lato permette l'esperienza concreta dello spirito, mentre dall'altro la trattiene in un ordine in cui tutto è sempre ancora sospeso al divenire, nel quale il lieto fine è sempre più potenziale che in atto. Certamente nei confronti di questa pressione si possono sempre attivare delle "contromosse"³⁴, nello slancio della libertà verso realtà buone che, seppure timidamente, hanno fatto irruzione nel mondo. La contromossa più efficace consiste certamente nell'innamorarsi.

Inevitabilmente l'anima, che si trova in ogni parte del corpo allo scopo di guidare la fioritura dell'esistenza attraverso estasi affettive, è il luogo in cui i conflitti dell'esistenza si fanno più duri e tormentati per la distanza tra la vita e l'essere. Queste tensioni sono sempre marcate dalla contingenza delle storie singolari, contrassegnate dalla differenza sessuale, etnica, di salute, d'età e da tutte le varianti in cui la vita stessa si dà:

nell'anima femminile, la vita e l'essere si battono l'una contro l'altro in maniera diversa rispetto all'anima dell'uomo; nell'anima degli indiani diversamente rispetto all'anima dei cinesi o degli "uomini bianchi", nei malati diversamente rispetto all'anima dei sani, nei bambini diversamente rispetto all'anima degli adulti, e in ogni singolo essere umano in maniera sempre nuova³⁵.

In questa disomogeneità c'è però anche una drammatica coerenza, che viene dalla «dimensione affamata»³⁶ del vuoto. I demoni nascono qui, nel caos delle tante possibilità che spingono per farsi reali. La libertà si deve allora impegnare in un tragico sforzo di esistenza, perché la vita si trova a sperimentare la mancanza, la debolezza e l'insufficienza della natura. Non è un caso che l'esperienza mistica inizi con un vuoto che trattiene in sé promessa e minaccia, nota Conrad-Martius: è nel fare un passo indietro per lasciare posto all'altro che la tentazione di essere qualcuno e di occupare tutto lo spazio è massima. I demoni, per questo, sono sempre spiriti affamati.

L'anima dunque è la mediazione che permette un ponte tra la piegatura del sé e l'estasi spirituale, ma si presenta anche come il mistero che sostiene la vita spirituale:

³⁴ Ivi, p. 97.

³⁵ Ivi, p. 99.

³⁶ Ivi, p. 132.

E “spirito” è qualcosa di essenzialmente attuale, qualcosa che per sua natura si mantiene, per così dire, in sospenso. Ciò che è spirito o che è “di spirito” non giunge mai in se stesso ad autentica fissità, non giunge mai a una rigida ed essenziale determinazione, e quindi neanche alla “pesantezza”³⁷.

La nostra vita è quindi nuda e sollevata. Da un lato dipendiamo dall’eredità genetica, dal corpo che è spazio della nostra stessa nascita, ma dall’altro dobbiamo riconoscere dei processi interni a questa corporeità complessa, processi che sono anche psicologici, affettivi e spirituali, che progressivamente sono plasmati in modo personale dal respiro che risveglia ogni essere umano in un modo unico e irripetibile.

Siamo nudi, perché la nostra vita non ci paralizza, non ci inchioda a un destino prestabilito da cui non possiamo scostarci, e possiamo sempre contare su un varco – fosse anche solo quello della significazione – tra quello che siamo e quello che facciamo, pensiamo, patiamo, desideriamo... Possiamo sottrarci, dislocarci, non farci trovare³⁸. È indice della possibilità di vivere nella libertà di partire da sé, ma è anche cifra della possibilità di perdersi, che non appartiene alla vita animale, scrive Conrad-Martius citando il libro di Geremia:

Anche la cicogna nel cielo
 Conosce i suoi tempi;
 la tortora, la rondinella e la gru
 osservano la data del loro ritorno;
 il mio popolo, invece, non conosce
 il comando del Signore³⁹.

Possiamo collocarci lontano dalle sorgenti vitali e perdere la forza, diventare anonimi, chiuderci nella disumanizzazione che avanza scartando il reale.

Siamo però anche esseri di leggerezza. La dimensione spirituale dell’essere si caratterizza per portare la vita fuori di sé, accompagnando lo sbilanciamento verso l’alterità con una progressiva personalizzazione della storia che così può finalmente fiorire. La vita non è più solo il tempo che si consuma e che inchioda alla fame, ma sollievo creativo, che genera narrazioni nuove e trasformative.

³⁷ Ivi, p. 82.

³⁸ Cfr. Luisa Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009.

³⁹ Geremia 8,7.

Hedwige Conrad-Martius specifica ulteriormente il suo discorso attraverso il concetto di Sé originario⁴⁰. È questo un altro nome per indicare quella forza meravigliosa che fa fiorire l'essere e che perfeziona l'azione. È qualcosa di molto simile a ciò che Edith Stein chiama *nucleo della persona*: si tratta di un'energia che consente contemporaneamente il radicamento nella materialità dell'essere e l'estasi che spinge verso fuori. In questo modo, il cammino della personalizzazione della propria vita procede di pari passo con l'esperienza di sbilanciamento verso l'alterità.

Il versante spirituale della storia incarna i pensieri, dà forma agli affetti e si prende cura delle pratiche, rendendo estatica la nostra espressività. La vita inizia biologicamente – e l'ovulo fecondato, scrive Conrad-Martius, ne è l'emblema –, ma rispetto a questo l'esperienza esprime anche altro, di cui il fatto di avere un nome proprio è l'eco. Il fatto di avere un'anima spirituale, in altri termini, si riconosce nel processo di personalizzazione della vita – che ci scopre tutti insostituibili, unici e irripetibili – e nella tensione a una destinazione piena, una forma ultima che viene in qualche modo anticipata come ricerca della felicità. Il Sé originario attraversa e muove intelletto, volontà e sentimento inscrivendovi una dinamica finalizzata a qualcosa che è previsto, ma ancora tutto da fare. In altri termini: il nostro corpo è capace di stare dentro di sé e di andare oltre se stesso, senza perdersi. È questo Sé originario a costituire il centro, il cuore pulsante, della vita personale, certamente tenendo in sé sia la materia sia la sua entelechia. L'energia che realizza questo *telos* e che si presenta come potenza estatica della materia è l'anima spirituale.

Farsi spirito, per Conrad-Martius, è privarsi di Sé⁴¹. Il senso di questa frase non sta in un invito alla spersonalizzazione del soggetto, ma allo sbilanciamento estatico che non sequestra l'essere: possiamo attraversare tutti i luoghi, patire infinite esperienze, lasciarci attrarre da diversi beni, ma nello spirito il Sé è custodito come vita che non può essere assorbita dal fuori in cui si lancia. Il respiro è fatto di due momenti: *inspirare* significa cercare di conoscere, di trattenere le immagini, di ricordare le storie, di capire l'esistenza e il mondo, mentre *espirare* significa vivere tutto questo liberandosi dalla fissità dell'ego che si preoccupa solo di inglobare e assorbire tutto. Come la luce: illumina ciò su cui cade, ma non si lascia imprigionare.

⁴⁰ Conrad-Martius, *Die Geisteele des Menschen*, cit., p. 17.

⁴¹ Id., *Dialoghi metafisici*, cit., p. 194.

E così, con i demoni ai piedi e gli angeli sulla testa⁴², veniamo forse da una «duplice nascita»⁴³, che si fa garanzia di come il nuovo, nella storia, sia sempre possibile. Il vuoto che ci sta alle spalle, l'abisso da cui veniamo, è lo spazio della nostra libertà ed è contemporaneamente il portone dal quale può passare anche Dio. Uno dei segni efficaci di questa possibilità si riscontra nel linguaggio, perché nello spirito le parole sempre «vengono dal cuore»⁴⁴, immagine di quel punto di unità in cui chiunque viene al mondo può sperimentare la propria nascita come aperta e libera, che scorre nell'anima, nel corpo e nello spirito senza disperdersi e sempre pronta a ricominciare di nuovo e dal nuovo.

Edith Stein: un'anima espressiva

Quando inizia a scrivere *Atto e Potenza*, Edith Stein ha in mente di conseguire un'abilitazione all'Università di Friburgo. Tuttavia le vicende della vita la porteranno altrove e questo materiale – pubblicato nel 1931 – continuerà a essere ripensato e rielaborato dall'autrice, tanto che si può vederne il frutto maturo nella sua opera successiva *Essere finito ed Essere eterno*.

A contatto con lo scritto più recente, decisamente più sistematico, la trama originaria della riflessione steiniana non diviene tuttavia obsoleta. In un dialogo serrato con Tommaso d'Aquino e con l'amica Hedwige Conrad-Martius, l'autrice oppone creativamente resistenza alla visione riduzionista della scienza, che rischia di neutralizzare il regno dello spirito. È in questo regno che abitano *le motivazioni* degli esseri viventi: le motivazioni, al contrario dei motivi e dei bisogni, sono sempre spirituali. Nell'orizzonte contemporaneo tutto questo rischia di dissolversi nella nebbia del naturalismo più cieco, perché si è storicamente verificata un'irreparabile rottura nei confronti di quella spiritualità medievale che avrebbe potuto funzionare come controcanto⁴⁵.

Su tali questioni Edith Stein desidera in modo particolare il confronto con l'amica, alla quale non chiede solo un'opinione, ma di discutere i punti-chiave della sua argomentazione e addirittura di rintracciare nei suoi lavori una sorta di «teleologia immanente»⁴⁶. Ciò che Edith Stein si aspetta è una

⁴² Ivi, p. 204.

⁴³ Ivi, p. 205.

⁴⁴ Ivi, p. 210.

⁴⁵ Cfr. Edith Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 227-230.

⁴⁶ Id., *Lettera del 24 febbraio 1933*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 121.

critica rigorosa e radicale, una conferma della sua vocazione filosofica, un incoraggiamento per il presente e per il futuro, dato che le sembra di avere ormai perso i contatti importanti e si è fatta avanti in lei l'impressione di essere «inservibile in questo mondo»⁴⁷. Forse le espressioni sono troppo forti e a ben guardare non corrispondono alla sicurezza interiore di Edith, convinta di essere al posto giusto nel mondo, proprio in quanto filosofa capace di generare ponti tra presente e passato, ponti preziosi rispetto a una tradizione feconda e dimenticata che altri potranno attraversare, magari giungendo più lontano di lei.

I capitoli di *Atto e Potenza* più interessanti per la nostra questione sono il quinto, dedicato a determinare la dimensione spirituale dell'essere vivente, e il sesto, nel quale Edith si confronta esplicitamente con i *Dialoghi* scritti dall'amica. Rispetto a quest'ultima, si evidenzia una sensibilità più antropologica e più dipendente dalla scolastica; la sua ricostruzione si concentra più sul divenire umano e sulla dimensione della motivazione, una causalità psichica esclusivamente umana. Anche secondo lei, comunque, si può fare un uso allargato della categoria di "anima": «se volessimo chiamare "anima" *tout court* ciò che qualifica, giungeremmo allora a equipararla alla forma intrinseca che troviamo in ogni essente quale fondamento qualificante»⁴⁸.

Detto in altri termini: l'anima è quell'energia che permette l'espressività verso l'esterno di ciò che è interiore, per cui la si può riconoscere in ogni essere che si esprime come *vivente*, continuamente formato e trasformato a partire dall'interno.

Anche per Stein, dunque, come per Conrad-Martius, il mondo vegetale è abitato da un movimento intenzionale, da una tensione che è sintomo di un *telos*: si tratta della forza vitale sensibile. Una pianta cresce e si sviluppa proprio grazie a questo nucleo interno, che comunque resta sul piano reattivo, perché riguarda un posizionamento determinato da precisi stimoli ambientali. Stein, però, non si limita a questa sintonia con Conrad-Martius, ma aggiunge una sottolineatura sul respiro delle piante:

l'essenza o la forma intrinseca del fiore, per esempio, ci rivolge la parola con la sua forma visibile; ma ci rivolge la parola (spesso ancora più fortemente e in maniera più pregnante) anche attraverso la sua fragranza; in questo caso ci si fa incontro per così dire l'anima della pianta sotto forma di un respiro⁴⁹.

⁴⁷ Id., *Lettera del 13 novembre 1932*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 119.

⁴⁸ Id., *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, p. 252.

⁴⁹ Ivi, p. 253.

Un fiore che sboccia e si rivolge al mondo, allora, rivela un fine espressivo intrinseco alla pianta, ma rivela al contempo la vita spirituale del mondo, consegnando l'immagine di un'anima quale condizione di questa manifestazione.⁵⁰ In accordo con l'amica, Edith arriva a cogliere questo respiro spirituale anche nel mondo inorganico: il granito dice qualcosa di diverso dal marmo, e lo stesso vale per l'oro rispetto al ferro. Anche le cose quindi mostrano di appartenere a un mondo che ha un tessuto spirituale, ma non sanno esprimere la tensione nei suoi confronti, perché non sentono nulla. Per questo esse non hanno un'anima. Il legame con il mondo spirituale in loro resta inespresso dal punto di vista dell'esperienza.

Gli animali invece *sentono*, e dunque hanno un'anima. Certamente in loro il sentire si dà in forma inconsapevole e non personale, perché manca uno spazio in cui poterlo mettere a tema: la vita psichica non è cosciente e l'animale non sa nulla di sé. Manca la possibilità di un ritorno alla propria esperienza, che ne permetterebbe la simbolizzazione. Infatti solo negli esseri umani il sentire si fa profondo e riflesso, ed è con essi che compare la complessità del mondo spirituale, finalmente presentito, significato e tradotto nella concretezza delle scelte personali.

Il versante spirituale della vita umana – di questa si interessa soprattutto Edith Stein – può essere avvicinato e indagato secondo varie prospettive, che ne fanno apparire diverse qualità. In un'ottica strettamente intellettuale, nelle persone emergono un'apertura e una trasparenza che rimandano a un'alterità tutta da indagare, in una trama di relazioni nelle quali accade qualcosa di miracoloso: può circolare una forza vitale che consente di iniziare qualcosa di nuovo. In fondo, «ogni soggetto spirituale è un *cominciamento*»⁵¹ che riguarda sia la persona sia il suo mondo, perché ciò che si genera è una trasformazione soggettiva, ma anche qualcosa di concreto – un pensiero, un gesto, un sogno – che poi inizia a esistere con una vita propria. Questa creatività è un *analogon* della vita divina: la singolarità continua a essere se stessa anche tra le molteplici crisi e trasformazioni, richiamando l'eternità della vita divina; genera qualcosa di nuovo somigliando al Dio che chiama all'esistenza, e in modo analogo a Dio sperimenta la libertà di prendere una posizione, si addentra nella propria profondità e si lascia raggiungere dall'alterità, fino a penetrarla almeno per

⁵⁰ Nicoletta Ghigi, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mimesis, Milano 2011, p. 91.

⁵¹ Edith Stein, *Potenza e Atto*, cit., p. 153.

qualche aspetto nel suo mistero d'essere⁵². Diventare trasparenti a se stessi e rendersi conto che il senso di sé è intrecciato con la verità del mondo è qualcosa di spirituale.

Restare sul piano intellettuale, però, non basta. Certamente anche la conoscenza è spazio dello spirito, perché anche la conoscenza ha potere trasformativo delle singolarità, in quanto consente di vedere se stessi, le relazioni e il mondo in una nuova luce. È però nella volontà che si riscontra il movimento spirituale. L'aspetto pratico-affettivo è qui fondamentale: «ciò che incontriamo come nuovo lo valutiamo in base a ciò che possiamo farne e per come sarebbe da includere nel nostro contesto di vita»⁵³. Il mondo non è incontrato originariamente come oggetto di conoscenza, perché la realtà ci tocca, ci colpisce in positivo o in negativo, e sollecita in noi una presa di posizione continua. L'io che risponde alla storia è il frutto cangiante delle sue risposte, e non può essere raggiunto attraverso un'analisi esclusivamente razionale. Bisogna necessariamente chiamare in causa il sentire, e dunque le tonalità emotive in cui la persona avverte ed esprime se stessa in quel momento. Il *come*, in altri termini, è la misura dell'essere, che sta sempre tra la pace e il tormento, tra la gioia e il dolore, tra la speranza e la paura, in un colloquio sentimentale con il mondo che lo raggiunge:

le profondità dell'anima si dischiudono all'attualità in ciò che noi chiamiamo vita dell'animo, nel dolore e nella gioia, nell'amore e nel desiderio, e così via. Questi moti dell'animo sono le forze motrici che determinano la volontà e l'agire dell'essere umano e anche la sua attività intellettuale⁵⁴.

Le tonalità emotive consentono di rendersi conto della vita spirituale altrui e di scoprire così la porosità del proprio essere⁵⁵. Ciò che così si rivela non è né la *gettatezza* heideggeriana né l'io trascendentale husserliano, ma un'alterità costituita come spazio per sentire se stessi come esseri spirituali e avviare un colloquio fecondo con il mondo. Il soffio vitale è l'energia della comunione.

Grazie all'anima il mondo entra nell'essere vivente che vi prende posizione, in uno spettro che va dalla chiusura immanente all'estasi

⁵² Tutto questo accade anche perché possiamo essere mossi dall'interno e possiamo rendercene conto. Anche se, come si legge nel Concilio Lateranense IV del 1215, tra Creatore e creatura sempre maggiore è la dissomiglianza.

⁵³ Edith Stein, *Potenza e Atto*, cit., p. 191.

⁵⁴ Ivi, pp. 360-361.

⁵⁵ Essenziale è a questo proposito il lavoro steiniano sull'esperienza dell'empatia, che qui resta inevitabilmente sullo sfondo.

completamente estroflessa. Solo nell'essere spirituale, però, «l'anima sa di aver sentito»⁵⁶ e le tensioni si fanno più laceranti.

In una conferenza per insegnanti tenuta il 18 ottobre del 1930, Edith Stein spiegava la sua idea di *Bildung* come «formazione dell'anima tutta a ciò che deve divenire»⁵⁷. Nel suo orizzonte, questa dimensione incrociava un'educazione alla percezione, alla concettualizzazione, ma anche al sentire l'altro, nel suo complesso esistenziale di affetti e di sentimenti (*Gemüt*). Se la vita fosse fatta solo di sensazioni e concettualizzazioni, il mondo ci apparirebbe esclusivamente nella sua forma cosale oggettiva e il soggetto sarebbe ripiegato su di sé. Grazie al sentire dei legami, invece, noi prendiamo posizione nel mondo condiviso, fatto di fenomeni che ci colpiscono, ci risvegliano, ci aprono all'imprevisto e ci fanno sperimentare di essere persone libere dalla vita personale unica e singolare, che progressivamente Stein riconosce come abitata dal divino. Non si può dire chi sia una persona senza chiamare in causa la sua vita, e la differenza che ci rende singolari è in relazione con la parzialità di ciò che riceviamo, un corpo che consente di esplorare il mondo nel limite. È il limite dell'*ampiezza* ci dona solo un pezzo di mondo, il limite della *profondità* che ci preclude il mistero delle cose e il limite della *forza* che ci impedisce una cura affettiva e pratica di tutto ciò che esiste.

C'è bisogno di insistere sul divenire della vita perché la nostra espressività non è mai piena: il nostro nucleo è reale, ma trattiene in sé delle potenzialità che non sono attuali. Per questa parzialità espressiva la persona resta sempre un mistero. La parabola del talento non sfruttato si rivela qui particolarmente significativa, scrive Edith Stein, facendo riferimento al fatto che la vita può spegnersi, rinunciare a fiorire, e procedere come morta. Possiamo chiuderci in ogni momento, possiamo sviluppare un atteggiamento solo strumentale verso il mondo, ma sarebbe un modo come un altro per perdere se stessi:

vivere così non significa, dunque, soltanto chiudersi al cospetto degli altri, bensì chiudere la profondità della propria anima, allontanare se stesso dall'anima e chiudere essa al cospetto dell'attualità di vita⁵⁸.

⁵⁶ Nicoletta Ghigi, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, cit., p. 95.

⁵⁷ Edith Stein, *Sull'idea di formazione*, in Edith Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2017, p. 55.

⁵⁸ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 368.

In questa cornice, incontrare la vita psichica degli altri è una trasformazione, fa cambiare direzione. Farsi sordi a questa espressività significa avvizzire lo spirito e tradire il talento personale, che si rivela sempre a partire dal grado di apertura e dalla disponibilità agli incontri del soggetto, così come dalla forza vitale che sa trasmettere. Questo talento – “*quale*” lo chiama Stein⁵⁹ – ha la propria apertura e la propria forza specifiche, che dipendono dai legami, compreso quello mistico. È così che da quel «portone» a cui fa riferimento anche Hedwige Conrad-Martius, passa la grazia.

Anima ed *entelechia* sono profondamente intrecciate, nel senso che l'*entelechia* trova la propria espressività nell'anima come forza vivente, come vita che assume materialità e che la orienta a partire da un centro, la agita affinché si esprima secondo il proprio impulso teleologico:

in quanto forma del corpo, l'anima assume quella posizione intermedia tra spirito e materia, propria delle forme delle cose corporee. In quanto spirito, ha il suo essere “in sé”, può elevarsi con tutta la libertà al di sopra di sé, e accogliere in sé una vita più alta. [...] è l'anima spirituale che ha un molteplice sviluppo nell'essere. [...] Secondo la sua essenza più intima l'anima è spirito (*spiritus*), e questa sua essenza sta al fondamento della formazione di tutte le sue forze⁶⁰.

In questa dinamica incerta, le decisioni «sono come vette nella vita di una persona»⁶¹, perché sono le prese di posizione affettive, intellettuali e pratiche a dare forma alla singolarità, che può fiorire o immiserirsi. Le decisioni trasformano e portano con sé anche una certa forma di irreversibilità: non si è più quelli di prima e la memoria pesa, dato che l'io «compie un certo atto *perché* ne ha già compiuto un altro»⁶².

È come se si nascesse di nuovo, risvegliati in una potenzialità inespressa. In questa processualità si individua qualcosa che resta, una sorta di elemento saldo in cui è custodita l'immagine compiuta di ogni vita, il lieto fine a cui ciascuna storia dovrebbe giungere. Non è la sagoma prescrittiva che costringe a diventare qualcosa che non si è, ma la forma reale di una compiutezza anticipata, che potrà darsi con purificazioni che non annientano le crisi, le cadute, gli sbagli e gli errori, ma che li rendono fecondi e produttivi.

⁵⁹Ivi, p. 378.

⁶⁰ Id., *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1992², pp. 472-473.

⁶¹ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 217.

⁶² Id., *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1996, p. 73.

In questo senso, la vita allena i nostri sensi, la nostra memoria, la nostra fantasia, la sfera dei nostri sentimenti, la volontà⁶³, ma in tutto questo fa sentire la presenza di un «forma-base»⁶⁴, che singolarizza e al contempo spinge fuori di sé. Questa forma è da scoprire, è la verità della persona, il segreto del suo essere, e non può essere anticipata come una sagoma alla quale si deve aderire. È attraverso i posizionamenti che questa forma si modella e plasma il vissuto, anche se in questa via pratica l'introspezione e la conoscenza di sé non sono messe fuori gioco⁶⁵. La verità, in Stein, è sempre elemento vitale, perché si trova inscritta nella corporeità di chiunque voglia mettersi in ascolto della propria espressività⁶⁶.

Atto e potenza insiste sulla processualità umana. Risentendo forse anche di *Essere e tempo* di Heidegger, in quest'opera Stein si sofferma sul divenire dell'essere umano, e sottolinea – così come faceva Husserl, che la nostra espressività è sempre parziale, che non mettiamo in atto tutto quello che siamo, e che ciò che siamo è qualcosa di provvisorio e contingente, legato a ciò che siamo stati, ma anche a ciò che saremo in futuro:

il mio essere presente contiene la possibilità di un essere attualmente futuro e presuppone una possibilità nel mio essere precedente. Il mio essere presente è, nello stesso tempo, attuale e potenziale; e nella misura in cui è attuale, è attualizzazione di una potenza che sussisteva già prima. Attualità e potenzialità come modi d'essere sono contenuti nel semplice dato di fatto dell'essere e sono da desumersi da questo⁶⁷.

L'io dunque vive a differenti livelli, e non attualizza tutte le sue profondità. Immerso in processi fragili e precari – che Stein ritiene accompagnati sempre dal sostegno divino, come ogni mistico è capace di mostrare⁶⁸ – l'essere umano è convocato alla libertà, perché nulla di buono può accadere senza la sua collaborazione: tra il regno della natura e quello della Grazia c'è sempre di mezzo la libertà⁶⁹. In questo senso, la dimensione estatica ed estroflessa

⁶³ Id., *Sull'idea di formazione*, cit., p. 63.

⁶⁴ Ivi, p. 64.

⁶⁵ Ivi, p. 73.

⁶⁶ La stessa idea di *scientia crucis* rientra in questo paradigma di una verità viva, reale e attiva, «seminata nell'anima come un granello di frumento» ma capace di dare all'anima una fisionomia personale unica e irripetibile, Edith Stein, *Scientia crucis*, Roma, OCD 1996, p. 24.

⁶⁷ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 60.

⁶⁸ Ivi, p. 58

⁶⁹ Ivi, 54.

della vita spirituale non è mai disindividuata: l'individualità «non viene mai distrutta dallo spirito della luce»⁷⁰, e anzi si traduce in un'elaborazione profonda delle proprie motivazioni. Su questo aspetto, la riflessione steiniana sulla causalità psichica è particolarmente illuminante e a ragione Roberta De Monticelli ne sottolinea l'originalità⁷¹. Per Stein la motivazione è quel «legame che connette gli atti tra loro»⁷².

L'energia delle motivazioni – chiamata da Stein anche forza vitale (*Lebenskraft*) –⁷³, ha un versante fisico e uno spirituale, intimamente connessi. Ogni azione dà inizio a qualcosa di nuovo e domanda una certa quantità di forza vitale⁷⁴. Quando questa è spenta, non ci sono le condizioni per sentire i valori come questi meritano e l'esistenza si paralizza nelle abitudini più stanche⁷⁵.

L'anima è dunque il principio che compenetra il *Leib* e che dall'interno lo tiene insieme nella sua complessità⁷⁶, è «il luogo in cui l'ente è sbocciato verso l'interno»⁷⁷, connotato da una dimensione affettiva in cui si sperimenta il limite della propria finitezza assieme alla propria forza estatica e di trascendenza, rivelando la spiritualità del *Leib* e del mondo, in un intreccio insolubile tra spirito e materia⁷⁸. È lo spazio inesteso che ci singularizza nel tessuto della storia, connotando nella contingenza del momento la vita fisica, psichica e spirituale della persona. Prendersi cura delle proprie sensazioni, emozioni, desideri e pratiche, dunque, significa prendersi cura dell'anima stessa:

ma chi vive raccolto in profondità vede anche le “piccole cose” in insiemi più vasti, egli solo può valutare il loro peso – misurarlo con le misure più precise – nel modo esatto, e può regolare di conseguenza il proprio comportamento.

⁷⁰ Id., *La struttura ontica della persona*, in Edith Stein, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma, Città Nuova 2002, p. 68.

⁷¹ Ha ragione Roberta de Monticelli a ritenere Edith Stein la filosofa che ha abbozzato una teoria della causalità psichica. Cfr. Roberta De Monticelli, *L'anima e il sentire*, in *Seconda navigazione*, Annuario di filosofia, Milano 2004, p. 283.

⁷² Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 73.

⁷³ Questo concetto non si trova in Husserl, ma è molto presente nella psicologia e nella fisica del tempo.

⁷⁴ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p.106.

⁷⁵ Ivi, 176.

⁷⁶ Id., *La struttura della persona umana*, cit., p. 76.

⁷⁷ Id., *Essere finito ed essere eterno*, cit., p. 391.

⁷⁸ Marco Salvioli, Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità, in «Divus Thomas», 1/2007 (gennaio-aprile), pp. 71-126.

Solo in lui l'anima è avviata alla formazione più completa e alla perfezione del suo essere⁷⁹.

Se, dunque, per Edith Stein non è possibile parlare di una nascita particolare dell'essere umano, come invece sostiene Hedwige Conrad-Martius, resta vero anche per lei che nell'umanità va segnalata la differenza spirituale. Solo in astratto si può dire che siamo nati dallo spirito, ma nella concretezza della storia ciò non significa altro che il vivere nella grazia ci è «dato nelle mani»⁸⁰.

Conclusione

Le riflessioni sull'anima di Hedwige Conrad-Martius e di Edith Stein potrebbero suonare come una melodia anacronistica in un orizzonte come quello contemporaneo, nel quale la legittima allergia verso i dualismi antropologici si è saldata con un legittimo ma ancora ingenuo entusiasmo per le ricerche neuroscientifiche, portando tutta l'attenzione sulla materialità biologica dell'esperienza. Tuttavia l'esame delle loro prospettive non costituisce una nostalgia metafisica. La fenomenologia è sapere dialogico perché non anticipa e non scarta a priori i linguaggi che provengono dalla realtà data e si traduce in un'epistemologia capace non solo di interdisciplinarietà ma anche di confronti in carne e ossa tra persone impegnate nella stessa ricerca e attorno alle stesse questioni. In questo senso, l'anima spirituale di Hedwige Conrad-Martius – respiro di una vita nuda e sollevata – e quella di Edith Stein – regno della libertà e delle sue motivazioni – si presentano come spazio in cui il mondo entra nella singolarità riuscendo a intercettare una pluralità di voci. Sono voci divine, animali, vegetali e cosali che raccontano di somiglianze e di differenze, mostrando come la realtà sia costituita di nessi fondamentali che sfuggirebbero senza una conversione della recettività anche filosofica.

Le due autrici assumono una posizione diversa rispetto alla questione dell'eccezione umana. Hedwige Conrad-Martius sottolinea spesso la mancanza dell'anello di congiunzione tra la specie umana e gli altri esseri viventi e fa riferimento a una seconda nascita dalla fisionomia spirituale, che in qualche modo rende ragione di come gli uomini e le donne venuti al mondo siano capaci di estasi rispetto a ciò che vivono nel corpo e nella mente, per

⁷⁹ Edith Stein, *Essere finito ed essere eterno*, cit., p. 454.

⁸⁰ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 384.

esporsi a qualcosa che ancora non è del tutto attuale. Edith Stein, invece, non ritiene sensato introdurre un fattore di discontinuità così netto, perché le differenze tra gli esseri sono comunque salvate a partire dalla diversa complessità della loro costituzione. Seppure in questa divergenza su una questione così fondamentale oggi⁸¹, lo sguardo che le due fenomenologhe posano sul fiore risente di una stessa ispirazione. Il fiore ha un'espressività spirituale, perché domanda di essere guardato e odorato nella sua differenza e nella sua consistenza precisa, notando come anche in quello respiri la vita e si dia una tensione verso la luce.

E se, come suggerisce anche Conrad-Martius, alle favole si può in qualche modo riconoscere uno statuto di realtà, viene qui spontaneo tornare con la mente al signor Chermisi di Saint-Exupéry, che tutto preso dalla sua passione matematica «non ha mai respirato un fiore» e «non ha mai guardato una stella». Per la sua mania di essere una persona seria, egli «non ha mai voluto bene a nessuno». La logica del piccolo principe è però un'altra: anche lui, come le due autrici, ha in mente il singolare unico e irripetibile. Se alla sua rosa accadesse qualcosa, sarebbe come se improvvisamente tutte le stelle si spegnessero.

Così, con un registro narrativo e poetico, Saint-Exupéry aggiunge la sua voce a quella di Stein e Conrad-Martius: si tratta di tenere aperto lo spazio per altro, accanto alle narrazioni scientifiche e quantitative della vita. Allora la *nuova alleanza* si fa praticabile e non è più tanto difficile ricordare che se le neuroscienze spiegano che cosa accade al nostro cervello quando ci commuoviamo al cinema, quando prendiamo una decisione, quando siamo in ansia per un esame, o quando ci innamoriamo, nulla si perde della bellezza di un film, della qualità etica dei posizionamenti, dell'importanza di un futuro da costruire o della meraviglia suscitata da qualcuno di speciale⁸².

Non si tratta tanto di salvare o di salvarsi l'anima, dunque, ma di abitare il mondo con un *ethos* dei sensi capace di estroflessione, con una cura del desiderio che resiste a lasciarsi sequestrare da certe perverse lusinghe del dominio intellettuale e del potere politico, purificando le domande dalla semplificazione che viene dalle dicotomie tra il corpo e la mente, tra il *logos* e il *pathos*, tra il sé e l'altro, tra l'umanità e il resto del mondo, senza perdere le differenze nelle quali l'anima si esprime: tra donne e uomini, in primo

⁸¹ Cfr. Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007 e Giacomo Canobbio, *Fine dell'eccezione umana? La sfida delle scienze all'antropologia*, Morcelliana, Brescia 2018.

⁸² Antoine de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, cit., capitolo VII.

luogo, ma anche quelle originate nelle varie contingenze che la vita pone agli esseri che abitano la terra.