

EDITH STEIN E MAX SCHELER. UN CONFRONTO A PARTIRE DALLE ANALISI DEL *PROBLEMA DELL'EMPATIA*

di Paolo Zordan

Introduzione

Un confronto tra il pensiero di Edith Stein e quello di Max Scheler presenta senz'altro numerosi motivi d'interesse, dal punto di vista teoretico come da quello storico filosofico. Abbiamo scelto di accostare tra loro le visioni di questi autori sulla base della trattazione steiniana del *Problema dell'empatia*¹, poiché in questo lavoro l'autrice prende posizione sull'opera di Scheler in maniera più esplicita che in altri testi. Mostreremo come, attraverso le analisi della Stein, emergano alcuni punti chiave del confronto tra i due pensatori, che prende l'avvio dalla questione dell'esperienza dell'estraneo per investire molti temi cardine della fenomenologia, lasciando intravedere qualcosa della ricchezza e della vivacità che possedeva il dibattito filosofico nella cerchia dei discepoli di Husserl attorno alla prima metà degli anni '10.

64 Da un punto di vista storico non è arbitrario accostare l'opera di Scheler e quella di Edith Stein: essi ebbero contatti personali sin dal 1913, quando la giovane fenomenologa, allora ventunenne, iniziò a studiare filosofia all'università di Gottinga, sotto la guida del professor Husserl. Si era nel pieno di quella "primavera fenomenologica" che coincise con il periodo di insegnamento del filosofo nella cittadina tedesca: tra il 1905 e il 1914, studenti del calibro di Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, insieme alla stessa Edith Stein, appresero il metodo fenomenologico dalla viva voce del suo scopritore e costituirono quel gruppo che è passato alla storia con il nome di *Circolo di Gottinga*. La prima guerra mondiale ed il successivo trasferimento di Husserl a Friburgo posero fine all'esperienza, straordinariamente feconda, di questo cenacolo filosofico. Al suo interno, diversi membri avevano progressivamente preso le distanze dall'impostazione del maestro, soprattutto in seguito alla svolta idealistica che molti ravvisarono dopo la pubblicazione delle *Idee I*².

La figura carismatica e le idee di Max Scheler, che negli anni '10 entrava nel periodo della sua maturità filosofica, ebbero un'influenza indiscutibile sui giovani fenomenologi gottinghesi.

Quando Scheler conobbe Husserl, nel 1901, aveva completato la sua formazione accademica ed era già libero docente a Jena. Colpito da quell'incontro, lesse le *Ricerche logiche*, che erano state appena pubblicate, e apprese lì i punti salienti del metodo husserliano. Non sarebbe corretto, tuttavia, inserire Scheler nel novero dei discepoli del fenomenologo, poiché la sua posizione nei confronti del metodo fu sin dall'inizio indipendente e la distanza delle sue tesi da quelle husserliane andò aumentando progressivamente. Di fatto i due

assunsero presto un atteggiamento abbastanza critico l'uno nei confronti dell'altro, arrivando a contendersi la stessa scoperta del metodo fenomenologico.

A partire dal 1910 Scheler si recò diverse volte a Gottinga per tenere privatamente dei seminari, ai quali partecipava la maggior parte degli allievi di Husserl. Edith Stein prese parte per la prima volta ad una di queste sessioni alla fine del semestre estivo del 1913 (era arrivata a Gottinga solo pochi mesi prima) ed in quella occasione incontrò Scheler. Egli discusse la prima parte del *Formalismo nell'etica*³, che era stata appena pubblicata nello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, e accennò ad alcuni temi che aveva affrontato in un'altra sua recente opera, dal titolo *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hab*⁴. Questi seminari assunsero un'importanza particolare per Edith Stein, poiché proprio allora ella cominciava ad occuparsi del tema dell'empatia⁵.

L'impressione che Scheler suscitò in quell'occasione nella giovane studentessa, tuttavia, come ella stessa ci racconta, non fu del tutto positiva: egli possedeva un'intuito geniale e diffondeva le sue sollecitazioni in modo seducente e brillante; inoltre "parlava di questioni aderenti alla realtà, che sono importanti per ognuno e che agitano in particolare l'animo dei giovani, non come Husserl che trattava di cose astratte e fredde"⁶; ma c'era qualcosa di quegli incontri che infastidiva la Stein, ed era il modo in cui si parlava di Husserl. Scheler, infatti, scrive ella, "era aspramente contrario alla svolta idealistica e si esprimeva quasi con atteggiamento di superiorità; alcuni dei giovani si permettevano allora un tono ironico e ciò mi indignava come una mancanza di rispetto e di gratitudine. I rapporti tra Husserl e Scheler non erano del tutto sereni. Scheler non perdeva occasione di ribadire che non era allievo di Husserl, ma aveva trovato personalmente il metodo fenomenologico. Per quanto egli non fosse stato suo allievo, Husserl era tuttavia convinto della sua dipendenza da lui [...]. La facilità con cui Scheler accoglieva stimoli esterni è nota a tutti coloro che lo hanno conosciuto o che hanno letto attentamente i suoi libri. Accoglieva da altri delle idee che poi trovavano sviluppo dentro di lui, senza che lui stesso si accorgesse di essere stato influenzato. In tutta coscienza poteva affermare che era tutta farina del suo sacco"⁷. Da queste poche battute e da altri brevi commenti Edith Stein appare certamente colpita dalle qualità di Scheler e dalle sue intuizioni, ma persuasa maggiormente dal rigore e dall'onestà intellettuale di Husserl. Vedremo come a tali impressioni corrisponderanno precise scelte di campo filosofiche: la Stein accoglierà numerosi spunti dalle analisi scheleriane, sottoponendo però quelle idee al vaglio rigoroso del metodo fenomenologico così come Husserl lo aveva elaborato. Ne risulterà una trattazione dei vissuti intersoggettivi assai più vicina a quella husserliana che a quella scheleriana. Nella prima parte del nostro lavoro confronteremo le analisi svolte dalla Stein e da Scheler riguardo la peculiare categoria dei vissuti intersoggettivi alla luce del loro differente approccio al metodo fenomenologico.

Se torniamo a considerare la testimonianza autobiografica di Edith Stein, vi è una sezione del *Problema dell'empatia* a proposito della quale ella dichiara di essersi ispirata più all'opera di Scheler che a quella di Husserl, ed è la quarta sezione, dedicata all'analisi dell'empatia come comprensione delle persone spirituali:

In una prima parte [del *Problema dell'Empatia* – n.d.a.], ancora sulla scorta di alcuni accenni di Husserl nelle sue lezioni, avevo esaminato l'atto dell'empatia come un particolare atto della conoscenza. Di lì, tuttavia, ero arrivata ad una cosa che mi stava particolarmente a cuore e di cui mi sono occupata in tutti i miei scritti successivi: la costruzione della persona umana. Nell'ambito di quel primo lavoro, questo esame era necessario per far capire come la compressione di nessi intellettuali si distinguesse dalla semplice percezione di condizioni psichiche. Riguardo a tali questioni le conferenze e gli scritti di Max Scheler, come pure le opere di Wilhelm Dilthey erano state di grande importanza per me⁹.

Se la presenza di motivi diltheyiani nel *Problema dell'empatia* appare limitata e piuttosto estrinseca, ben più massiccio è l'influsso di Scheler: le posizioni dell'autrice, nonostante alcune divergenze, risultano significativamente vicine a quelle del fenomenologo, per di più in relazione ad un argomento che interessava molto ad entrambi, quello della persona umana. Dedicheremo, dunque, la seconda parte delle nostre considerazioni ad un confronto tra la Stein e Scheler riguardo al tema della persona.

1. Riduzione fenomenologica e vissuti intersoggettivi

66 Le analisi steiniane del *Problema dell'empatia* richiamano direttamente, per il loro contenuto e per alcuni riferimenti espliciti, quelle sviluppate da Scheler nel suo lavoro sulla *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia dell'amore e dell'odio*. Abbiamo accennato, in precedenza, alle conferenze che stimolarono Edith Stein alla lettura di quest'opera. Nel lavoro scheleriano è possibile trovare, inoltre, tracce di un'influenza inversa: nella seconda edizione, pubblicata nel 1923 con il titolo di *Essenza e forme della simpatia*, Scheler cita la tesi dottorale di Edith Stein a supporto delle sue considerazioni. Nonostante tali richiami, nel momento in cui si tenta di stabilire una corrispondenza più precisa tra le analisi contenute nei due testi, si incontrano notevoli difficoltà. Se ci fermiamo semplicemente a confrontare la classificazione dei vissuti intersoggettivi elaborata dai due autori ed i corrispettivi apparati terminologici, troviamo numerose ed evidenti discordanze. Per citare un esempio tra i più significativi, ciò che Edith Stein chiama empatia non corrisponde a ciò che Scheler intende quando usa lo stesso termine⁹. Questa sfasatura, ad un primo impatto, può sconcertare e disorientare. Dobbiamo dubitare della bontà delle analisi essenziali dei due fenomenologi? O è possibile portare alla luce la radice da cui hanno origine comuni tali discordanze? Questa radice, a nostro avviso, può essere individuata nel differente atteggiamento metodologico dei due autori, in particolare nella diversa interpretazione che essi diedero della riduzione fenomenologica. Mostriamo quindi, a partire dal *Problema dell'empatia*, come da tale diversità di atteggiamento nei confronti della riduzione scaturisca la critica steiniana a Scheler, nonché la successiva recezione scheleriana di queste analisi della Stein.

Cosa intendevano Edith Stein e Max Scheler per "riduzione fenomenologica"?

Se scorriamo le prime pagine della dissertazione dottorale sull'empatia, dove la Stein opera un breve chiarimento preliminare riguardo al metodo della

ricerca, appare chiaro come ella intenda qui con “riduzione fenomenologica” in primo luogo la “riduzione trascendentale”¹⁰. La descrizione che l’autrice ci fornisce di questa operazione corrisponde essenzialmente a quella elaborata da Husserl nelle *Idee I*: per escludere dalla considerazione fenomenologica tutto ciò di cui si può in qualche modo dubitare, scrive la Stein, “dovrò mettere fuori circuito [ausschalten] la posizione di esistenza [Existenzsetzung] e non mi sarà permesso di farne uso; ciò che invece non posso mettere fuori circuito, ciò che è indubitabile, è la mia esperienza vissuta [mein Erleben] della cosa [...] insieme col suo correlato, ossia il “fenomeno della cosa,, [Dingphänomen] nella sua pienezza”¹¹. La giovane studentessa di Gottinga sembra essere rimasta fedele, in queste considerazioni metodologiche preliminari, a ciò che aveva appreso dalla viva voce di Husserl: il campo dei fenomeni puri e dei vissuti viene aperto dalla messa fuori circuito della posizione d’esistenza.

Differente era la posizione di Scheler riguardo alla riduzione fenomenologica¹²: nella prima fase del suo pensiero, all’interno del saggio *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*¹³ (1913), egli fornisce una formulazione apparentemente vicina a quella husserliana delle *Idee I*, per poi maturare una concezione sempre più distante nelle opere successive (si confronti in particolare lo scritto sull’*Essenza della filosofia*¹⁴, del 1917). Secondo quanto egli scrive nel saggio del 1913, compiere la “riduzione fenomenologica”, presupposto necessario di ogni autentica ricerca fenomenologica, significa astrarre da due cose: “anzitutto dal reale compimento dell’atto [realen Aktvollzug] e da tutti quei fenomeni concomitanti che non appartengono al senso e alla direzione intenzionale dell’atto stesso, così come da tutte le particolari caratteristiche di colui che lo compie (animale, uomo, Dio). Inoltre da ogni *posizione* (fede o incredulità) *del particolare coefficiente di realtà* con cui il contenuto è “dato” nella visione naturale o scientifica (realtà, parvenza, immaginazione, illusione). Tali coefficienti di realtà e la loro natura rimangono lì come oggetto di ricerca; non essi vengono messi fuori circuito [ausgeschaltet], ma la loro posizione in giudizi espressi o non formulati; e neppure tale posizione è messa fuori circuito come possibilità, ma solo come posizione di un modo determinato. Solo ciò che noi troviamo ivi come ancora immediatamente presente, cioè *il contenuto di questa essenza dato nell’esperienza vissuta di essa*, è oggetto di ricerca fenomenologica”¹⁵. Sebbene Scheler riprenda in molti punti la terminologia husserliana, egli sembra prospettare la riduzione fenomenologica soprattutto come un metodo per accedere immediatamente alle essenze, purificando la conoscenza da ogni contingenza: è necessario prescindere dal reale compimento del singolo atto poiché si vuole guadagnare una conoscenza che non sia relativa alla struttura del soggetto conoscente, ma valga in generale per uno spirito appartenente a qualsiasi mondo possibile; è sospesa la posizione del coefficiente di realtà perché la conoscenza non rimanga legata all’*hic et nunc* del dato empirico, ma valga in assoluto per ogni dato dello stesso tipo.

Dobbiamo considerare, inoltre, riguardo al tema della messa fuori circuito del coefficiente di realtà, che apparentemente richiama la husserliana (e steineriana) *Ausschaltung der Existenzsetzung* e il momento trascendentale della riduzione, come Scheler, nelle prosieguo delle sue analisi, metta in stretta

relazione il fenomeno della realtà, il problema della contingenza della conoscenza e il condizionamento biologico: diviene necessario, secondo il fenomenologo, prescindere dalla posizione di realtà per superare il condizionamento biologico della conoscenza. Il mondo della "realtà" o mondo dell'atteggiamento naturale (*natürliche Weltanschauung*), infatti, è l'ambiente in cui viviamo e sbrighiamo i nostri affari secondo le esigenze del nostro stato corporeo. La riduzione, di conseguenza, attraverso cui si attua il passaggio dall'atteggiamento naturale a quello fenomenologico, assumerà per Scheler sempre più i connotati di una rinuncia al mondo degli impulsi vitali; per Husserl e per la Stein, al contrario, essa si configura originariamente sul terreno di una teoria della conoscenza come risposta al problema del dubbio metodico. Possiamo affermare, in definitiva, che Scheler intende la riduzione fenomenologica sostanzialmente come "riduzione eidetica", come un metodo per conquistare una visione immediata delle essenze; egli non fa alcun riferimento specifico al terreno della soggettività pura e non sembra considerare in maniera adeguata il momento specificamente trascendentale della riduzione, che dovrebbe permettere l'accesso ad essa.

Prendendo spunto da queste considerazioni, dobbiamo ora esaminare quei passi del *Problema dell'empatia* in cui Edith Stein si misura esplicitamente con le analisi scheleriane: in particolare faremo riferimento al paragrafo sesto della seconda parte, che ella dedica programmaticamente al "confronto con la teoria di Scheler sull'afferramento della coscienza estranea". Per lo più i toni di questo confronto sono critici. La brevissima ricostruzione che abbiamo svolto sul diverso modo in cui i due autori interpretarono la riduzione fenomenologica ci aiuterà ad individuare il nucleo teoretico di tale critica ed a cogliere i suoi risvolti.

Al centro del confronto sta il problema dell'afferramento della coscienza estranea. Tale afferramento avviene, secondo la Stein, nel vissuto dell'empatia, che ella ha descritto già nelle sue caratteristiche essenziali: si tratta di un vissuto *sui generis*, *originario* dal lato dell'atto, in quanto è il soggetto empatizzante che compie l'afferramento della coscienza estranea, ma *non-originario* dal lato del contenuto (non *originariamente offerente*), poiché il vissuto empatizzato si dà come scaturente originariamente dall'io estraneo, non da quello del soggetto che compie il vissuto empatico. In altre parole, l'empatia non elimina affatto la distinzione tra i soggetti in relazione, anzi la conserva e la presuppone.

Il vissuto empatico, secondo le analisi steiniane, presenta sempre un certo grado di mediatezza: alcuni livelli di costituzione dell'io estraneo, infatti, come il punto zero d'orientamento altrui e l'immagine del mondo che vi è legata, appaiono solo come modificazioni dei corrispettivi livelli propri in un passaggio analogante (non sembra valere lo stesso per altri strati costitutivi dell'io estraneo, come quello psichico dei sentimenti, che si danno attraverso l'espressione altrui nell'immediatezza del rapporto simbolico)¹⁶. Ora Scheler – scrive la Stein – metterebbe in discussione proprio questa mediatezza dell'esperienza dell'estraneo e la permanenza della distinzione tra i soggetti, teorizzando un "flusso indifferenziato di esperienza vissuta" che precederebbe tale distinzione:

Secondo Scheler l'io estraneo viene percepito interiormente [*innerlich wahrgenommen*] con la sua esperienza vissuta, così come è percepito l'io proprio (non siamo tenuti ad entrare qui nella sua polemica con la teoria dell'empatia, dato che essa non è diretta contro ciò che noi chiamiamo empatia). Originariamente sussiste un "flusso indifferenziato di esperienza vissuta" da cui solo un po' per volta fuoriescono, cristallizzandosi, i vissuti "propri" e quelli "estranei". A titolo di esempio si adduce il fatto che noi siamo in grado di vivere un pensiero come proprio, come estraneo oppure come nessuno dei due; [...] e ancora che in un primo tempo viviamo i nostri propri vissuti molto meno di quanto non viviamo quelli derivanti dal nostro ambiente¹⁷.

Tutti i nodi della teoria scheleriana vengono esaminati dalla Stein. Innanzitutto al fenomenologo viene rimproverato di non aver sufficientemente chiarito il concetto di *percezione interna*. Egli sostiene, infatti, che anche l'io estraneo sia percepito internamente, come accade per l'io proprio; ma cosa bisognerebbe intendere, in tale caso, con percezione interna? La Stein non esplicita qui direttamente la sua posizione (per lei, come per Husserl, solamente i vissuti propri si danno nella modalità della percezione interna): ella rileva semplicemente una confusione nel metodo adottato da Scheler per distinguere i diversi tipi di percezione. Egli non chiarirebbe sufficientemente, infatti, come si tratti di rintracciare una differenza eidetica della datità e non di individuare tipi differenti di oggetti (lo psichico e il fisico) a cui poi dovrebbe corrispondere anche, secondo una legge eidetica, una diverso tipo di datità. In questa circostanza Edith Stein sembra aver presente soprattutto il testo scheleriano sugli *Idoli dell'autoconoscenza*¹⁸; se riferiamo questa critica, tuttavia, ad alcuni passaggi del lavoro sulla *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia dell'amore e dell'odio*, in cui viene descritta più chiaramente l'essenza della percezione interna, possiamo constatare la sua coerenza e la effettiva distanza tra le due posizioni: Scheler, infatti, afferma lì che "la percezione interna appartiene essenzialmente alla concezione dello psichico, ma è qui del tutto indifferente il fatto che il percipiente percepisca se stesso o un altro"¹⁹.

Il concetto contro cui è rivolta principalmente la critica di Edith Stein, però, è quello del *flusso indifferenziato di esperienza vissuta*. L'essenza di questo flusso viene esposta con chiarezza nello studio sulla *Fenomenologia e la teoria dei sentimenti di simpatia dell'amore e dell'odio*:

si dà anche il caso che un'esperienza sia semplicemente "data", *senza che la si debba dare anche come propria o come esperienza di altri* – come avviene sempre, ad esempio, quando noi in un primo momento siamo incerti se sia questo o quell'altro il caso. Ma è questo momento della "datità" che costituisce il comune punto di partenza per lo sviluppo della graduale, ma sempre più determinata assegnazione a noi stessi e agli altri del materiale esperienziale "dato" in questo modo. [...] Si tratta piuttosto di un flusso di esperienze, *indifferente per rispetto all'io-tu*, che "in un primo tempo" scorre e mantiene di fatto indivisi e commisti l'un nell'altro il proprio e l'estraneo. E in questo flusso si formano, solo gradualmente, vortici più precisamente configurati, che lentamente attraggono nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo vengono associati successivamente e assai gradualmente diversi individui²⁰.

Si darebbero originariamente, secondo quanto scrive Scheler, dei vissuti che non possiedono alcun riferimento all'io proprio né all'io estraneo, che solo gradualmente sarebbero assegnati a noi stessi o agli altri. In un primo tempo tali vissuti scorrerebbero in un flusso indifferente rispetto all'io-tu.

Quella del flusso indifferenziato è però, secondo Edith Stein, una rappresentazione assolutamente ineffettuabile: “infatti ogni vissuto, checché se ne dica, è essenzialmente il vissuto di un io ed ogni vissuto da un punto di vista fenomenico è, in modo assoluto, inscindibile dall'io”²¹. Perché ai due autori non si dà in visione intuitiva lo stesso fenomeno? Qual è la radice di questo contrasto? Edith Stein, proseguendo nella sua analisi della teoria scheleriana, enuncia così il nucleo della sua critica, mirando dritta al cuore del problema: “è solo per il fatto che Scheler non conosce l'io puro [c. n.] –e quando dice “io,, intende sempre “individuo,, psichico– che egli può parlare di un'esperienza vissuta antecedente alla costituzione degli “ii,,. Ovviamente non gli riesce di mostrare una tale esperienza vissuta priva di io. Tutti i casi che egli porta presuppongono tanto l'io proprio quanto l'io estraneo e non valgono affatto come riprova della sua teoria”²². È impossibile, sostiene la Stein, che si dia un vissuto non appartenente ad un io; se Scheler può parlare di un'esperienza vissuta antecedente alla costituzione dei singoli “ii” è solo perché ignora il concetto di io puro. Quando egli parla di “io” dunque, si riferisce sempre all'individuo psichico, cioè ad un soggetto psichico sostanziale, fornito di determinate qualità; mai però egli afferra il livello dell'io puro, cioè dell'io purificato dall'operazione della riduzione trascendentale, niente altro che il “soggetto dell'esperienza vissuta che vive nell'esperienza vissuta”²³. L'io puro propriamente, scrive la Stein in sostanziale accordo con Husserl, è il soggetto “privo di qualità e non altrimenti descrivibile [unbeschreibliches qualitätsloses Subjekt]”²⁴; questo io innanzitutto “è “se stesso,, e non un altro [“es selbst” ist und kein anderes]”²⁵, e tale ipseità [Selbstheit] costituisce la base dell'individualità empirica e di ogni processo di individualizzazione. È evidente l'incompatibilità di questa concezione con la teoria scheleriana del flusso indifferenziato di esperienza vissuta. Ciò che impedisce a Scheler di giungere alla nozione di io puro, secondo il punto di vista della Stein, è la mancanza di rigore nell'applicare la riduzione trascendentale. Se egli intende con “io” un soggetto sostanziale individuale fornito di determinate qualità, si muove ancora su un terreno non completamente ridotto: non ha ancora messo fuori circuito la posizione d'esistenza di un soggetto empirico che ha un nome, una posizione sociale, delle qualità reali, del quale si può dubitare che esista veramente poiché appartiene alla sfera degli oggetti trascendenti. La critica steiniana, sebbene assai sintetica, coglie il cuore della teoria scheleriana sull'afferramento della coscienza estranea e ci aiuta a scoprire le differenze esistenti tra tale concezione e quella dell'autrice, molto vicina alla posizione “trascendentalista” husserliana.

Abbiamo esaminato, partendo da alcune analisi del *Problema dell'empatia*, i punti fondamentali della critica di Edith Stein a Scheler: una comprensione inadeguata della riduzione fenomenologica impedirebbe a Scheler di attingere al soggetto trascendentale o io puro. Le considerazioni che abbiamo svolte ci offrono una chiave per interpretare le analisi scheleriane e steiniane sui vissuti intersoggettivi e comprenderne le numerose divergenze.

L'interprete che, sfogliando le pagine del *Problema dell'empatia*, si sentisse sollecitato a svolgere un'analisi comparativa dei vissuti intersoggettivi descritti qui con quelli che Scheler analizza nella *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia*, si troverebbe con due mappe concettuali assai difficili da sovrapporre. I due autori, infatti, utilizzano una terminologia molto simile, ma descrivono atti differenti. Confronteremo qui brevemente le loro considerazioni riguardo tre generi fondamentali di vissuti, l'empatia (*Einfühlung*), il co-sentire (*mitfühlen*) e l'unipatia (*Einsfühlung*).

Per Edith Stein il vissuto dell'empatia è senz'altro il più rilevante, dal punto di vista fenomenologico, tra i vissuti intersoggettivi. È nell'empatia che giunge a datità per noi l'io estraneo, ed è solo sul fondamento di tale datità che sono possibili il co-sentire e unipatia. L'empatia, inoltre, ha un ruolo importante nella costituzione dell'individuo psicofisico proprio, anche se tale contributo ha carattere di necessità solo per quanto riguarda il livello del corpo (*Körper*)²⁶: più precisamente, nell'empatia reiterata (quando colgo l'altro che empatizza dei miei vissuti) guadagno per la prima volta la piena costituzione di me stesso come individuo psicofisico, cioè come individuo costitutivamente fondato sul corpo.

Scheler, al contrario, non riconosce al vissuto dell'*Einfühlung* tale ruolo di preminenza, anzi critica, nel suo lavoro sui sentimenti della simpatia, tutte le precedenti teorie dell'empatia. Anche Edith Stein avrebbe condiviso buona parte di tali critiche, poiché esse sono rivolte contro le teorie cosiddette dell'"empatia proiettiva" (in particolare quella di Lipps) e non contro ciò che ella chiama empatia²⁷. L'empatia steiniana corrisponderebbe invece al vissuto che Scheler chiama *post-sentire* (*Nachfühlen*): la stessa autrice afferma, in una nota della tesi dottorale, la possibilità di stabilire tale corrispondenza²⁸. Tenendo fermo questo accostamento, è possibile individuare una delle divergenze più significative tra le analisi di Scheler e quelle della Stein. Il post-sentire, afferma il fenomenologo, deve essere distinto dalla autentica simpatia poiché è un vissuto che resta nella sfera del comportamento *conoscitivo* del soggetto, e non ha alcuna rilevanza *morale*, a differenza del *mitfühlen* (simpatia o co-sentire). Nel post-sentire vengo solamente a conoscenza dell'esperienza vissuta di un altro: posso sapere così che l'altro sta vivendo un dolore, ma allo stesso tempo non provare alcuna compassione per lui. Lo storico, il romanziere o l'artista drammatico, ad esempio, devono possedere in ampia misura il dono del post-sentire per comprendere la vita emotiva dei personaggi che studiano o rappresentano, ma non hanno alcun bisogno di provare simpatia per essi. L'autentica simpatia, al contrario, sostiene Scheler, non appartiene alla categoria degli atti conoscitivi, ma ha una rilevanza morale propria: con-patire è patire per il dolore dell'altro, in "reazione alla realtà del dolore altrui"²⁹. È chiaro, scrive l'autore, che "ogni genere di con-gioia [*Mitfreude*] o di compassione [*Mitleid*] presuppone una qualche forma di sapere circa i fatti dell'esperienza altrui. [...] Non è solo attraverso la compassione che diventa per me un dato di fatto il dolore altrui, ma questo dolore deve essere dato già in una qualche forma perché io, volgendomi ad esso, possa con-patire"³⁰. Le funzioni del capire ciò che l'altro prova e del compatire, tuttavia, "si devono [...] distinguere nettamente l'una dall'altra"³¹. Nell'economia delle analisi scheleriane, dunque, la

simpatia (o co-sentire) ha un ruolo centrale, poiché essa possiede, insieme al sentimento, dell'amore una rilevanza morale. Non accade lo stesso nella trattazione della Stein, all'interno della quale l'interesse conoscitivo prevale su quello morale: la preoccupazione principale dell'autrice sembra essere quella di mostrare come il co-sentire possa aver luogo solamente sulla base di una presentificazione empatica. Secondo l'autrice si ha il fenomeno del co-sentire quando, ad esempio, "accanto alla gioia originaria per la notizia dell'avvenimento che mi fa gioire, continua a persistere l'empatia –cioè il coglimento della gioia dell'altro– e se, oltre a ciò, l'avvenimento è conosciuto come piacevole per lui"³². L'analisi steiniana del co-sentire è abbastanza simile a quella scheleriana, ma l'enfasi che i due autori mettono in essa è molto differente. La Stein sembra considerare il co-sentire, in definitiva, come un caso particolare di empatia.

Un discorso analogo vale anche riguardo al vissuto dell'unipatia. Nel *Problema dell'empatia* l'*Einsfühlung* viene, per un lato, distinta dal fenomeno inautentico, teorizzato da Lipps, della identificazione tra io proprio ed io estraneo che avverrebbe nel processo empatico. Tale descrizione è palesemente falsa, commenta la Stein, poiché i due soggetti conservano sempre la loro distinzione e non diventano mai un unico io, ma solo stanno l'uno "presso" (*bei*) l'altro. Dall'altro lato l'autrice, nel descrivere il fenomeno autentico dell'unipatia, tende a ricondurlo all'originaria datità dell'estraneo che si ha nel fenomeno dell'empatia:

72

Un'edizione straordinaria dà notizia che una fortezza è capitolata. La notizia suscita in coloro che l'hanno appresa un sentimento d'entusiasmo, di gioia, d'esultanza. Tutti provano "lo stesso" sentimento. Sono qui crollate le barriere che separano un io dall'altro? [...] Nient'affatto! Io provo la mia gioia e colgo, empatizzando, quella dell'altro e vedo che la gioia è sempre la stessa. Mentre vedo questo, sembra [*scheint*] sparire quel carattere di non-originarietà della gioia estranea, e che poco a poco essa, del tutto analoga ad un fantasma, si copra con la mia gioia che provo in maniera viva ed in carne ed ossa. [...] Ciò che gli altri sentono lo ho ora intuitivamente davanti a me, assume un corpo proprio e vive attraverso il mio sentire; inoltre dall'"io" e dal "tu" emerge ora il "noi" in guisa di un soggetto di grado più elevato. [...] Ma "io", "tu", e "lui" vengono conservati nel "noi", e il soggetto dell'unipatia non è un "io" ma un "noi". E noi esperiamo gli altri non attraverso l'unipatia, bensì attraverso l'empatia, e questa rende possibile tanto l'unipatia quanto l'arricchimento della propria esperienza vissuta³³.

L'attuazione dell'unipatia appare qui legata al verificarsi di circostanze del tutto particolari: di fronte ad un medesimo avvenimento io e gli altri soggetti che lo hanno appreso proviamo *uno* stesso sentimento. Ciò in virtù del fatto che l'oggetto e la specie di tale sentimento sono le medesime. Ma non sono sparite affatto le barriere che separano i soggetti: *sembra* (*scheint*) che si attui un coprimonto perfetto tra la mia gioia e quella degli altri e che quest'ultima perda il suo carattere di non-originarietà; ma in realtà posso avere questa gioia "intuitivamente davanti a me" solamente per il fatto che io la vivo in maniera originaria, ed essa assume un corpo proprio grazie al mio avere un corpo proprio. Ciò che si verifica non è un'identificazione di soggetti singoli, prima separati,

ma la costituzione di un soggetto di grado più elevato come il “noi”. Appare comunque chiaro che questa particolare formazione soggettiva non elimina, anzi presuppone i singoli soggetti e la loro separazione, come anche il vissuto dell'unipatia presuppone la gioia originaria e il coglimento empatico della gioia dell'altro. Anche l'unipatia, come il co-sentire, appare quindi, in definitiva, fondata sull'empatia.

Altro intende Scheler quando parla dell'unipatia. Egli definisce questo vissuto come una *identificazione* del proprio io con l'io dell'altro (o viceversa, nel caso dell'unipatia eteropatica), la quale è tanto involontaria quanto inconscia. Casi di autentica unipatia si riscontrano, secondo l'autore, nel pensiero e nel sentimento dei popoli che vivono nello stato di natura, nelle cerimonie degli antichi misteri religiosi, nella vita psichica infantile, nelle componenti istintive dell'amore materno e nell'amore sessuale. Questa identificazione non si compie nella sfera fisica né propriamente in quella psichica, ma può avvenire soltanto in quell'ambito che Scheler chiama *livello vitale*, cioè “in quel settore mediano [*Zwischenreich*] della costituzione della nostra essenza umana che io, distinguendolo nettamente dallo spirito personale e dal corpo materiale, ho chiamato la ‘coscienza vitale’ [*Vitalbewubtsein*]” (come correlato coscienziale sovra- e subcosciente dei processi vitali organici oggettivi)³⁴. Le analisi di Edith Stein non contemplano un livello essenzialmente vitale nella costituzione dell'individuo. Ella tende piuttosto ad interpretare i fenomeni vitali (i sentimenti comuni, ad esempio) come fenomeni psichici; in particolare non ammette che vi sia un'esperienza vissuta della vita di carattere non psichico³⁵ (ad esempio, un'esperienza vissuta della vita nella sua ascesa e nella sua discesa), come Scheler affermava nel suo *Versuche einer Philosophie des Lebens*³⁶.

Possiamo comprendere pienamente il peso di queste osservazioni se consideriamo l'importanza del ruolo che svolge la sfera vitale nelle analisi scheleriane sulla fenomenologia del sentimento della simpatia, importanza che crebbe nella seconda edizione del 1923³⁷. Così come i flussi di coscienza degli individui singoli hanno origine in un flusso iniziale di esperienza vissuta indifferente rispetto all'io-tu, l'unipatia rende possibile, secondo le leggi di fondazione della simpatia, tanto il post-sentire quanto la compassione o co-sentire. Tale fondazione riguarda l'ordine atemporale delle funzioni come l'ordine genetico (filo- ed ontogenetico): “è quindi una legge fondamentale di ogni evoluzione del sentimento, sia dal bambino all'adulto, sia dall'animale all'uomo, sia dal primitivo al civilizzato, il fatto che nello stadio di sottosviluppo troviamo ancora l'unipatia, mentre negli stadi più evoluti troviamo il post-sentire”³⁸. Vi è quindi, nelle analisi di Scheler, un momento di fusione unipatica che fonda il successivo differenziarsi dei soggetti. Per Edith Stein, al contrario, come abbiamo visto, non può esservi coscienza né vissuto senza l'io puro e la sua originaria ipseità; è possibile parlare di un processo di individualizzazione solo in relazione agli individui empirici.

La comparazione che abbiamo svolto ci sembra confermare l'ipotesi iniziale: all'origine delle divergenze riscontrate nell'analisi dei vissuti intersoggettivi sta una maniera differente di tematizzare la soggettività, in conseguenza del modo in cui la Stein e Scheler interpretano la riduzione fenomenologica.

2. Le analisi sulla persona

Nella sua autobiografia Edith Stein afferma di essersi ispirata alle analisi di Scheler per la quarta parte del *Problema dell'empatia*, dedicata al problema della comprensione delle persone spirituali; ella confessa anche, in una lettera ad Ingarden, che questa sezione è "la sola che abbia svolto con amore"³⁹.

L'interesse per il tema della persona, indubbiamente, è una costante di tutta la produzione steiniana; è anche evidente l'influenza scheleriana in questa sezione delle analisi dell'autrice, come tenderemo di mostrare. Nelle opere successive Edith Stein rielaborerà queste influenze in maniera più funzionale alla sua visione, ed esse diventeranno meno riconoscibili e più difficili da valutare; infine, a partire dalla metà degli anni '20, sarà principalmente il pensiero di Tommaso d'Aquino ad ispirare il pensiero dell'autrice.

Secondo le analisi del *Problema dell'empatia*, la persona non può costituirsi negli atti teoretici, poiché essi si svolgono sulla superficie dell'io; al contrario i vissuti del sentire, nei quali è intenzionato il valore, portano contemporaneamente a scoprimento livelli di profondità dell'io. Con ciò è detto anche che tale io disvelantesi non è l'io puro, il quale è privo di qualsiasi profondità, ma l'io personale. Viene instaurata così una precisa corrispondenza tra valori (*Werte*), che appaiono ordinati secondo una precisa gerarchia, sentimenti assiologici (*Wertgefühle*) che intenzionano tali valori e strati dell'io personale che vengono disvelati nei sentimenti assiologici, la quale rende possibile la costituzione e la comprensione della persona:

Qui si dischiudono dei rapporti essenziali tra la gerarchia dei valori [*Rangordnung der Werte*], l'ordinamento in profondità dei sentimenti assiologici [*Tiefenordnung der Wertgefühle*] e le stratificazioni della persona [*Schichtenordnung der Person*] che si rivelano in essi. Per cui ogni passo avanti nel regno dei valori è simultaneamente una conquista nel regno della propria personalità. Questa correlazione rende possibile una legalità razionale dei sentimenti [*Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle*], il loro ancoraggio nell'io e una decisione in quest'ambito tra ciò che è "giusto" o "sbagliato"⁴⁰.

Riecheggia chiaramente in questi passaggi la teoria dei valori scheleriana del *Formalismo nell'etica*. Del resto la Stein, in nota, rimanda esplicitamente il lettore al *Formalismo* per ciò che riguarda il problema della gerarchia dei valori, concetto che ella inserisce senza alcuna riserva critica nel tessuto della sua argomentazione⁴¹. Più distante appare invece la posizione dell'autrice da quella di Husserl, se confrontiamo questi passaggi del *Problema dell'empatia* con le pagine della terza sezione delle *Idee II*, dedicata alla costituzione del mondo spirituale. Se volessimo abbozzare, in poche righe, un confronto schematico tra le due posizioni (ricordiamo che la Stein conosceva queste analisi husserliane dai seminari del 1913 su "Natura e spirito") dovremmo dire che la Stein, descrivendo la persona come un ricettacolo di valori, costituita sulla base esclusiva dei vissuti del sentire assiologico, si spinge oltre la posizione di Husserl, che pure riconosce agli atti valutativi un ruolo fondamentale nella costituzione dell'io personale⁴². Non sembra che Husserl arrivi esplicitamente

a stabilire una relazione esclusiva tra la costituzione della persona e il sentire assiologico; a rigore non è possibile riscontrare neppure nell'opera del fenomenologo il concetto di "profondità" della persona così come è concepito dalla Stein e da Scheler.

Senz'altro, quindi, possiamo affermare che le analisi scheleriane sulla persona hanno influenzato la trattazione steiniana in questa ultima parte del *Problema dell'empatia*. È chiaro che, se vogliamo valutare il peso di queste considerazioni sulla persona nel contesto generale della fenomenologia dei due autori, dobbiamo tenere conto del sostrato assai differente sul quale esse si sviluppano. Scheler elabora negli anni un'ampia ed originale teoria fenomenologica della persona. Teoreticamente, il concetto di persona diviene la chiave della sua riflessione antropologica: è a partire da essa che si può comprendere come sia possibile, al livello essenziale, l'unità di atti eideticamente differenti. La persona individuale è l'agente unitario cui appartiene il compimento di tali atti, è "l'unità dell'esperire vissuto immediatamente convissuta"⁴³ che precede e fonda, come tale, la stessa concretezza degli atti; la medesimezza (*Dasselbige*) della persona, inoltre, secondo Scheler, "è un'idea che in nessun modo è fondata sull'io"⁴⁴, piuttosto un carattere essenziale che le appartiene nella misura in cui essa si costituisce nel processo di sviluppo dell'individuo verso la piena maturità (*Mündigkeit*). Questo processo di "personalizzazione" è anche ciò che conferisce consistenza individuale agli "li" e che fonda l'individualizzazione dei flussi di coscienza, man mano che si impara a distinguere i vissuti propri da quelli estranei, come avevamo osservato a proposito della teoria del "flusso indifferenziato di esperienza vissuta".

Edith Stein non poteva condividere tali presupposti delle analisi di Scheler: nei suoi primi scritti, più marcatamente fenomenologici, ella seguì con maggiore fedeltà l'impostazione di Husserl, guadagnando l'io puro come polo soggettivo della coscienza ridotta. L'ipseità (*Selbtheit*) dell'io puro è posta così a fondamento dell'individualità del soggetto empirico. La trattazione della persona steiniana, pur così vicina per molti aspetti a quella di Scheler, risente necessariamente dei differenti presupposti della ricerca. Anche nel *Problema dell'empatia* accade, al livello personale o meglio spirituale, una sintesi dei vissuti dell'io; anche qui viene descritto un processo di "personalizzazione": tale sintesi e tale personalizzazione, tuttavia, appaiono fondate e costituite sulla originaria ipseità del soggetto trascendentale.

Quando Edith Stein, in seguito allo studio di Tommaso d'Aquino e della scolastica, tornerà a parlare della persona nelle opere dei primi anni '30, ella tenterà di riadattare a tale scopo i concetti della filosofia aristotelico-tomistica, in particolare quello di sostanza, e riprenderà la definizione di persona data da Boezio (*rationalis naturae individua substantia*). Quest'evoluzione allontanerà ulteriormente il pensiero dell'autrice da quello di Scheler, che aveva criticato in più di un'occasione il sostanzialismo della filosofia scolastica, e aveva cercato di sviluppare una antropologia partendo dall'atto personale e dalla persona come centro di atti, in alternativa alle difficoltà della posizione tradizionale, in cui egli vedeva il rischio di una reificazione dell'essere umano.

¹ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buckdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917, rist. da Kaffke, München 1980; ed. it. *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998².

² Per una ricostruzione storica di queste vicende cfr. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement. A historical introduction. Third edition, revised and enlarged*, M. Nijhoff, The Hague 1982; cfr. anche il testo autobiografico E. STEIN *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend, Edith Steins Werke, Band VII* (d'ora in poi ESW, VII); ed. it. *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Città Nuova Editrice, Roma 1999³.

³ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in *Gesammelte Werke, Band II* (d'ora in poi GW, II) Franke, Bern 1966⁴; ed. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

⁴ M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hab*, Halle, Niemeyer 1913; seconda edizione, notevolmente riveduta e ampliata, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen 1923 (ora in GW, VII, Franke, Bern 1973); ed. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova Editrice, Roma 1980.

⁵ Cfr. E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea...*, cit., pag. 237.

⁶ Ivi, pag. 236.

⁷ Ibidem.

⁸ E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea...*, cit., pag. 360.

⁹ Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 104 [31].

¹⁰ Poniamo l'accento, in questa ricostruzione del pensiero della Stein, sul momento trascendentale della riduzione fenomenologica per esigenze teoretiche e per evidenziare lo specifico della posizione dell'autrice rispetto a quella di Scheler, il quale, come vedremo, interpreterà la riduzione sostanzialmente come metodo per attingere alla conoscenza delle essenze. Precisiamo sin d'ora, però, che, nonostante le differenze, non si tratta qui di una contrapposizione radicale: nel *Problema dell'empatia* anche Edith Stein accenna anche al momento eidetico della riduzione (cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 68-69 [2]: «Ora, non si tratta di cogliere tali fenomeni come singoli fenomeni [...] bensì di penetrare nella loro essenza»). Vedremo pure come Scheler, in una prima fase, non si dichiarasse esplicitamente molto distante dalle posizioni steiniane e husserliane (cfr. sotto).

¹¹ E. STEIN, *Il Problema dell'empatia*, cit., pag. 68 [2].

¹² Per questa ricostruzione ci siamo appoggiati a G. FERRETTI, *Max Scheler*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1972.

¹³ M. SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in GW, X, *Schrifte aus dem Nachlab, Band 1, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, a cura di Maria Scheler, Franke, Bern – München 1986⁵.

¹⁴ M. SCHELER, *Von Wesen der Philosophie*, in *Vom Ewigen in Menschen*, GW, V, Franke, Bern – München 1968⁶; ed. it. *L'eterno nell'uomo*, Edizioni Logos, Roma 1991.

¹⁵ M. SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, cit., pag. 394.

¹⁶ A nostro giudizio, la complessa questione della compresenza di mediatezza e immediatezza nell'esperienza dell'estraneo in *Zum Problem der Einfühlung* è da comprendere sulla base della distinzione dei livelli costitutivi della soggettività: nella misura in cui è lo psichico estraneo ad essere empatizzato, questo sembra potersi darsi in maniera diretta, come è evidente nella descrizione del fenomeno dell'espressione altrui; nella misura in cui è il soggetto trascendentale estraneo ad essere empatizzato, invece, questo propriamente non si dà alla coscienza ma viene costituito in analogia al mio io. La critica steiniana a Scheler, come vedremo, può essere letta in questo senso: Scheler può parlare di una immediata coglibilità dei vissuti estranei proprio perché ignora il concetto di io puro. Per valutare la posizione complessiva di Scheler, tuttavia, è necessario inserire questa teoria del flusso indifferenziato nel più ampio quadro delle sue analisi sulla persona ed operare anche qui una distinzione di livelli: mentre al livello della coscienza vitale si dà l'esperienza dell'unipatia e sussiste originariamente una fusione delle coscienze in un flusso indifferenziato rispetto all'io-tu, così come è possibile un accesso immediato allo psichico estraneo, la sfera per-

sonale altrui è accessibile solo nella misura in cui l'altro decide di rivelarla e il nucleo personale individuale è, per essenza, inconoscibile.

¹⁷ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 104 [31].

¹⁸ M. SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *Vom Umsturz der Werte*, GW, III, Franke, Bern – München 1972.

¹⁹ M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pag. 345 (dove non indichiamo diversamente, il passo citato è rimasto invariato rispetto alla *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia dell'amore e dell'odio*).

²⁰ M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pag. 346-347.

²¹ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, pag. 105 [31].

²² Ivi, pag. 105 [31-32].

²³ Ivi, pag. 106 [32].

²⁴ Ivi, pag. 120 [41].

²⁵ Ibidem.

²⁶ Per quanto riguarda il ruolo dell'empatia nella costituzione del livello psichico dell'individuo proprio, essa è importante come correttivo per i possibili inganni della percezione, ma non è necessaria, poiché io ho accesso diretto alla sfera dei miei vissuti psichici nella percezione interna (cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 192 [101]).

²⁷ A conferma di quanto sosteniamo può essere portato un passo di *Essenza e forme della simpatia* in cui Scheler cita le analisi di Edith Stein a sostegno della sua critica contro le teorie dell'empatia proiettiva, segno che egli stesso comprendeva la differenza esistente tra le due posizioni (cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pag. 54, nota 4 [aggiunta rispetto alla prima edizione]). Anche Edith Stein, d'altra parte, nel *Problema dell'empatia*, critica esplicitamente la teoria di Lipps, ed appare cosciente del fatto che le obiezioni di Scheler non riguardano in alcun modo le sue formulazioni (cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 104 [30]).

²⁸ Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 84 [14], nota 8.

²⁹ M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pag. 60.

³⁰ Ivi, pag. 52.

³¹ Ivi, pag. 60.

³² E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 84 [14].

³³ Ivi, pagg. 88-89 [17-18].

³⁴ M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pag. 87 (aggiunto rispetto alla prima edizione).

³⁵ Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 166 [78-79]: «Non esiste un'esperienza vista individuale non psichica [...] così come non si può separare l'anima dalla vita».

³⁶ Cfr. M. SCHELER, *Versuch einer Philosophie des Lebens*, in *GWX, Schriften aus dem Nachlab, Band 1, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, a cura di Maria Scheler, Franke, Bern – München 1986².

³⁷ Nell'edizione del 1923 Scheler aggiunse al suo lavoro sulla simpatia, oltre ai primi due capitoli della parte C, l'analisi del vissuto unipatico contenuta nel punto 4 del capitolo II nella parte A e la trattazione sulle leggi di fondazione della simpatia al capitolo VI della stessa parte.

³⁸ Ivi, pag. 167.

³⁹ Cfr. E. STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, ESW XIV, Herder, Freiburg 1991; ed. it. *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, pag. 57.

⁴⁰ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pag. 208 [113].

⁴¹ Cfr. Ivi, pag. 208 [113], nota 13.

⁴² Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch*, Husserliana IV, M. Nijhoff, The Hague 1952 (ed. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, libro II*, Einaudi, Torino 1965), par. 50.

⁴³ M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica*, cit., pag. 458.

⁴⁴ Ivi, pag. 108, nota 36.

⁴⁵ G. Ferretti mostra come l'“attualismo” scheleriano si evolva progressivamente e come si vada attenuando l'opposizione del pensatore al concetto di sostanza, sebbene egli non giunga a radicare ontologicamente tali sue posizioni (cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler. vol. 1. Fenomenologia e antropologia personalistica*, cit., pag. 170 e ss.). Ci sembra che la Stein e Scheler compiano qui, per molti aspetti, un percorso inverso: Scheler giunge ad attribuire una certa sostanzialità al nucleo personale individuale sulla scorta di alcune difficoltà che potevano presentarsi sul terreno dell'im-

postazione “attualistica” (in particolare riguardo l’individuazione della persona); la Stein, invece, a partire dalla definizione boeziana della persona come “*rationalis naturae individua substantia*”, si interroga, in *Essere finito ed essere eterno*, sugli attributi di tale sostanza e sull’apertura estatica propria delle persone spirituali.