Essays – *peer-reviewed* Encyclopaideia – Journal of Phenomenology and Education. Vol.30 n.74 (2026)
https://doi.org/10.60923/issn.1825-8670/23679 ISSN 1825-8670

L'autenticità: un percorso all'interno della fenomenologia di Heidegger, Sartre e Stein

Tommaso Mapelli*

Università degli Studi di Parma (Italy)

Ricevuto: 19 dicembre 2025 – Accettato: 12 marzo 2026 – Pubblicato: 9 giugno 2026

Authenticity: A Journey Through the Phenomenology of Heidegger, Sartre, and Stein

This article aims to show how phenomenology can offer a significant contribution to the question of authenticity. The argument unfolds in five sections: the first introduces the topic; the second examines the Heideggerian perspective, highlighting the role of anticipating death in the process of individuation; the third analyzes Sartre's position, focusing on the distancing from the intersubjective expectations; the fourth explores Stein's approach, which directs the analysis toward the individual's concrete possibilities rather than the conditions enabling their emergence; finally, the fifth outlines an educational proposal consistent with the results achieved.

L'articolo intende mostrare come la fenomenologia possa offrire un contributo significativo alla questione dell'autenticità. L'argomentazione si sviluppa in cinque sezioni: la prima introduce il tema; la seconda esamina la prospettiva heideggeriana, evidenziando il ruolo dell'anticipazione della morte nel processo di individuazione; la terza analizza la posizione di Sartre, soffermandosi sul distanziamento dalle aspettative intersoggettive; la quarta approfondisce l'approccio di Stein, che orienta l'analisi verso le possibilità concrete dell'individuo anziché sulle condizioni che ne permettono l'emergere; infine, la quinta delinea una proposta educativa coerente con i risultati raggiunti.

Keywords: Authenticity; The They; Bad Faith; Uniqueness; Education.

* tommaso.mapelli@unipr.it

Copyright © 2026 Tommaso Mapelli

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY License
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

1. Introduzione

Il tema dell'autenticità occupa un posto rilevante tanto nel linguaggio comune quanto nella riflessione filosofica. Nel discorso quotidiano, essere autentici viene spesso associato all'idea di essere sé stessi, in un atteggiamento di spontanea sincerità contrapposto all'ipocrisia e al conformismo. Tuttavia, questa comprensione intuitiva, sebbene condivisibile, rischia di rimanere in superficie. La domanda filosofica che la questione dell'autenticità solleva, infatti, è più profonda: che cos'è questo Sé a cui dovremmo essere fedeli? Si tratta di un dato da scoprire o, piuttosto, di un compito da realizzare?

La posta in gioco di queste domande è alta, poiché riguarda la possibilità di comprendere se e in che modo la nostra esistenza possa sottrarsi alla deriva anonima del "si dice" e del "si fa" per assumere un carattere proprio. La filosofia trasforma così l'ideale comune di autenticità in un problema radicale, che non concerne una semplice coerenza interiore, ma la capacità di assumere la propria vita come un progetto singolare e responsabile.

Nel corso della storia della filosofia, già Søren Kierkegaard aveva evidenziato il nucleo essenziale di questa sfida. Per il filosofo danese, l'autenticità emerge quando l'individuo si ritrae dall'impersonalità della vita estetica e, attraversando l'angoscia della propria libertà, si orienta verso la dimensione dell'eterno, compiendo una scelta interiore che rende il Sé singolare e unico nel suo impegno assoluto.

Successivamente, la centralità del problema da lui sollevato ha trovato nel Novecento sviluppi più sistematici all'interno della fenomenologia. Proprio in questo orizzonte teorico prendono forma i contributi decisivi dei tre pensatori al centro della presente indagine: Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ed Edith Stein.

Per Heidegger, l'autenticità si manifesta nel rapporto con la morte, intesa non come semplice evento biologico, ma come la possibilità estrema che ogni individuo deve assumere. Questo confronto con il limite strappa la persona dalla dispersione anonima della vita quotidiana e la riconduce alla propria finitezza, rendendola responsabile della configurazione della propria esistenza.

Per giungere a questo confronto radicale con la morte, occorre però un movimento preliminare di liberazione. Qui l'analisi di Sartre diventa decisiva: per il filosofo francese, infatti, l'autenticità coincide con il rifiuto della malafede, cioè quel meccanismo di autoinganno attraverso cui cerchiamo rifugio nei ruoli e nelle aspettative sociali per sottrarci al peso della responsabilità. Solo liberandosi da queste imposizioni intersoggettive l'individuo può diventare veramente libero e aprirsi alla propria condizione finita.

Infine, il contributo originale di Stein si concentra su ciò che può orientare la libertà una volta che ci si è confrontati con la propria finitezza. Stein, infatti, introduce l'idea di un nucleo personale che caratterizza ogni individuo. La sua riflessione suggerisce che l'autenticità non è la mera proiezione di un Sé privo di essenza, ma la risposta a una vocazione interiore, cioè la realizzazione di possibilità che scaturiscono da una sorgente individuale. In tal modo, Stein offre un orientamento stabile all'esistenza, integrando la rivelazione del limite e l'assunzione della libertà con la scoperta di un contenuto positivo per la scelta autentica.

Ne risulta così un cammino unitario e progressivo: dalla rivelazione heideggeriana della finitezza grazie al limite della morte, si passa alla sua precondizione attraverso la liberazione sartriana dalle determinazioni sociali, per giungere infine alla scoperta steiniana di un nucleo personale che dà direzione concreta e positiva alla libertà. In questa prospettiva, l'autenticità non è un dato immediato, ma un compito articolato da realizzare, che in questa sede prende forma attraverso una sintesi originale che mette in dialogo queste tre voci fondamentali della fenomenologia.

La scelta di porre in dialogo questi tre autori è motivata dal fatto che, sebbene la letteratura recente offra studi specifici sull'autenticità per ciascuno di essi (Carman, 2005; Zheng, 2002; De Santis, 2021) e contributi di taglio comparativo (Poellner, 2014), non risultano a oggi indagini che ne esaminino la relazione sistematica. Inoltre, nonostante il pensiero di Stein sia già stato accostato all'ambito educativo (Vilanou Torrano, 2002; Culkin, 2016), manca ancora una proposta pedagogica fondata sul concetto di nucleo personale. Muovendo da tali lacune, il presente lavoro intende delineare un percorso critico attraverso le opere fondamentali dei tre filosofi sul tema dell'autenticità,[1] volto a far emergere infine la

1. Mentre per Heidegger e Sartre i riferimenti testuali sul tema dell'autenticità sono chiaramente individuabili nelle loro opere principali, rispettivamente *Essere e tempo* (Heidegger, 2005) e *L'essere e il nulla* (Sartre, 2014), per Stein la questione ap-

fecondità della prospettiva steiniana in ambito educativo.

2. Heidegger e la morte

Heidegger sviluppa una concezione della vita comune che mette in luce la sua impersonalità. Vivere con gli altri nella quotidianità significa infatti muoversi entro un orizzonte dominato da un sapere comune che appiattisce l'esperienza individuale. Per descrivere questa dimensione, Heidegger parla di Si (*Man*), evidenziando in questo modo l'anonimato dell'esistenza pubblica. Scrive:

> Ce la passiamo e ci divertiamo *come ci si diverte*; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte *come si vede e si giudica*. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" *come ci si tiene lontani*, troviamo "scandaloso" ciò *che si trova scandaloso*. Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità (Heidegger, 2005, p. 158).

Poiché il Si decreta il modo di essere, la vita quotidiana risulta segnata dall'inautenticità. Esso stabilisce infatti ciò che è rilevante per tutti, ma che in definitiva non appartiene a nessuno in particolare. Un esempio emblematico è la pubblicità, che secondo Heidegger "oscura tutto e spaccia ciò che risulta così dissimulato come notorio e accessibile a tutti" (Heidegger, 2005, p. 159). Priva di un "approfondimento delle cose" (ibidem) e dominata dall' "insensibilità a ogni discriminazione di livello e di purezza" (ibidem), la pubblicità è quindi accessibile a chiunque e, per questo stesso motivo, priva di identità.

In questa condizione, il rapporto con l'altro, mediato dal Si, allontana l'Esserci dalla propria essenza. Tuttavia, Heidegger avverte che "è a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono 'dato' a me 'stesso' " (Heidegger, 2005, p. 161). Pertanto, l'inautenticità non deve essere in alcun modo estirpata o dimenticata, in quanto costituisce il punto di partenza comune inevitabile.

Da questo scenario, appare evidente che l'autenticità emerge come l'esigenza di rompere con l'impersonalità che caratterizza la vita quotidiana per conquistare la propria unicità. Non a caso, "in Heidegger l'autenticità (*Eigentlichkeit*) è, in senso etimologico, la dimensione di ciò che è più proprio (*eigen*)" (Zhok, 2018, p. 263). Sorge allora l'interrogativo decisivo: come si fa a diventare autentici?

Se l'esistenza quotidiana è caratterizzata da ciò che riguarda tutti ma nessuno in particolare, la via d'uscita consiste nell'appropriarsi della dimensione più intima del Sé. Ciò richiede un confronto con la possibilità più radicale che ci appartiene in quanto viventi, ossia la nostra morte. L'essere-per-la-morte richiama infatti l'Esserci alla sua finitezza, strappandolo all'anonimato del Si per restituirlo alla singolarità delle sue possibilità. Questo confronto con la propria finitudine è un'esperienza intima e soggettiva, che per sua natura non può trovare spazio nella sfera pubblica.

Proprio per il suo carattere privato, essa si scontra con l'interpretazione che il senso comune dà della morte. Secondo quest'ultimo, infatti, la morte è ridotta a un evento come tanti, un fatto empirico che accade di continuo e che riguarda sempre gli altri, mai la singolarità del proprio esistere. Come osserva Heidegger:

> Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano "conosce" la morte come un evento che accade continuamente, come "caso di morte". Questo o quel conoscente, vicino o lontano, "muore". Degli sconosciuti "muoiono" ogni giorno e ogni ora. La "morte" è considerata un evento intramondano noto a tutti. Come tale essa rimane entro l'ambito di ciò che si incontra ogni giorno e che è caratterizzato dalla non-sorpresa. Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento (Heidegger, 2005, p. 303).

In questo quadro, la morte appare come qualcosa di certo ma differito, un avvenimento che prima o poi si presenterà, ma che per il momento "non è ancora presente e quindi non ci minaccia" (Heidegger,

pare più articolata. Sebbene il tema del nucleo personale attraversi l'intera sua produzione, infatti, si è scelto di focalizzare l'indagine esclusivamente su *Il problema dell'empatia* (Stein, 2009) per due ragioni fondamentali: da un lato perché è in quest'opera che il concetto trova la sua genesi teorica, rendendo imprescindibile il confronto con questa prima trattazione; dall'altro perché la natura prettamente fenomenologica di questa fase del pensiero di Stein garantisce una maggiore coerenza metodologica nel lavoro comparativo con le prospettive di Heidegger e Sartre.

2005, p. 303). Invece di essere vissuta come possibilità sempre imminente, quindi, essa è vissuta come un destino lontano e soprattutto comune. Heidegger osserva infatti: "Si sa della certezza della morte, ma non si 'è' autenticamente certi della propria" (ibid., p. 309).

In che modo, allora, è possibile assumere autenticamente la propria morte? Heidegger è categorico nel precisare che non si tratta in alcun modo di realizzarla, poiché un simile atto equivarrebbe al suicidio, cioè all'annientamento di quella stessa possibilità che, invece, si tratta proprio di mantenere in vita come *chance* per un'esistenza autentica. A questo proposito, egli scrive:

> In primo luogo, la morte, in quanto possibile, non è un possibile utilizzabile o una semplice-presenza, ma una possibilità d'essere dell'Esserci. Inoltre il prendersi cura della realizzazione d'un possibile siffatto equivarrebbe al suicidio. Ma con ciò l'Esserci sottrarrebbe a se stesso proprio la possibilità di assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte (Heidegger, 2005, p. 312).

Tuttavia, evitare la realizzazione effettiva non basta. Occorre prendere le distanze anche da un ulteriore fraintendimento fondamentale, cioè soffermarsi sul pensiero della morte per calcolarne il come e il quando. Un simile calcolo, infatti, la ridurrebbe a un oggetto determinato, snaturandone così il carattere di possibilità pura e indeterminata.

Ora che abbiamo compreso come non bisogna comportarsi, possiamo affermare in positivo che l'atteggiamento corretto consiste nel riuscire a sostare davanti alla morte come possibilità. Heidegger scrive infatti:

> Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se esso, comprendendo, deve dischiudere questa possibilità come tale, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti come possibilità, deve esser sviluppata come possibilità e in ogni comportamento verso di essa deve essere sopportata come possibilità (Heidegger, 2005, p. 313).

Poco dopo aggiunge: "l'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, rende possibile questa possibilità e la rende libera come tale" (ibid., p. 314). Il nucleo della questione risiede quindi più propriamente nell'anticipazione della morte come possibilità. È questo atto a svincolare l'Esserci dall'anonimato del Si, mettendolo nelle condizioni di progettarsi a partire da sé stesso e di vivere così autenticamente.

Tuttavia, è importante sottolineare che questa libertà dischiusa dall'esperienza della propria finitezza non si annuncia al soggetto come un terreno rassicurante, bensì come una condizione di spaesamento radicale. La tonalità emotiva che accompagna l'esperienza dell'anticipazione, infatti, è l'angoscia:

> La situazione emotiva che può tenere aperta la costante e assoluta minaccia incombente sul se-Stesso ed emergente dal più proprio e isolato essere dell'Esserci è l'angoscia. In essa l'Esserci si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito e ne dischiude in tal modo la possibilità estrema (Heidegger, 2005, p. 317).

È in questo spaesamento che l'angoscia, rivelando la possibilità della fine, compie un doppio movimento: da una parte getta l'Esserci di fronte all'assenza di un orientamento – in quanto la comprensione della morte del senso comune è stata abbandonata – e, dall'altra, apre le porte alla vertiginosa esperienza della decisione. Beninteso, una decisione che non può mai essere assoluta, poiché è sempre radicata in un determinato Si storico e culturale che fornisce le coordinate possibili per l'azione. Come sottolinea Heidegger infatti: "il decidersi non si sottrae alla 'realtà', ma scopre per la prima volta l'effettivamente possibile in modo tale da afferrare così com'esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si" (ibid., p. 356).

Di conseguenza, l'autenticità non equivale né a un isolamento ascetico dal mondo, né a un rifiuto delle relazioni con gli altri. Al contrario, essa rappresenta il tentativo di progettarsi all'interno del con-essere, appropriandosi attivamente delle "determinate possibilità effettive" (Heidegger, 2005, p. 356) offerte dal contesto storico. L'autenticità si qualifica dunque come la ricerca, insieme radicale e coraggiosa, di uno spazio singolare all'interno dell'orizzonte comune.

3. Sartre e la libertà

Nel pensiero di Sartre, la libertà ha un ruolo centrale. Mentre per Heidegger essa è principalmente connessa alla vita autentica, per Sartre diventa il vero fulcro della sua filosofia, acquisendo un'importanza analoga a quella che la temporalità ha per il filosofo tedesco. Se per Heidegger, infatti, la struttura fondamentale dell'Esserci è il tempo, per Sartre è la libertà a definire nel modo più compiuto la natura umana.

Ma perché la libertà è posta al cuore della nostra essenza? Secondo Sartre, gli esseri umani sono liberi perché non coincidono mai pienamente con sé stessi, ma vivono in uno stato di costante apertura verso il possibile. A differenza di un oggetto infatti – come un libro o una pietra che sono semplicemente "ciò che sono" – noi siamo sempre proiettati verso il futuro e allo stesso tempo aperti al passato nel modo dell'interpretazione. Questa condizione di non coincidenza fa sì che persino di fronte a dei limiti materiali restiamo liberi di attribuire loro un significato e di scegliere il nostro atteggiamento nei loro confronti.

Tuttavia, questa natura aperta e priva di un'essenza predeterminata può portare l'essere umano a non sopportare il peso della libertà. Per sfuggire all'angoscia di essere costantemente proiettati al di là di ciò che si è, infatti, si può cadere nella malafede. Questo concetto chiave per Sartre indica la strategia con cui la coscienza, per negare la propria trascendenza, cerca di assimilarsi all'essere immutabile di un oggetto, che semplicemente è ciò che è. Rispetto a questa possibilità, Sartre scrive:

> Se fossi triste o vigliacco, alla maniera in cui questo calamaio è calamaio, la possibilità della malafede non potrebbe neppure essere concepita. Non soltanto non potrei sfuggire al mio essere, ma non potrei neppure immaginare che possa sfuggirvi. Ma la malafede è possibile, a titolo di semplice progetto, in quanto che, realmente, non vi è una differenza così netta fra essere e non essere, quando si tratta del mio essere (Sartre, 2014, p. 104).

Da queste parole emerge con chiarezza la distanza abissale che separa la coscienza dall'oggetto e che rende possibile la malafede come un progetto percorribile per la prima. Per illustrare concretamente le dinamiche di questo atteggiamento, Sartre ricorre a due esempi emblematici, offrendo una vera e propria fenomenologia dell'inautenticità. Il primo caso è quello di una donna a un primo appuntamento. Sartre la descrive in questi termini:

> Ecco, per esempio, una donna che si è recata al primo appuntamento. Sa benissimo le intenzioni che l'uomo che le parla nutre a suo riguardo. Sa anche che le occorrerà prendere, presto o tardi, una decisione. Ma non vuol sentirne l'urgenza; si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno (Sartre, 2014, p. 92).

La donna, in altre parole, sta operando una deliberata riduzione della situazione. Per sfuggire all'angoscia della scelta, infatti, evita di interpretare esplicitamente le intenzioni dell'uomo. Il testo prosegue con una descrizione più dettagliata di questo meccanismo di autoinganno:

> Non percepisce tale comportamento come un tentativo per realizzare quelli che si chiamano "i primi approcci", non vuol vedere le possibilità di sviluppo nel tempo di tale condotta; circoscrive il comportamento a ciò che è al presente, non vuole leggere nelle frasi indirizzatele altro che il loro senso esplicito; se le si dice "Vi ammiro tanto" disarma la frase dell'intimo fondo sessuale, attribuisce ai discorsi e alla condotta dell'interlocutore significati immediati che considera come qualità oggettive (Sartre, 2014, p. 92).

Questa scelta di appiattire la complessità della situazione a una mera collezione di qualità oggettive costituisce l'essenza della malafede. Per sottrarsi al peso di una decisione libera e responsabile, che potrebbe compromettere l'immagine sociale di sé che desidera preservare, la donna sceglie di non riconoscere le intenzioni dell'uomo e le implicazioni future del suo stesso consenso implicito. In questo modo, nega la propria trascendenza per assimilarsi alla modalità d'essere di un oggetto.

Vediamo ora il secondo esempio che riguarda un cameriere al lavoro. Sartre ne tratteggia un ritratto caricaturale in cui i gesti diventano eccessivamente zelanti e meccanici. Scrive:

> Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in un equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano (Sartre, 2014, p. 96).

Naturalmente lo stesso atteggiamento per cui l'individuo tenta di persuadere sé stesso e gli altri di combaciare perfettamente con un ruolo è osservabile anche in altre professioni, come per esempio il droghiere, il sarto e il banditore di aste (ibid., pp. 96-97). Il problema, tuttavia, è che nessun essere umano può coincidere perfettamente con la propria funzione sociale, perché, come abbiamo già sottolineato più volte, non è un in-sé, bensì una coscienza aperta al possibile sempre capace di mettere in discussione la situazione in cui si trova. Come osserva Sartre:

> Ciò che tento di realizzare è un essere-in-sé del cameriere, come se non fosse precisamente in mio potere di conferire valore e urgenza ai doveri e diritti del mio stato, come se non dipendesse dalla mia libera scelta di alzarmi ogni mattina alle cinque o di restare a letto, a rischio di farmi licenziare (Sartre, 2014, p. 97).

Il cameriere, quindi, non assume fino in fondo la propria libertà che gli permetterebbe di abbandonare quella parte in qualsiasi momento. Cade così nella malafede perché nega la propria trascendenza, rifugiandosi nell'identità rassicurante e definita del proprio ruolo, come se esso esaurisse completamente il suo essere.

In entrambi i casi, dunque, la malafede consiste in una negazione della libertà. Per sfuggire all'angoscia di essere pura apertura al possibile, i due protagonisti degli esempi si rifugiano nell'illusione consolatoria di un'identità fissa per combaciare con la "donna perbene" in un caso e il "cameriere perfetto" nell'altro.

La necessità di questo autoinganno ovviamente non nasce dal nulla, ma è alimentata dalle aspettative sociali. La donna, infatti, ha interiorizzato dei codici di condotta che teme di infrangere, così come il cameriere vuole corrispondere all'ideale di un servizio impeccabile per soddisfare le aspettative del datore di lavoro e della clientela. In modi diversi, entrambi rinunciano a riconoscere la propria libertà per aderire al tranquillizzante ruolo che la società assegna loro. Sartre sintetizza tutto in modo icastico con il seguente esempio del droghiere:

> Un droghiere che sogna è offensivo per il compratore, perché non è più assolutamente un droghiere. Cortesia esige che egli si comporti nella sua funzione di droghiere, come il soldato sull'attenti si fa cosa-soldato con lo sguardo diritto che non vede, non è fatto per vedere, poiché è il regolamento e non l'interesse del momento a determinare il punto che deve fissare [...] (Sartre, 2014, p. 97).

Di fronte alla malafede, l'autenticità si presenta come quell'alternativa in cui è necessario avere il coraggio di riconoscere la propria libertà "condannata" e di assumersene integralmente la responsabilità, senza cercare alibi in essenze di natura o determinismi sociali. Solo attraverso questo atto di lucido disvelamento di sé a sé stessi è possibile sfuggire all'autoinganno e vivere una vita fedele alla propria condizione ontologica, cioè quella di un progetto libero e inquieto.

4. Stein e il nucleo personale

Diversamente da Heidegger e Sartre, il contributo di Stein ci permette di riflettere sulle possibilità concrete di ciascuno. Se nel caso dell'esperienza della propria finitezza e dell'assunzione piena della propria libertà possiamo infatti parlare di condizioni di possibilità per l'autenticità, nel caso di Stein abbiamo invece le risorse per pensare a un nucleo personale inalterabile che funge da bussola per l'orientamento dell'esistenza.

Il concetto di nucleo (*Kern*) o nucleo della persona (*Kern der Person*), però, non compare per la prima volta negli scritti di Stein. Come mostra De Santis, l'idea di un nucleo che sta alla base di un intero complesso deriva da Jean Héring, un membro del circolo fenomenologico di Gottinga che Stein ebbe modo di conoscere nel 1914 (De Santis, 2021, pp. 442-444). Tralasciando l'interessante ricostruzione storica che De Santis offre per dimostrare che Stein ha letto ed è stata influenzata dalla dissertazione non pubblicata di Héring del 1914, in questa sede ci interessa evidenziare semplicemente che la nostra autrice riprende da lui il concetto per rielaborarlo nella sua tesi di dottorato del 1917, *Il problema dell'empatia* (Stein, 2009).

Prima di entrare nel vivo dell'analisi di quest'opera, segnaliamo brevemente che la differenza principale tra Héring e Stein in merito all'uso del concetto di nucleo riguarda il fatto che il primo lo utilizza a fini classificatori per distinguere diversi tipi di essenze, alcune delle quali hanno per l'appunto un centro organizzatore (per esempio le personalità e le sezioni coniche), mentre la seconda lo impiega per riferirsi esclusivamente alla struttura della persona (De Santis, 2021, p. 456). Vediamo ora da più vicino in che modo questo concetto venga impiegato ne *Il problema dell'empatia*.

Come abbiamo già accennato, *Il problema dell'empatia* è la tesi di dottorato di Stein. Calcagno scrive che Stein decise di lavorare su questo tema dopo aver seguito le lezioni sulla natura e lo spirito di Husserl (Calcagno, 2021, p. 626). Quest'ultimo, una volta stabilito l'oggetto di indagine, le chiese di presentare un'analisi storica di come il problema fosse stato affrontato dalla filosofia e dalla psicologia e di elaborare uno studio fenomenologico dell'atto empatico. Nel 1916, quando Husserl divenne professore di filosofia all'Università di Friburgo, Stein decise di seguirlo per completare il suo dottorato, che terminò poi nel 1917 con lode (ibid., p. 626). In questo stesso anno, il suo lavoro venne pubblicato.

All'interno del testo, vengono utilizzate diverse espressioni per riferirsi al nucleo fondamentale di ciascun individuo. Stein, infatti, parla di "nucleo essenziale", "nucleo della persona" e "struttura personale". Nel primo caso, ne parla nei seguenti termini:

> Questo chiarificare, questo scoprire e il suo risultato, ossia la conoscenza chiara e distinta, sta davanti a me come un valore profondamente sentito ed esso mi trascina irresistibilmente dentro di sé. È un campo assiologico proprio che qui si dischiude, uno strato proprio della personalità ad esso corrispondente. Uno strato molto profondo, che spesso vale per eccellenza come strato centrale; esso è per un determinato tipo di persone, quelle che in realtà posseggono una specifica "natura di studioso", il loro "nucleo essenziale" (Stein, 2009, p. 217, corsivo mio).

In questo passaggio, Stein, attraverso l'espressione "nucleo essenziale", si riferisce a "uno strato molto profondo" di una persona che, nell'esempio, risuona con il valore della conoscenza chiara e distinta, qualificandola così come un individuo dotato di una "natura di studioso".

Rispetto al secondo, invece, Stein scrive:

> Io vivo ciascuna azione di un altro come azione che procede da un volere e questo a sua volta da un sentire; con ciò mi è dato simultaneamente uno strato della sua persona e un ambito di valori, che per lui sono esperibili in linea di principio – ambito che a sua volta motiva in maniera significante tanto l'attesa di atti volitivi futuri possibili quanto di azioni future possibili. Una singola azione e altrettanto una singola espressione corporale – uno sguardo o un sorriso – possono perciò offrirmi la possibilità di gettare uno sguardo nel *nucleo della persona* (Stein, 2009, p. 218, corsivo mio).

Anche in questo caso, Stein mette in relazione l'attività di un soggetto con un certo ambito valoriale. Nel momento in cui facciamo esperienza dell'azione di un altro, infatti, possiamo scorgere al medesimo tempo "uno strato della sua persona e un ambito di valori". Questo strato, reso accessibile anche da espressioni corporee come uno sguardo o un sorriso, è lo stesso livello profondo della personalità che abbiamo visto nel brano precedente.

Vediamo ora il terzo e ultimo termine che ci permetterà di comprendere fino in fondo le implicazioni di questo nucleo alla base della personalità di ciascuno. Scrive Stein:

> Quest'uomo è fatto così, perché è stato condizionato da queste e da quelle influenze, perché in circostanze diverse si sarebbe sviluppato diversamente; la sua "natura" ha qualcosa di empiricamente accidentale e noi possiamo immaginare che essa possa trasformarsi in molteplici modi. Tuttavia questa variabilità non è illimitata e noi vi incontriamo delle barriere. Non solo sta il fatto che la struttura categoriale dell'anima dev'essere conservata in quanto tale, ma anche all'interno della sua forma individuale noi ci imbattiamo in un nucleo immutabile: la *struttura personale* (Stein, 2009, p. 219, corsivo mio).

Questo passaggio è particolarmente importante per i nostri scopi, perché evidenzia in modo chiaro il ruolo limitante che la struttura personale impone alle possibilità di vita di un individuo. In altri termini, Stein sta dicendo che non tutte le possibilità sono egualmente percorribili per una persona, in quanto alcune fanno parte della sua struttura personale, mentre altre no. Per rendere ancora più chiaro questo punto cruciale, riportiamo un passaggio di Betschart dove l'autore fa un paragone molto efficace:

> Gli esseri umani sono limitati da determinate categorie di atti che possono compiere in virtù delle loro capacità sensoriali e spirituali, le quali sono tutte presupposte dalla struttura stessa della persona umana. Ogni facoltà, in una certa misura, può determinare da sé ciò che è possibile per l'essere umano; ad esempio, non è possibile per gli esseri umani udire alcune frequenze sonore, mentre per un cane la stessa frequenza rientra nel suo normale intervallo uditivo. Stein insiste inoltre sull'esistenza di differenze individuali a priori, che ella definisce il nucleo invariabile della persona: questo nucleo racchiude le proprietà proprie e peculiari dell'individuo (Betschart, 2015, p. 77, traduzione mia).

Possiamo quindi paragonare i limiti imposti dai nostri organi sensoriali, come quelli dell'udito, a quelli prescritti dalla nostra struttura personale. Infatti, così come certe frequenze sonore ci sono precluse a causa del nostro apparato uditivo, certi valori non trovano risonanza in noi. Le conseguenze di questa ipotesi sono significative, in quanto il nucleo della persona, usato come sinonimo di nucleo essenziale e struttura della persona, non solo caratterizza l'essenza di una persona, ma anche le sue linee di sviluppo.

Per illustrare questa dinamica, Stein ricorre a un celebre esempio: immaginiamo Cesare in un villaggio invece che a Roma e trasportato nel XX secolo. Sicuramente, date le circostanze e l'ambiente diverso, la sua personalità subirebbe delle modifiche, ma, nonostante ciò, Stein afferma che "è altrettanto certo che egli rimarrà Cesare" (Stein, 2009, p. 219). Infatti, "la struttura personale delimita un ambito di possibilità, di variazioni nell'interno del quale la sua reale espressione può evolversi 'secondo le circostanze' " (ibidem). Questo significa che le contingenze storiche permettono semplicemente di esplicitare in una certa forma una specifica "sensibilità" valoriale. Se Cesare vivesse nel XXI secolo, per esempio, sarebbe altamente improbabile che sviluppasse il desiderio di diventare imperatore, mentre è del tutto plausibile che sviluppi l'ambizione di diventare un dittatore (De Santis, 2021, p. 454). Ciò che rimane invariato, quindi, è una certa tensione verso valori come l'ambizione e il potere. Di conseguenza, possiamo affermare che tutto ciò che fa parte del nucleo è immutabile, ma ciò che invece non gli appartiene non sarà mai sentito davvero come proprio. Come scrive Stein infatti:

> Un soggetto puramente spirituale sente un valore ed in esso vive lo strato correlativo alla sua essenza. Questo sentimento non può diventare più profondo né meno profondo. Un valore che gli è precluso resta tale, un valore che esso sente non va per lui perduto. Anche un individuo psicofisico non può mai essere portato per abitudine a sentire un valore per il quale gli manchi il correlativo strato personale. Gli strati della persona non possono "evolversi" o "regredire", ma possono solo venire o meno a scoprimento nel corso dello sviluppo psichico (Stein, 2009, p. 220).

Questo brano sottolinea chiaramente che il nucleo della persona non si modifica né si perde, ma può solo essere portato alla luce attraverso lo sviluppo in un determinato contesto. A questo punto, però, si aprono tre scenari possibili sulla base di una distinzione che Stein introduce tra persona spirituale e persona empirica psicofisica. Prima di esaminarli, occorre chiarire che cosa Stein intenda con questa distinzione. Con il primo termine, Stein fa riferimento all'essenza di una persona che può gradualmente

venire alla luce durante lo sviluppo, mentre col secondo intende riferirsi alla realizzazione empirica di ciò che nel tempo è emerso dal nucleo (De Santis, 2021, p. 455). Pertanto, possono configurarsi tre tipologie di persone empiriche: chi realizza più o meno perfettamente la persona spirituale; chi non la sviluppa pienamente a causa, per esempio, di una morte prematura o di una malattia grave; e chi infine non sviluppa affatto la propria persona spirituale (Stein, 2009, pp. 220-221).

Rispetto a quest'ultimo caso, riportiamo un passo emblematico di Stein che ci permetterà poi di arrivare alle conclusioni di questo paragrafo. Scrive: "Chi non sente egli stesso dei valori, ma consegue tutti i sentimenti solo attraverso il contagio da parte degli altri, non può vivere 'sé stesso' né diventare una personalità, ma al più un'immagine illusoria di essa" (ibid., p. 221). Questa citazione suggerisce per contrasto che per Stein la strada per l'autenticità è la realizzazione empirica di tutto ciò che nel corso dello sviluppo si manifesta come parte del nucleo personale. Infatti, come sottolinea De Santis, "la personalità di Cesare potrebbe 'svilupparsi' in modo tale da far nascere in lui l'aspirazione a diventare un dittatore moderno (con il rispettivo sistema di valori), e tuttavia potrebbe non riuscire a realizzare (o, nel gergo di Stein, dischiudere) empiricamente quell'aspirazione" (De Santis, 2021, p. 455, traduzione mia). Pertanto, esiste una differenza cruciale tra il venire alla luce di determinate aspirazioni e il portarle a realizzazione. Secondo Stein, infatti, la vita autentica consiste nel seguire e nel realizzare l'ambito dei valori corrispondenti al proprio nucleo personale.[2]

In conclusione, alla luce del quadro delineato, la persona autentica per Stein è colei che non solo si sviluppa in accordo con il proprio nucleo, ma riesce anche a realizzarlo empiricamente (De Santis, 2021, p. 456).

5. Conclusione: per un'educazione autentica

Nel percorso svolto, abbiamo visto come sia possibile sviluppare il concetto di autenticità secondo una progressione crescente di complessità: abbiamo iniziato parlando del ruolo cruciale che l'anticipazione della morte ha per Heidegger in vista della vita autentica; siamo poi passati a discutere dell'importanza dell'assunzione della propria libertà in Sartre per poter prendere le distanze dalle aspettative intersoggettive; e, infine, abbiamo visto come in Stein ci siano le risorse per pensare a una bussola interiore che permetta di orientare la libertà una volta che la propria finitezza è stata assunta.

Questi tre livelli, come accennato nell'introduzione, sono strettamente connessi, in quanto il contributo heideggeriano rappresenta la condizione di possibilità per l'autenticità, quello sartriano la direzione per potersi allontanare dalle aspettative intersoggettive rendendo così possibile un'apertura nei confronti della propria finitezza, e quello steiniano il contenuto da cui attingere per progettarsi.

Alla luce di questo percorso, facendo soprattutto riferimento alle riflessioni di Stein, possiamo avanzare una proposta educativa coerente con quanto è emerso. Un'utile premessa a tale proposta è costituita dall'esperienza concreta di Stein come insegnante. Dopo alcuni tentativi di diventare docente universitaria falliti a causa della sua condizione di donna ed ebrea (Vilanou Torrano, 2002, p. 483), infatti, Stein divenne professoressa presso l'Istituto tedesco di pedagogia scientifica di Münster diretto dal professore di teologia Johann Peter Steffes (ibid., p. 485).

Quando iniziò le lezioni nel febbraio del 1932, si era convertita al cattolicesimo già da dieci anni (ibid., p. 483). Questo dato biografico è importante, perché spiega il motivo per cui il suo insegnamento ruotava intorno alla convinzione che una pedagogia basata sui modelli dell'idealismo umanistico, della visione freudiana dell'umano e dell'esistenzialismo heideggeriano era insufficiente per educare lo spirito umano (ibid., p. 487). Come osserva Vilanou Torrano, infatti, per Stein "l'educazione necessita del concorso divino, perché Dio è l'unico educatore, di modo che gli insegnanti non sono altro che mediatori al servizio dei disegni divini" (ibid., pp. 488-489, traduzione mia). Di conseguenza, Stein prende le distanze dalle tre proposte menzionate, perché sono troppo mondane e mancano di un orizzonte trascendente. Lo stesso vale per altre due proposte pedagogiche che presero piede a Ginevra e nell'Unione Sovietica

2. In *Psicologia e scienze dello spirito*, Stein, per descrivere una vita condotta all'insegna di influenze esterne al proprio nucleo personale, scrive: "La sua vita sarà azionata da forze sensibili e dal volere oppure sarà guidata da forze psichiche estranee, ma non verrà dal centro del suo essere; mancheranno perciò l'originalità e la purezza [*Echtheit*] di una vita che ha un suo 'nucleo centrale' ben definito". Tuttavia, dato che il termine tedesco è *Echtheit*, è preferibile sostituire "purezza" con "autenticità" (Stein, 1996, p. 253).

nel contesto culturale dell'Europa tra le due guerre mondiali. Nel primo caso, la pedagogia assunse con Ferrière e Claparède un assetto cosmopolita e laico, che intendeva fornire delle risposte pacifiste al clima derivato dalla Prima Guerra Mondiale. Nel secondo caso, invece, la pedagogia sovietica aveva promosso lo sviluppo industriale a partire da una visione antropologica basata sull'ideale dell'*homo faber*. Il cattolicesimo tedesco, inclusa Stein, non si sentiva simpatetico con nessuna di queste due proposte, perché da una parte c'era un'infelice imitazione della religione, mentre dall'altra un'eccessiva importanza data alla dimensione materiale della vita umana (ibid., p. 493). All'interno di questo scenario, Stein, unendo il tomismo riabilitato dalla neoscolastica e la fenomenologia, contribuì a creare le basi di una nuova pedagogia cattolica (ibidem).

Nel concreto, il suo impegno educativo si concentrò soprattutto sullo stimolare i giovani al loro incontro con Dio attraverso uno studio approfondito dei dogmi cristiani, sottolineando l'importanza della formazione eucaristica e liturgica (ibid., p. 484). Inoltre, Stein dedicò molta attenzione alla formazione delle giovani donne, tanto che inaugurò le sue lezioni del 1932 con un corso dal titolo *Problemi della moderna educazione delle ragazze* (ibid., p. 485). Questo corso ci permette di ricollegarci a *Il problema dell'empatia* (Stein, 2009), perché in esso Stein affermò da una parte che esiste un'indole femminile, richiamando così il concetto di nucleo personale ma a livello di sesso, dall'altra evidenziò che i lavori più adatti per le donne sono quelli in cui l'empatia occupa un ruolo rilevante, come per esempio l'insegnamento e le professioni assistenziali (Vilanou Torrano, 2002, p. 485).

Questa digressione sull'esperienza di Stein come insegnante mette in luce il fatto che la nostra autrice ha vissuto in prima persona le sfide dell'insegnamento, sperimentando sulla propria pelle le prove che un'insegnante donna, ebrea e cattolica dei primi decenni del Novecento dovette affrontare per affermare la propria vocazione. Questi sforzi, purtroppo, si scontrarono con la realtà politica alla fine dell'anno accademico 1932-1933, quando le disposizioni razziali del regime nazista la costrinsero ad abbandonare il suo incarico in quanto non ariana (ibid., p. 486).

Lasciando ora sullo sfondo gli ulteriori sviluppi della sua vicenda biografica (per i quali si rimanda a Calcagno, 2021, pp. 625-627), è necessario ritornare al nucleo teoretico del suo pensiero. È a partire da qui, e in particolare dal concetto di nucleo personale, che intendiamo elaborare una proposta educativa ispirata alla sua fenomenologia dell'individuo.

Se accettiamo, con Stein, il presupposto che ogni essere umano possiede un nucleo personale unico e irripetibile, allora ne consegue che il processo formativo non può essere ridotto alla mera istruzione. Per chiarire questa affermazione, è necessario risalire all'etimologia stessa del termine. Il sostantivo "istruzione" deriva dal verbo latino *instruere*, composto da *in* (dentro) e *struĕre* (costruire o erigere). L'operazione che esso richiama è dunque quella di "costruire dentro", di erigere cioè un edificio di conoscenze all'interno dell'allievo. Sebbene questa funzione sia indispensabile e costituisca una parte fondamentale del mandato scolastico, essa rischia, se assolutizzata, di perdere di vista una dimensione altrettanto cruciale. L'individuo, infatti, non è solo un erede passivo di una tradizione culturale, ma soprattutto una singolarità dotata di un potenziale unico, chiamata a realizzarsi e a contribuire al bene comune in modo irripetibile.

Proprio per onorare questa dimensione della persona, la formazione deve farsi anche, e in senso forte, educazione. Il termine, che risale al latino *educĕre*, composto da *ex* (fuori) e *ducĕre* (condurre, trarre), evoca l'idea di un "tirar fuori", di una maieutica che aiuti a far emergere, riconoscere e orientare le disposizioni già presenti, seppure in forma germinale, del nucleo personale di ciascuno.

A questo punto, però, sorge una domanda cruciale: in che modo la scuola può effettivamente favorire l'emergere di queste inclinazioni singolari? Rimanendo fedeli alla prospettiva steiniana, la risposta deve misurarsi con un paradosso costitutivo: la scuola può agire solo sulle condizioni di possibilità dell'autenticità, poiché l'esperienza diretta delle proprie aspirazioni, così come la scelta e l'impegno per realizzarle, appartengono in ultima istanza alla libertà dello studente. Di conseguenza, l'agire educativo si arresta davanti al limite invalicabile della coscienza individuale.

Tuttavia, riconoscere questo limite non equivale a dichiarare l'impotenza della scuola. Al contrario, ne delimita con precisione il campo d'azione: se è impossibile costringere qualcuno a scoprire la propria vocazione, resta nondimeno possibile predisporre occasioni di risonanza in cui l'incontro con sé stessi diventi più probabile.

Una traduzione concreta di questa possibilità potrebbe consistere nell'integrare nel programma spazi di esplorazione autonoma, come ricerche personali non rigidamente predeterminate e presentazioni che diano forma a una comprensione personale. Il valore di queste pratiche risiede nel processo di ricerca che esse attivano: collocando gli studenti nella posizione attiva di chi cerca, sceglie, organizza e comunica, si creano occasioni in cui ciascuno può sperimentare se un certo ambito risuoni per sé o meno.

L'esito di questo percorso non è garantito, ma anche l'assenza di risonanza costituisce un guadagno educativo. Attraverso l'esperienza attiva della ricerca, lo studente può infatti scoprire che cosa non fa per lui, chiarendo per via negativa i propri orientamenti.

In conclusione, crediamo che, accanto alla trasmissione dei saperi disciplinari e alla testimonianza vitale dell'insegnante, anche gli spazi di esplorazione autonoma possano offrire un contributo significativo al cammino verso l'autenticità. Se è vero che l'autenticità non si può insegnare, la scuola deve resistere alla tentazione sempre presente di omologare e prescrivere uno standard. È proprio in questo delicato equilibrio tra proposta e non imposizione che si gioca la forma più alta dell'agire educativo ispirata al nucleo personale steiniano.

Riferimenti bibliografici

Betschart, C. (2015). The individuality of the human person in the phenomenological works of Edith Stein. In A. Calcagno (Ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications* (pp. 73–86). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-21124-4_7

Calcagno, A. (2021). Edith Stein. In D. De Santis, B. C. Hopkins & C. Majolino (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 625–635). London & New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003084013-62

Carman, T. (2005). Authenticity. In H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (Eds.), *A Companion to Heidegger* (pp. 285–296). Malden: Blackwell Publishing. https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch17

Culkin, D. T. (2016). What Edith Stein can teach adult educators. *Journal of Transformative Education*, *14*(3), 220–233. https://doi.org/10.1177/1541344616644683

De Santis, D. (2021). Core of the essence and core of the person: Jean Héring and a hidden source of Edith Stein's early ontology. *Horizon*, *10*(2), 441–462. https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-2-441-462

Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo* (a cura di P. Chiodi, Trad.; F. Volpi). Milano: Longanesi.

Poellner, P. (2014). Early Heidegger and Sartre on authenticity. In D. McManus (Ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and* Time (pp. 243–262). Abingdon: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315771861-15

Sartre, J.-P. (2014). *L'essere e il nulla* (a cura di G. Del Bo, Trad.; F. Fergnani & M. Lazzari). Milano: Il Saggiatore.

Stein, E. (1996). *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (A. M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova.

Stein, E. (2009). *Il problema dell'empatia* (a cura di E. Costantini & E. Schulze Costantini). Roma: Edizioni Studium.

Vilanou Torrano, C. (2002). La pedagogía teológica en Edith Stein (1891–1942). *Revista Española de Pedagogía*, 223, 481–500. https://doi.org/10.22550/2174-0909.2282

Zheng, Y. (2002). Sartre on authenticity. *Sartre Studies International*, *8*(2), 127–140. https://doi.org/10.3167/135715502781825000

Zhok, A. (2018). *Identità della persona e senso dell'esistenza*. Milano: Meltemi.

Tommaso Mapelli – Università degli Studi di Parma (Italy)
tommaso.mapelli@unipr.it
Dottorando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Parma. Si occupa principalmente delle relazioni tra filosofia e psicologia, in particolare tra fenomenologia husserliana e psicoanalisi freudiana. Assistant editor della sezione *Philosophy* per la rivista *Cogent Arts & Humanities*.