

**ESSENZA ED ESISTENZA: ANALISI DEL PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE NEL RAPPORTO TRA MATERIA E FORMA. Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto.**

Quello della *materia signata quantitate* quale *principium individuationis* è uno dei punti cruciali su cui Edith Stein si è confrontata con Tommaso d'Aquino<sup>1</sup>. Ella, infatti, non sembrerebbe accettare l'ipotesi secondo cui ciò che individualizza e distingue un individuo umano da tutti gli altri sia la quantità di materia come invece sembrerebbe sostenere il pensatore domenicano<sup>2</sup>.

La letteratura critica non sembra mettere in discussione la divergenza su questo punto tra i due filosofi. In questo lavoro, invece, intendiamo proporre una lettura dei testi tomisti e steiniani tale che ci permetta di ridimensionare la distanza tra i due pensatori, ferme restando le effettive differenze relative ai rispettivi sistemi filosofici di riferimento.

Per la comprensione della problematica potrebbe risultare utile una preliminare precisazione. Si tratta della distinzione tra il concetto di "individuo umano", inteso come l'individuo che appartiene al genere umano, e quello di "persona". Quest'ultimo, in particolare, tanto in Tommaso quanto nella Stein, non sembra riferirsi alla sola categoria umana ma a generi differenti potendosi, infatti, parlare non solo di *persona umana* ma anche di *persona divina*, e in considerazione del fatto che si può riconoscere un carattere di personalità anche agli esseri angelici<sup>3</sup>. *Individuo umano* e

---

<sup>1</sup> La Stein avvia un confronto con la filosofia del pensatore medievale a partire dall'anno 1921-22, data in cui la filosofa si accosta al cristianesimo dopo l'allontanamento dall'ebraismo. Legittimata anche dalla natura neoscolastica di alcune posizioni di Husserl, la pensatrice tedesca si rivolge al pensiero di Tommaso d'Aquino su invito del padre cattolico Erich Prytzvara dedicandosi alla traduzione di alcune opere del filosofo domenicano quali le *Quaestiones disputate de veritate, de potentia* e l'opuscolo filosofico *De ente et essentia*. A tale confronto la filosofa dedicherà un primo lavoro nel 1929; si tratta dello scritto *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, in Jahrbuch; Husserl zum 70. Geburtstag, 1929*; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino* di Ales Bello A., in *Memorie domenicane*, Pistoia 1976, pp. 265-303; edizione rivista e corretta in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 61-90. Al suo disaccordo con la posizione di Tommaso d'Aquino circa il tema dell'individuazione dedicherà soprattutto *Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben, Werke VI, Louvain-Freiburg i. Br. 1962*; sono tradotti in italiano i seguenti saggi: *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie, Husserls transzendente Phänomenologie Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, M. Heideggers Existenzialphilosophie*; tr. it. di A. M. Pezzella, in *La ricerca della verità*, op. cit. *Natur und Übernatur in Goethes "Faust"* tr. it. di T. Franzoni; *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, tr. it. di M. D'Ambra; *Die Seelenburg*, tr. a cura delle edizioni OCD, rev. di A.M.Pezzella, in *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 2002<sup>3</sup>. *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sein, in Werke, II, Herder E. Nauwelaerts, Louvain - Freiburg, 1952*; tr. it. *Essere finito e Essere eterno, per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1992.

<sup>2</sup> La Stein sembra riferirsi in particolare a quanto il Santo Dottore sostiene in merito nel suo scritto giovanile *De ente et essentia* in cui il Filosofo, affrontando lo studio degli enti composti, sostiene che in essi principio di individuazione è la *materia signata quantitate* ovvero la *materia quae est sub datereminate dimensionibus*. Cfr. Thom., *De ente et essentia*; tr.it. P. Porro, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2002; *L'ente e l'essenza* in *Opuscoli Filosofici*, a cura di A.Lobato, OP, Città Nuova Editrice, Roma, 1989. In questo lavoro i testi di Tommaso a cui ci riferiamo sono quelli delle edizioni *Opera omnia, Friedrich Fromman Verlage Gunther Holzboog KG, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1980*; testo critico dell'edizione Leonina, a cura di R. Busa, s.I ed. *Fromman-Holzboog, Stuttgart-BAD Cannstatt.*, Milano, 1980; *Quaestiones Disputatae*, a cura di Raymundi Spiazzi O.P. ed. IX revisa, ed. Marietti, 1953.

<sup>3</sup> Sul tema della persona umana immagine di quella divina Cfr. E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sein, in Werke, II, Herder E. Nauwelaerts, Louvain - Freiburg, 1952*; tr. it. *Essere finito e Essere eterno, per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, pp. 360-395 e pp. 472-477. THOM., *Quaestio disputata De Veritate*, q.10, art. 1, tr.it. V. O. Benetollo e R. Coggi, *Sulla verità*, Edizioni studio Domenicano, Bologna, 1992-1993; tr.it. F. Fiorentino, *Sulla verità*, Milano, Bompiani, 2005, p. 757 ss. Sul tema della personalità degli spiriti puri cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 401-412 e 477-481. THOM., *Quaestio De anima*, q.7, tr.it. G. Savagnone, *L'anima umana*, in *Le*

*persona*, dunque, sebbene coincidano di fatto nell'essere umano, sono, tuttavia due concetti distinti tra loro come due aspetti, due categorie sotto cui considerare l'uomo.

Tanto per la Stein quanto per il Dottore Angelico l'uomo, creato a immagine di Dio, è, per l'*analogia entis*, immagine della Persona divina. Per entrambi i pensatori però l'individuo, come essere umano appartenente al genere umano, è anche un essere naturale che può essere considerato al pari degli altri esseri. Per definire, dunque, se principio di individuazione per l'essere umano sia la *materia signata quantitate* – per la quale egli si distingue dagli altri individui della specie umana - oppure se sia l'unicità *qualitativa* ciò che distingue una persona umana dalle altre, sarà utile capire se la razionalità che caratterizza essenzialmente, per essenza, l'uomo sia una qualità *umana* oppure *personale*, ovvero se caratterizza essenzialmente l'uomo in quanto individuo del genere umano o in quanto persona oppure per l'una e l'altra cosa insieme.

La distinzione tra “individuo” e “persona” nell'essere umano ci permette, inoltre, di definire in quale momento della propria esistenza un individuo umano possa ritenersi persona, ovvero se sia tale sin dal primo istante, come sostiene la Stein, oppure se l'anima razionale (intesa questa come la caratteristica propriamente umana) giunga nell'embrione in un momento successivo a quello del suo ingresso nell'esistenza, come vorrebbe invece Tommaso d'Aquino. Decidersi per una delle due soluzioni ci sembra fondamentale per chiarire se principio dell'individuazione sia la materia oppure la forma e in che senso o sotto quale aspetto esse lo siano.

#### ***Generazione dell'essere umano in Tommaso d'Aquino.***

Nel confrontare la posizione dei due pensatori sulla questione dell'individuazione, partiremo dall'analisi degli scritti di Tommaso, con particolare riferimento al *De anima* e al *De potentia*<sup>4</sup>. Di seguito saranno analizzate le opere della Stein e, in particolar modo, *La struttura della persona umana*<sup>5</sup>, senza trascurare, di volta in volta, reciproci rimandi tra i due pensatori.

Riguardo alla generazione dell'essere umano sembra fondamentale ciò che san Tommaso d'Aquino espone nel *De anima* nella risposta alla prima obiezione dell'articolo 11<sup>6</sup>. Qui il filosofo medievale, in conformità con le conoscenze scientifiche dell'epoca, sostiene che nell'essere umano l'anima umana razionale non è presente sin dal primo istante del concepimento, ma vi sopraggiunge in un secondo momento. Quest'affermazione è fondamentale nell'economia del discorso sul principio di individuazione e rende urgente la distinzione, cui si è già accennato, tra il concetto di individuo umano e quello di persona umana. Infatti dall'affermazione dell'Aquinate deriva, per conseguenza, che nello stato embrionale ciò che determina l'individuazione è proprio la materia (*materia signata quantitate*) né, stando così le cose, potrebbe essere diversamente.

Ma procediamo per gradi così da comprendere più chiaramente la questione. Per Tommaso l'anima umana è unica (sotto i tre aspetti vegetativa sensitiva e razionale). Essa è la forma sostanziale del composto umano di cui la materia è il corpo. L'anima è una forma, e il suo vivere è

---

*questioni disputate*, vol.IV, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001, p. 175 ss. Cfr. anche AA.VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984.

<sup>4</sup> THOM., *De potentia Dei*, tr.it. L. Tuninetti, *La potenza di Dio. Questioni I-III*, a cura di A. Campodonico, Firenze, Nardini Editore, 1991; tr. it. G. Marengo, *La potenza di Dio. Questioni IV-V*, a cura di A. Campodonico, Firenze, Nardini Editore, 1994.

<sup>5</sup> E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Werke XVI, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, di M. D'Ambra, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 2000.

<sup>6</sup> THOM., *De anima*, q. 11 ad 1: *et ideo, cum corruptio et generatio non sint sine abiectioe et additione formae, oportet quod forma imperfecta quae prius inerat abiciatur, et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicendum quod anima vegetabilis prius est in semine, sed illa abiciatur in processu generationis et succedit alia quae non solum est vegetabilis sed etiam sensibilis, qua abiecta interum additur alia quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.* Tr.it.cit. p. 290.

il venire in atto in una materia di una forma sostanziale che prima vi era in potenza<sup>7</sup>. Egli, nell'articolo 1 della questione 2 della stessa opera, afferma:

«Negli esseri umani il generato non riceve la forma dal generante nel modo in cui la materia [riceve] la forma o il sostrato l'accidente [cioè in modo esterno alla sua essenza] ma nello stesso modo in cui il *suppositum* o ipostasi possiede la natura della sua specie [essenzialmente]. Quindi chi genera dà al generato la sua natura (cioè quella di uomo, animale razionale) e il generato riceve la forma (cioè la razionalità) del generante come il *suppositum* che possiede la natura della specie»<sup>8</sup>.

Tra le obiezioni poste a Tommaso nell'articolo 9 della terza questione del *De Potentia*, molto interessante ci sembra la quinta in cui l'*obiciens* afferma:

«Ogni causa agente produce qualcosa di simile a sé. Ma ogni causa agente agisce in virtù della forma. Ma il genitore<sup>9</sup> è causa agente. Dunque la forma del generato viene dall'azione del genitore. Dato dunque che un uomo genera un altro uomo, e l'anima razionale è la forma dell'uomo, sembra che l'anima razionale venga dalla generazione e non da un atto creativo»<sup>10</sup>.

A tale obiezione Tommaso risponde:

«L'uomo che genera genera un uomo simile a lui nella specie in virtù della sua forma ovvero dell'anima razionale. Infatti non è essa stessa il principio immediato che agisce nella generazione umana ma è pure vero che la forza generativa e gli elementi attivi nel seme non predisporrebbero la materia in modo che diventasse un corpo in condizione di essere perfezionato dall'anima razionale, se non agissero come strumenti dell'anima razionale. Tuttavia quest'azione non può giungere fino alla formazione di un'anima razionale»<sup>11</sup>.

Fatte alcune precisazioni, la posizione dell'*obiciens* potrebbe ritenersi giusta; infatti la *razionalità*, propria della natura umana, è trasmessa dal genitore al figlio come forma naturale da cui, però, va distinta la *personalità* dell'anima che è una caratteristica individuale e non si trasmette.

La stessa anima presenta dunque in sé due caratteristiche di cui una, la razionalità, intesa come il possesso di una struttura razionale, deriva dalla natura e si trasmette con la generazione; l'altra, ovvero la personalità, è il modo con cui tale essenza è portata in atto e che ciascuno ricava da sé, con i propri atti volitivi, e dagli influssi interni ed esterni dell'ambiente storico in cui si sviluppa.

In questo secondo caso parleremo di *principi individuali* secondo cui ciò che per natura o per genere è comune a tutti gli uomini in quanto tali si differenzia in ciascun individuo. Accanto al principio d'individuazione, troviamo anche in Tommaso tali principi individuali riguardo ai quali egli afferma: «per esempio l'azione dovuta alla natura animale viene compiuta nell'uomo nel modo particolare che corrisponde alla specie umana; per questa ragione l'uomo possiede l'atto della facoltà immaginativa in maniera più perfetta degli altri animali, in un modo conforme alla sua razionalità. Parimenti anche l'azione dell'uomo si trova in questo o quell'uomo nel modo

---

<sup>7</sup> Cfr. THOM., *De potentia*, q. 3, a. 8; tr. it. cit. p. 289. Qui Tommaso afferma: «ciò che viene fatto non è la forma, ma il composto e questo viene fatto dalla materia e non dal nulla. Il composto viene fatto a partire dalla materia in quanto la materia è in potenza rispetto al composto stesso, essendo in potenza rispetto alla forma. Quindi non si dice propriamente che la forma viene fatta nella materia, ma piuttosto che viene tratta dalla potenza della materia».

<sup>8</sup> La presente traduzione è nostra. Cfr. THOM., *Id.*, q. 2 a. 1 ad 2, tr. it. cit., p. 139.

<sup>9</sup> Ricordiamo che in riferimento al contesto culturale in cui opera il Dottore Angelico, per genitore dobbiamo intendere il padre. La madre era infatti considerata solo come l'elemento passivo che metteva a disposizione la materia cui il seme maschile trasmetteva la forma. Chi generava, dunque, si riteneva fosse propriamente il padre quale componente attiva, mentre l'elemento femminile non trasmetterebbe geneticamente alcunché all'nascituro. Su tali questioni cfr. Thom., *De anima*, q. 3.

<sup>10</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 9 ag.5; tr. it. cit. p. 297.

<sup>11</sup> *Ivi*, q. 3 a. 9 ad. 5; tr. it. cit. p. 309.

particolare che corrisponde ai principi individuali dell'uno o dell'altro uomo e a causa di questi succede che uomo capisca meglio di un altro»<sup>12</sup>.

E ancora egli sostiene: «la distinzione delle anime tra loro potrebbe avvenire soltanto sulla base di una differenza di forma, se si distinguessero solo per se stesse. La differenza di forma implica però diversità di specie. La diversità numerica all'interno di una stessa specie proviene invece da una differenza di materia. Questa differenza non può essere attribuita all'anima per la natura da cui è fatta ma per la materia *in cui è fatta*»<sup>13</sup>, quindi «più anime umane della stessa specie siano diverse numericamente solo se fin dal loro inizio siano unite ai corpi in modo che il principio materiale della loro distinzione siano in qualche modo i corpi a cui sono unite, benché il principio efficiente di tale distinzione sia Dio»<sup>14</sup>.

Nell'obiezione nona della stessa questione<sup>15</sup>, partendo dalla considerazione che l'embrione presenta una certa attività già prima del momento in cui si ritiene sopraggiungere l'anima razionale, si afferma che l'attività dell'anima non c'è se non c'è vita; la vita a sua volta non c'è se non c'è l'anima. Quindi l'anima senza vita non è attiva e la vita senza anima non può esserci; di conseguenza se c'è attività allora deve esserci anche l'anima. L'*obiciens* però, a differenza di Tommaso, afferma ciò per sostenere che l'anima riprodotta sin dall'origine con il seme è l'anima razionale. Infatti nella decima obiezione si sostiene:

«Anime diverse per specie costituiscono animali diversi per specie. Se dunque nel seme prima dell'anima razionale vi era un'anima che non era razionale, vi era un animale diverso per specie dall'uomo e quindi a partire da quello non poteva essere fatto un uomo, perché specie diverse di animali non si trasformano l'una nell'altra»<sup>16</sup>.

Questa posizione potrebbe essere accettata se si considera che non è il seme a generare l'anima, come vorrebbe l'*obiciens*, ma piuttosto essa è nel seme appena questo è un individuo umano; si tratta dunque di verificare quando il seme diventi un tale individuo. Di seguito cercheremo di mostrare come questo momento possa identificarsi con quello della fecondazione, quando si costituisce la nuova unità sostanziale dell'individuo umano<sup>17</sup>. Dunque, il seme in sé ha solo la disposizione a ricevere l'anima, ma non è e non ha l'anima stessa.

L'Aquinate dedica grande attenzione alla questione della vita dell'embrione umano su cui si soffermano gli argomenti dal nono al diciottesimo dell'articolo nono della terza questione<sup>18</sup>. Nelle obiezioni nona e decima<sup>19</sup> si sostiene che l'anima razionale presente nell'embrione vi sarebbe trasmessa dal seme del genitore e quindi non sarebbe creata direttamente da Dio. A questi san Tommaso risponde ribadendo la creazione divina dell'anima razionale di ciascun uomo<sup>20</sup>; egli cerca

---

<sup>12</sup> *Ivi*, q. 2 a. 1; tr. it. cit. p. 148. Questo concetto potrebbe essere paragonato a quanto afferma la Stein circa la colorazione individuale del vissuto di coscienza di cui la Filosofia si occupa in *Einführung in die Philosophie*, postfazione di H. B. Gerl, Werke XIII, Freiburg i. Br. 1991; tr. it. *Introduzione alla filosofia*, di A. M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 2001<sup>2</sup>, e in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: a) Psychische Kausalität, b) Individuum und Gemeinschaft*, in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. V, Halle 1922. Tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, di A. M. Pezzella, prefazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1999<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 10; tr. it. cit. p. 330-331. Il corsivo è nostro. Ci sembra che tale concetto possa essere accostato a quello secondo cui, per la Stein, la differenza qualitativa dei vari *quid* nei diversi soggetti spirituali sia dovuta alle diverse condizioni storico materiali che ne determinano casualmente le caratteristiche. A tale proposito cfr. E. Stein, *Essere finito e essere eterno* cit.

<sup>14</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 10; tr. it. cit. p. 330-331.

<sup>15</sup> *Ivi*, q. 3 a. 9 ag. 9; tr. it. cit. p. 298.

<sup>16</sup> *Ivi*, q. 3 a. 9 ob. 10; tr. it. cit. p. 298.

<sup>17</sup> Cfr. F. FIORENTINO, *Le ragioni del nascituro*, in *Idee*, a XIV, nn. 40-41, pp. 9-46.

<sup>18</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 9, tr. it. cit. pp. 311-320.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 311-319.

inoltre da una parte di non negare che le attività vitali dell'embrione siano dovute ad un'anima e dall'altra di affermare la pluralità e lo sviluppo delle forme sostanziali.

L'anima razionale è posta a metà strada tra Dio e le cose corporee; ciò è sostenuto nel *Liber de causis* dove si afferma che l'anima umana «è creata sull'orizzonte tra tempo ed eternità»<sup>21</sup>.

Nel corpus della risposta all'articolo nono della terza questione Tommaso dice che:

«L'anima razionale è diversa dalle altre forme perché alle altre forme non va attribuito un essere in cui sussistano esse stesse, ma soltanto un essere in virtù del quale grazie alle forme sussistono le cose che hanno la forma. L'anima razionale invece ha l'essere in modo tale da essere sussistente in esso. Il diverso modo di agire mostra questa differenza»<sup>22</sup>.

Ora notiamo che, sebbene sia vero che, come dice Tommaso, l'anima ha l'essere in modo da sussistere in esso, tuttavia ci sembra importante sottolineare che ciò è possibile solo dopo che l'anima esiste, ed essa esiste storicamente solo nell'istante in cui è unita al corpo. Essa, dunque, può avere un'esistenza fuori dal tempo sussistendo nell'essere al di là dell'esistenza reale o storica; tuttavia anche nell'esistenza a-temporale avrà sempre il riferimento a quel determinato corpo che le è consustanziale. Infatti di seguito Tommaso sostiene che «tra le forme solo l'anima razionale si separa dal corpo»<sup>23</sup> e continua ad esistere come una cosa sussistente. Affermando ciò egli cerca di dimostrare che l'anima razionale viene all'essere diversamente dalle altre forme perché essa è creata direttamente da Dio.

Nella risposta agli argomenti Tommaso sostiene:

«La *natura umana* viene trasmessa dal genitore al figlio con la trasmissione dalla carne nella quale viene *in seguito infusa* l'anima. L'infusione avviene perché l'anima diventa *una natura sola* con la carne trasmessa»<sup>24</sup>.

Per l'Aquinata gli elementi attivi del seme non generano l'anima razionale, però predispongono la materia a riceverla. In tal modo il generato ha una forma simile a colui che genera. Infatti, per Tommaso all'inizio non c'è l'anima ma solo una *capacità formatrice dell'anima (virtus animae)*; poi con un susseguirsi di momenti, secondo il pensatore cristiano, si passa dall'anima vegetativa a quella sensitiva e poi, tolta questa, per azione del Creatore, si ha l'anima che è insieme razionale, sensitiva e vegetativa<sup>25</sup>.

«Così dunque grazie ad una capacità formatrice che è nel seme<sup>26</sup> fin dal principio, tolta la forma dello sperma, viene introdotta un'altra forma e, tolta questa, ne viene introdotta un'altra ancora. Così dapprima viene introdotta l'anima vegetativa, poi tolta questa viene introdotta l'anima insieme sensitiva e vegetativa, tolta la quale è introdotta, non grazie a questa capacità ma dal Creatore, l'anima che è insieme razionale, sensitiva e vegetativa. [...] quindi l'embrione prima di avere l'anima razionale, è vivo ed ha un'anima, tolta la quale viene introdotta l'anima razionale. E quindi non si ha la conseguenza che ci sono due anime nello stesso corpo, né che l'anima è trasmessa con il seme»<sup>27</sup>.

Per Tommaso dunque non c'è uno sviluppo dell'anima ma la sostituzione di una forma con un'altra: l'anima vegetativa e quella vegetativa-sensitiva che derivano dal seme; quella vegetativa-sensitiva-razionale che è frutto di un atto creatore di Dio.

---

<sup>21</sup> *Liber de causis*, prop. 2; cfr. THOM., *In librum De causis expositio*; tr. it. C. D'ANCONA, *Tommaso d'Aquino. Commento al Libro delle Cause*, Rusconi, Milano 1986.

<sup>22</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 9; tr. it. cit. p. 306.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ivi*, q.3 a.9 ad.3, tr. it. cit. p. 309, il corsivo è nostro.

<sup>25</sup> Cfr. *Ivi*, q. 3; tr. it. cit. p. 318.

<sup>26</sup> Con il termine *seme* Tommaso sembra qui intendere sia il seme presente nello sperma sia quello già fecondato.

<sup>27</sup> THOM., *De potentia*, q.3 a.9; tr. it. cit. pp. 317-318.

Notiamo che, quando Tommaso parla del seme si riferisce qui al liquido seminale e non al seme fecondato. Ciò vuol dire che per il filosofo lo sperma ha una propria “capacità spirituale” cui sopravviene, per intervento divino, l’anima razionale.

Infatti, Tommaso afferma: «La capacità formatrice del seme rimane quando arriva l’anima razionale»<sup>28</sup>. Noi possiamo identificare questo momento – *quando arriva* – con quello in cui ovulo e sperma si uniscono dando luogo in quell’istante ad una nuova realtà, un nuovo essere, con una nuova forma: l’anima razionale personale. Ciò sarebbe estraneo alle intenzioni dell’Aquinata ma, in linea di principio, non sarebbe in contrasto con le sue teorie; anche nel suo sistema filosofico nulla sembrerebbe vietarci tale ipotesi. Del resto una tale posizione ci sembra meglio garantire il discorso sull’unità essenziale ed esistenziale di materia e forma dell’individuo e, dunque, l’unità sostanziale di anima e corpo nella persona umana<sup>29</sup>, come di seguito avremo modo di mostrare.

Ci sembra qui opportuno distinguere i due aspetti sotto cui possiamo considerare l’anima umana ovvero come *anima umana razionale* e come *anima individuale personale*<sup>30</sup> alla luce della distinzione operata dalla Stein tra psiche e spirito (nel cui nucleo più profondo rintracciamo l’individualità personale)<sup>31</sup>. In questo modo, identificando la psiche con la capacità e la struttura conoscitiva, potremmo dire che questa è effettivamente trasmessa geneticamente, mentre lo spirito, il nucleo spirituale è direttamente creato da Dio e infuso come “soffio vitale”. Il problema sarebbe, a questo punto, di individuare il momento in cui su ha tale infusione.

Tommaso non sostiene la posizione di Gregorio di Nissa secondo il quale l’anima è presente nel concepito sin dall’inizio, anche se essa si manifesta gradualmente e le sue attività *appaiono* per gradi<sup>32</sup>. Probabilmente la ragione per cui Tommaso non accetta tale posizione sta nel fatto che egli rifiuta la presenza dell’anima sin dal principio nel *seme*. Effettivamente, secondo quanto abbiamo sin qui detto, sembrerebbe più corretto affermare che l’anima sia posta non nel seme ma nel *seme fecondato*, cioè nel nuovo individuo umano. Il filosofo domenicano insiste nell’affermare che essa non compare sin dal primo istante ma vi è introdotta solo successivamente; questo perché Tommaso, per il quale l’anima è intesa come ciò che rende l’uomo figlio di Dio e creato a sua immagine, quindi ciò che lo rende persona, non può accettare che essa sia il frutto della generazione naturale ma piuttosto vede l’anima come ciò che deriva dal diretto atto creativo di Dio.

Tommaso dice «che il seme è in potenza rispetto all’anima in maniera tale da essere privo di anima»<sup>33</sup>.

L’acquisizione della forma sostanziale è istantanea, come anche Tommaso sostiene proseguendo il suo discorso, e infatti il feto è già persona, uomo, perché ha già tale forma sostanziale. Tuttavia, com’è innegabile che tale forma si esplica diversamente tra bambino e adulto, pur essendo la stessa forma sostanziale, così si può dire anche del seme fecondato che si sviluppa attraverso diversi gradi di completezza della materia non della forma sostanziale.

---

<sup>28</sup> *Ibid*, ad 16; tr. it. cit., p. 319.

<sup>29</sup> Per una argomentazione più dettagliata di tale posizione si rinvia infra nel paragrafo: *Possibile soluzione della distanza tra la Stein e Tommaso d’Aquino sulla questione dell’individuazione*.

<sup>30</sup> Anima razionale e anima personale non sono da intendersi come due anime distinte ma piuttosto come due aspetti sotto cui possiamo considerare la medesima anima umana.

<sup>31</sup> Cfr E. STEIN, *Psicologia e scienza dello spirito*, cit., p. 56 ss.; A.ALES BELLO, *L’universo nella coscienza*, cit., pp. 130-139.

<sup>32</sup> Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De creatione hominis*, versione latina di DIONIGI IL PICCOLO, c.30, PL 67, coll. 398-400. Queste stessa posizione ritroviamo anche in E. Stein per la quale «Si dovrà dire che l’anima spirituale esiste dal primo istante nell’esistenza umana, anche se non ancora sviluppato in vita attuale, personale spirituale» (*La struttura della persona umana*, cit., p. 184).

<sup>33</sup> THOM., *De potentia*, q.3 a.9 ad 9, tr. it. cit. p. 312.

«È impossibile che di un'unica ed identica cosa vi siano più forme sostanziali»<sup>34</sup> perché la forma sostanziale fa essere e pone una determinata cosa nel genere della sostanza.

La scienza moderna dimostra che le sensazioni della madre sono vissute anche dal feto, quindi sono sensazioni anche del figlio<sup>35</sup>. Ciò sembrerebbe dimostrare la personalità del feto mentre, stando a Tommaso<sup>36</sup>, proprio il fatto che il feto abbia le sensazioni della madre sembra confermarne la non personalità in quanto il feto sembrerebbe comportarsi e registrare gli stimoli in quanto parte del corpo materno. Quindi, per Tommaso, il grembo in parte sarebbe l'ambiente dove si sviluppa il feto e che lo caratterizza come persona; d'altra parte e prima di tutto esso sarebbe un unico organismo di cui il feto è un'appendice.

A questo punto il feto e la madre potrebbero essere intesi non come due distinte persone ma come una soltanto. Il feto è chiaramente tanto poco individuo quanto più è dipendente in tutto dal grembo materno. Quindi da ciò risulterebbe che non solo esso non sarebbe ancora persona ma non sarebbe neppure materialmente individuo. Ora ci si presentano diverse possibilità. Da una parte, infatti, possiamo ritenere che persona e individuo coincidano e in tal caso il feto potrà essere considerato persona solo appena diventerà individuo, quindi solo appena, nascendo, si staccherà dal cordone ombelicale. C'è anche la possibilità di considerare individuo e persona come non esattamente coincidenti. In questo caso possiamo ritenere sia che il feto non sarà persona pur divenendo individuo, sia che esso lo sarà pur non essendo individuo.

Per capire la posizione di Tommaso circa tali possibilità, facciamo riferimento alla *responsio* con cui l'Aquinate ribatte ai suoi interlocutori proseguendo nella questione che qui stiamo considerando<sup>37</sup>. Qui notiamo la separazione formale, da parte del filosofo, tra materia e forma che in questo caso non sono intese come istantaneamente unite. Da quanto suddetto, tuttavia, possiamo affermare che non c'è da una parte il corpo – dato dai genitori – e dall'altra l'anima – derivata dal Dio Creatore – ma riteniamo di poter sostenere che entrambi esistono *istantaneamente* insieme sebbene l'uno derivi dai genitori (il corpo umano, materia) e l'altro da Dio (l'anima razionale personale, forma). Inoltre bisogna specificare cosa si intenda per anima. Questa infatti potrebbe essere una semplice *vis*, una *dunamis* vitale; in tal caso non occorre necessariamente il riferimento diretto al Creatore. Potrebbe invece essere qualcosa di più, ovvero coscienza personale, spirito – ed è questa l'accezione cui si riferiscono sia Tommaso che la Stein -; in tal caso, infatti, per entrambi i filosofi, l'anima non può essere prodotta da alcuna materia ma solo da un divino atto creatore, può cioè derivare solo da una causa spirituale.

E ancora Tommaso prosegue dicendo che nella generazione della persona non si hanno due cause agenti separate ma di due cause collegate di cui l'una (i genitori) è strumento dell'altra (Dio).

«La forma che è il risultato della generazione non c'era nella materia prima del completamento della generazione in atto, ma c'era in potenza»<sup>38</sup>, infatti di due contrari l'uno può essere in atto mentre l'altro è in potenza<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>35</sup> Su tali questioni cfr. T. VERNY, J.KELLY, *Vita segreta prima della nascita*, Ed. Mondadori, Milano, 1981; O. M. AIVANHOV, *L'educazione inizia prima della nascita*, Ed. Prosveta, Frejus, 1985; L. JANUS, *Come nasce l'anima*, Ed. Mediterranee, Roma, 1997.

<sup>36</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 9 ad 9; tr. it. cit., p. 316.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, q. 3, a. 9, tr. it. cit. pp. 329 - 333.

<sup>38</sup> THOM., *Ivi*, q. 3 a. 8 ad. 8; cit. trad. it. cit. p. 291.

<sup>39</sup> Su questi argomenti cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, Figlie di S. Paolo, Milano 1994, cap.I §9 p. 17, in cui si legge: «[...] nella biologia della generazione è iscritta la genealogia della persona. [...] nella paternità e nella maternità umane Dio stesso è presente in modo diverso da come avviene in ogni altra generazione «sulla terra». Infatti solo da Dio può provenire quell'«immagine e somiglianza» che è propria dell'essere umano, così come è avvenuto nella creazione. La generazione è la continuazione della creazione». Ed anche PIO XII, Lett. Enc. *Humanii generis* (12 agosto 1950): AAS 42 (1950), 574.

Affermando che l'anima, a cui dobbiamo l'identità personale, giunge nel feto in un momento successivo a quello del concepimento, Tommaso rischia di entrare in contraddizione con la struttura della persona che egli stesso sostiene nel suo sistema filosofico. Ciò sembra intuire la Stein che, proprio su tale principio d'individuazione, si dichiara discorde col pensatore medievale di cui, pure, accetta e fa proprie altre fondamentali posizioni. In particolare Tommaso, con quanto sostiene nell'undicesimo articolo del *De anima* appena considerato, sembra contraddire quanto egli stesso ha affermato nell'articolo nono della stessa opera, dove, parlando in termini aristotelici del rapporto tra materia e forma, sostiene l'unità della forma sostanziale da cui la materia trae l'atto d'essere. Nella risposta al nono argomento di tale questione infatti, il filosofo afferma: «Al nono argomento va detto che la materia è in potenza rispetto alle forme secondo un certo ordine, non perché riceva successivamente diverse forme sostanziali, ma perché non riceve ciò che è proprio di una forma più perfetta se non mediante ciò che è proprio di una forma inferiore»<sup>40</sup>.

E ancora, in riferimento ad Aristotele che nell'ottavo libro della *Metafisica* sostiene che la forma è unita alla materia in modo immediato<sup>41</sup>, Tommaso nella soluzione al nono articolo afferma: «Or dunque, essendo l'anima la forma sostanziale che costituisce l'uomo in una determinata specie di sostanza, non vi è alcuna forma sostanziale intermedia tra essa e la *materia prima*. Piuttosto, l'uomo è costituito dalla stessa anima razionale nei suoi diversi gradi di perfezione, vale a dire come corpo, come corpo animato e come animale razionale. Ma è necessario che la materia, in quanto la si pensa capace di ricevere dalla stessa anima razionale le perfezioni di grado inferiore, come l'essere corpo, e corpo animato, e animale, sia pensata al tempo stesso dotata delle disposizioni adatte ad essere materia appropriata all'anima razionale, in quanto questa le conferisce la sua ultima perfezione. Pertanto l'anima, in quanto è la forma che dà l'essere, non ha nulla di intermediario tra sé e la materia prima»<sup>42</sup>.

Ancora nella soluzione all'undicesima questione afferma: «Resta dunque [da ammettere] che nell'uomo vi sia solo un'anima sostanziale, che è [al tempo stesso] razionale, sensibile e vegetativa. E ciò consegue da quanto in precedenza dimostrato circa l'ordine delle forme sostanziali<sup>43</sup>, e cioè che nessuna di esse è unita alla materia mediante un'altra forma sostanziale, perché la forma più perfetta conferisce alla materia tutto ciò che avrebbe dato la forma inferiore, e ancora di più. Per cui l'anima razionale dà al corpo umano tutto ciò che l'anima vegetativa dà alle piante e che l'anima sensibile dà ai bruti, e qualcosa d'altro. E per questo essa è nell'uomo sia vegetativa che sensibile che razionale»<sup>44</sup>.

Nonostante queste affermazioni, nella risposta al primo argomento dell'undicesima questione il filosofo sostiene invece qualcosa di apparentemente contrario: «Perciò bisogna dire che, [...] la generazione dell'animale non è un'unica generazione semplice, ma che si succedono, l'una all'altra, molte generazioni e corruzioni: si dice, infatti, che prima vi è la forma del seme e poi quella del sangue e così via finché non sia completato il processo generativo. E perciò, poiché la corruzione e la generazione non avvengono senza la perdita e l'aggiunta di una forma, bisogna che la forma imperfetta che prima si trovava [nell'embrione] venga meno e che una più perfetta sopravvenga, e ciò fino a quando il concepito abbia la sua forma perfetta. E perciò bisogna dire che prima nel seme c'è l'anima vegetativa, ma che essa viene perduta durante il processo della generazione, per cui le subentra un'altra che non è solo vegetativa, ma anche sensibile, venuta meno la quale ne sopravviene una che è al tempo stesso vegetativa, sensibile e razionale»<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> THOM., *De anima*, q. 9, ad. 9; trad. it. G. SAVAGNONE, *Le questioni disputate*, vol. IV, *L'anima umana*, Edizioni Studio Domenicane, Bologna 2001, p. 247.

<sup>41</sup> ARIST., *Metaf.*, 6, 1045b 16ss.

<sup>42</sup> THOM., *De anima*, q. 9; tr. it. cit. p. 239.

<sup>43</sup> Tommaso fa qui esplicito riferimento proprio alla nona questione.

<sup>44</sup> THOM., *De anima*, q. 11; tr. it. cit. p. 289.

<sup>45</sup> *Ivi*, q. 11 ad. 1; tr. it. cit. p. 291.



Per chiarire questa posizione tomista, consideriamo quanto il filosofo dice nella risposta al nono argomento dell'undicesimo articolo in cui si sostiene che l'anima dell'embrione è in atto, sebbene imperfetta, e che dunque compie azioni imperfette<sup>46</sup>. Si noti la vicinanza di tale posizione con quella della Stein per la quale l'anima continua costantemente a svilupparsi nel corso di tutta l'esistenza seguendo quelle possibilità di accrescimento che trova inscritte nel proprio essere<sup>47</sup>. Partendo da quest'ultima affermazione di Tommaso potremmo precisare la risposta che l'Aquinate dà al primo argomento, sostenendo che non si tratta di un venir meno di forme che si succedono ma dell'unica forma, quella razionale, che è *da subito* presente nell'embrione essendo essa l'unica forma che *possa far esistere in atto anima e corpo umani*. Presente in atto sin da principio, l'anima razionale è tuttavia in potenza relativamente alle sue operazioni che attualizzerà gradualmente man mano che si organizza l'embrione esprimendosi via via come anima vegetativa, sensibile e razionale, secondo quanto ha affermato lo stesso Tommaso.

### ***Generazione dell'essere umano in Edith Stein.***

Ora, se da un lato sembra non potersi affermare che il corpo umano esista, in quanto umano, senza l'anima e prima di essa, come sosteneva invece l'Aquinate, d'altra parte è anche vero, come sembra più volte sostenere la Stein, che neppure l'anima può esistere prima del corpo<sup>48</sup>. In verità spesso la stessa fenomenologa sembra sostenere la preesistenza dell'anima, ma ritorna sempre, e talvolta faticosamente, ad affermare l'unità esistenziale di anima e corpo. Notiamo, in merito, che negli scritti della filosofa tedesca vi sono delle affermazioni, per certi versi molto vicine a quelle di Tommaso, che potrebbero apparire contraddittorie. Consideriamo per esempio, quanto la pensatrice afferma nella *Struttura della persona umana*. Qui da una parte la Stein sostiene che «l'anima spirituale esiste *sin dal primo istante* nell'esistenza umana, anche se non ancora sviluppata in vita attuale, personale spirituale»<sup>49</sup>; poi, nonostante tale affermazione, ella nei capitoli successivi continua affermando qualcosa di apparentemente opposto: «l'anima individuale [...] penetra nell'essere che deve la sua esistenza all'atto generativo [...] l'anima non deve formare una materia prima ma assume dalle sostanze materiali [...] un materiale già formato che si sottomette ad essa come ad un principio formativo superiore, ora dobbiamo aggiungere che si tratta di sostanza formata non solo dal punto di vista materiale ma anche vivente, in cui essa inizia la sua esistenza e diventa principio dominante, e che questa sostanza formata e vivente è il risultato di un patrimonio ereditario umano»<sup>50</sup>.

Dunque si direbbe che, mentre l'anima comincia ad esistere solo con e nel corpo, il corpo può invece esistere già prima della sua venuta<sup>51</sup>. Sostiene che l'anima non giunge in una materia prima ma in una materia già formata. È interessante notare come questa posizione richiami quella sostenuta dagli oppositori di Tommaso il quale nella risposta al settimo argomento della nona questione del *De Anima* dimostra come ciò non sia possibile affermando che:

«Il corpo fisico organico si rapporta all'anima come la materia alla forma; non perché sia tale per qualche altra forma, ma perché ha ciò stesso grazie all'anima»<sup>52</sup>.

Sembrerebbe così non potersi sostenere neppure in Tommaso la sopraggiunta dell'anima nel corpo umano già formato come invece egli stesso sembrerebbe affermare nella questione undicesima.

---

<sup>46</sup> Cfr. *Ivi*, q. 11 ad 9; tr. it. cit. p. 293.

<sup>47</sup> Cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 145-150, 164 ss.

<sup>48</sup> Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 184.

<sup>49</sup> *Ibid.*, il corsivo è nostro.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 198. Si direbbe che in questo punto la Stein e Tommaso sostengano l'una il contrario dell'altro. Vedremo di seguito come, invece, le due visioni si possano incontrare mostrando come i due filosofi nel considerare la questione omettano entrambi un esplicito riferimento ai due piani, essenziale ed esistenziale, dando luogo a possibili contraddizioni all'interno dei rispettivi sistemi di pensiero.

<sup>52</sup> THOM., *De anima*, q. 9 ad. 7; tr. it. cit. p. 247.

Tommaso sostiene che è l'anima a dare forma alla materia (quindi al corpo dell'individuo umano) e la segna così che la materia sia effettivamente *materia signata* ma in virtù di questa determinata forma, (sebbene poi egli aggiunga che la forma è atto rispetto alla materia ma è parimenti potenza rispetto all'essere). Inoltre, nel sistema tomistico, questa determinata forma riceve a sua volta delle caratteristiche da questa determinata materia, con un reciproco rapporto di influenza che troviamo anche nella Stein<sup>53</sup>.

### ***Limiti delle filosofie tomista e steiniana.***

Notiamo che, in entrambi i pensatori presi in esame, le caratteristiche che la materia imprime in qualche modo alla forma sono il tempo e lo spazio, cioè le due dimensioni in cui la materia è e che riferiscono l'anima a *questo particolare individuo*, diverso e distinto da tutti gli altri sia perché non si possono avere altri corpi nello stesso spazio-tempo di questo, sia soprattutto perché esso è una persona ovvero ha un'anima creata da Dio unica e irripetibile.

Nonostante queste affermazioni molto vicine tra i due filosofi, tuttavia essi si ritrovano su due posizioni molto diverse e qui si cercherà di mostrare come ciò sia dovuto al fatto che entrambi sembrano non considerare esplicitamente, circa l'individuo umano, la *simultaneità essenziale* e non solo esistenziale, di materia e forma quali principi metafisici.

Infatti, com'è possibile dedurre da quanto essi stessi dicono, non c'è prima forma (anima) e poi materia (corpo) o viceversa, ma sono *nello stesso istante, cominciano ad esistere come sinolo*. Qui si sostiene che è il tempo l'elemento che entrambi i pensatori sembrano aver considerato poco chiaramente: Tommaso lo ha calcolato in modo impreciso parlando di due momenti distinti per la comparsa di materia e forma (o anima) nell'essere umano. Egli partendo dai risultati scientifici del suo tempo, sostiene, infatti, l'esistenza di un corpo precedente la sopraggiunta dell'anima la quale verrebbe ad aggiungersi soltanto in un secondo momento; ricordiamo che nel XIII secolo non è stato ancora proclamato dalla Chiesa il dogma dell'Immacolata concezione, che certamente avrebbe avuto un peso rilevante nelle riflessioni del dottore cristiano, attento a non contraddire le verità di fede<sup>54</sup>.

All'epoca della Stein, invece, tale dogma è ormai accettato ed ella, ormai convertita al cattolicesimo lo fa proprio. Rispetto a Tommaso ella anticipa l'unione di materia e forma riferendole allo stesso istante temporale, esistenziale, così che per la filosofa tedesca l'anima giunge nell'essere umano sin dal primo istante; tuttavia resta una certa imprecisione anche nelle sue affermazioni poiché tale unificazione temporale non sembra ancora estendersi anche alla considerazione metafisica di materia e forma. Ella, infatti, sembra piuttosto sostenere un'esistenza autonoma sia della materia che della forma, se non sul piano esistenziale, in cui piuttosto ne nega la possibilità, almeno sul piano essenziale, come spesso lascia intravedere. Sembra, infatti, che la filosofa metafisicamente<sup>55</sup> e sulla scia di Duns Scoto sostenga per l'anima un'esistenza staccata dalla materia e indipendente da essa, affermando che la forma si aggiunga come dall'esterno ad un individuo (corpo, materia) già formato.

Anche nel caso della Stein, come già per Tommaso, tali affermazioni si potrebbero spiegare con il riferimento alle conoscenze scientifiche del suo tempo, – darwinismo ed evolucionismo, cellule germinali, caratteri genetici e DNA<sup>56</sup> – che ella confronta con i risultati della riflessione

<sup>53</sup> Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit.

<sup>54</sup> Ricordiamo lo stretto legame tra filosofia e verità rivelata nella filosofia scolastica e la particolare attenzione posta dai filosofi dell'epoca a non contraddire le verità di fede con le proprie affermazioni filosofiche. Ricordiamo, inoltre, che il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria fu proclamato dalla Chiesa nel 1854 da Papa Pio IX. Tale devozione è molto antica e presente tra i Padri della Chiesa. Lo stesso Duns Scoto vi dedica un suo scritto con cui difende l'immacolata concezione. Tale scritto fa parte delle opere parigine realizzate tra il 1302 e il 1307 dal titolo *Reparatoria parisiensis* o *Opus parisiense*.

<sup>55</sup> Metafisica è qui intesa in senso classico.

<sup>56</sup> Cfr P. ROSSI (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, 5 voll., Utet, Torino 1989, voll. 4-5.

filosofica. Entrambi cercano di cristianizzare la visione scientifico-filosofica dei rispettivi tempi circa la generazione (Aristotele; Darwin e la genetica). «La Stein condivide l'idea di materia elaborata dalla Conrad-Martius e la confronta con i concetti di individuo, specie e genere di Tommaso e la sua fissità delle specie»<sup>57</sup>.

Nell'effettuare tale confronto però, la pensatrice tedesca si trova subito davanti ad interrogativi di non immediata soluzione. Infatti, se l'anima è forma sostanziale, come dice Tommaso, allora la Stein si chiede come accordare unità e semplicità dell'anima con unità e semplicità della forma sostanziale, entrambe ammesse dal filosofo; in altri termini, ella s'interroga su come risolvere la *vexata quaestio* dell'individuazione. Respinge la soluzione data a tale questione da Tommaso che vede nella *materia quantitate signata* ciò che rende un individuo tale; in questa posizione, infatti, la Stein intravede il rischio di cadere in un dualismo poiché ritiene che il filosofo consideri l'anima come una sostanza. In verità ciò non è corretto perché, intendendo per sostanza ciò che ha ed appartiene ad un genere e specie propri, Tommaso sottolinea fortemente che l'anima non può essere definita tale proprio perché non le appartiene alcun genere se non in riferimento al corpo; è solo il composto anima-corpo ad essere considerato una sostanza<sup>58</sup>.

Dal canto suo Edith Stein preferisce riferirsi al DNA e al genoma che sembrano confermare quanto ella sostiene circa l'individuazione, non riferendola alla materia, come poteva sostenere Tommaso, ma ad una *materia formata* con una *sua caratteristica essenziale*. *È questa, per la filosofa, la forma a cui risale la singolarità dell'essere umano*.

«Ciò che differenzia gli organismi viventi dalle cose materiali (morte) è che la formazione è un processo vitale. La materia senza la forma è relativamente impossibile, la materia diventa esistente solo attraverso la forma. Ma la forma vivente inizia ad agire in una materia già formata che, attraverso essa riceve la vita ed è destinata a organizzare per sé nuovo materiale per formare e strutturare progressivamente l'organismo»<sup>59</sup>.

Quest'affermazione della Stein ha bisogno di alcune precisazioni. Infatti, se è vero, come lei dice, che la materia comincia ad esistere solo grazie alla forma, è d'altro canto vero anche il contrario, come la stessa filosofa afferma, poiché anche la forma comincia ad esistere e può esistere solo se riferita alla materia di cui è forma, quindi non esiste né prima né senza di essa. Inoltre, stando a quanto qui sostiene la Stein, la forma vivente giunge, quasi provenendo dall'esterno, in una materia che, essendo già formata, deve avere già in sé una forma, sebbene non si tratti di una forma vivente poiché tale materia riceve la vita attraverso la forma vivente. Quest'ultima affermazione, per quanto sia corretta, potrebbe, tuttavia, risultare equivoca dal momento che prima si sostiene che la materia esiste solo attraverso la forma, subito dopo, però, si afferma che la forma sopraggiunge in una materia che esisteva già prima senza di essa e per di più con un'altra forma.

### ***Possibile soluzione della distanza tra la Stein e Tommaso d'Aquino sulla questione dell'individuazione.***

Ora, vedremo che il possibile equivoco è solo apparente e che queste definizioni della Stein, non solo sono corrette, ma possono addirittura essere il momento di conciliazione tra il pensiero di Tommaso e quello della fenomenologa proprio sulla questione dell'individuazione che sembrava averli divisi. Infatti, la Stein scorge acutamente nella questione dell'individuazione dell'essere umano il limite della filosofia di Tommaso; tuttavia ella non sembra comprendere a fondo in che termini lo sia, non si accorge, cioè, che questa è solo la conseguenza di un'altra e più profonda ambiguità qual è quella relativa al rapporto tra materia e forma nell'essere umano; ambiguità che per altro troviamo nella sua stessa filosofia.

---

<sup>57</sup> A. ALES BELLO, introduzione al testo di E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit.

<sup>58</sup> Cfr. THOM., *De anima*, q. 11 ad 14; tr. it. cit. p. 295: «quello che propriamente è in un genere o in una specie è il composto»; il corsivo è nostro.

<sup>59</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 77.

Specificando ulteriormente tali concetti potremo, quindi, risolvere gli interrogativi che la Stein rivolge alla filosofia di Tommaso, non prendendo le distanze dalle sue affermazioni ma chiarendole ulteriormente. Così facendo Tommaso e Edith Stein risulteranno più vicini e coerenti di quanto non potessero sembrare. Cioè non solo non si contraddicono in sé ma neppure si contraddicono tra loro.

Torniamo dunque a considerare le affermazioni della Stein<sup>60</sup>. Stando a quanto lei afferma, avremmo prima una materia formata la quale esisterebbe ma senza vita; sebbene sia impossibile che la materia esista senza la *sua* forma, qui si afferma che essa esiste come già formata da un'altra forma cui poi si aggiunge dall'esterno la forma vivente. Quindi la materia prima esisterebbe per mezzo di una forma non vivente; poi riceverebbe la vita per la forma vivente. Sembrerebbe trattarsi della sovrapposizione delle forme, cosa che però la Stein, come Tommaso, non ammette<sup>61</sup>. Inoltre la filosofa sostiene che la forma vivente non è solo forma di un corpo vivente, ma è essa stessa vivente; ora, per essere vivente (quindi anche esistente) ha bisogno della materia che però, a sua volta, esiste solo attraverso la forma, poiché esistono e cominciano ad esistere solo insieme.

A questo punto sembrerebbe esserci una contraddizione con il rischio di entrare in un circolo vizioso senza uscita. Ma la contraddizione è solo apparente come può notarsi specificando ulteriormente alcuni concetti utilizzati dai due filosofi. La Stein parla di una forma che sopraggiunge in una materia già formata, come se si trattasse di una forma preesistente alla *sua* materia, o di una forma che si sovrappone estrinsecamente nella *medesima* materia esistente già prima con una sovrapposizione di forme. Per spiegare una simile affermazione, facciamo riferimento a quanto la stessa filosofa tedesca afferma circa i massi di roccia che ella sostiene essere pervasi da una certa spiritualità<sup>62</sup>. La Stein, infatti, dice che è impensabile che la roccia prima esista come materia e poi come spirito: dev'essere fin dall'inizio materia permeata di spirito.

Prendiamo in considerazione anche quanto dice Tommaso nel *De potentia*: «In un qualsiasi mutamento è necessario che ci sia qualcosa di comune a ciò da cui il mutamento inizia a ciò in cui esso finisce. [...] In certi casi dunque può accadere che ci sia un unico sostrato in atto comune al punto di partenza e al punto di arrivo del mutamento e allora questo è propriamente un movimento, come avviene nel cambiamento di qualità, nell'aumento nella diminuzione e nel cambiamento di luogo. Infatti in tutti questi movimenti un sostrato unico ed identico che è in atto muta da un opposto nell'altro.

In altri casi invece c'è un sostrato comune ad entrambi i termini, però esso non è ente in atto, ma solo in potenza, come avviene nella generazione e nella corruzione in genere. Sostrato della forma sostanziale e della privazione è infatti la materia prima che non è ente in atto. Per questo la generazione e la corruzione non vengono chiamate propriamente movimenti ma mutamenti.

In altri casi non c'è un sostrato comune esistente né in atto né in potenza, ma una continuità temporale, in un primo momento della quale c'è un opposto e in un secondo l'altro [...] Questo però

---

<sup>60</sup> Ci riferiamo alla citazione della Stein appena riportata nel paragrafo precedente.

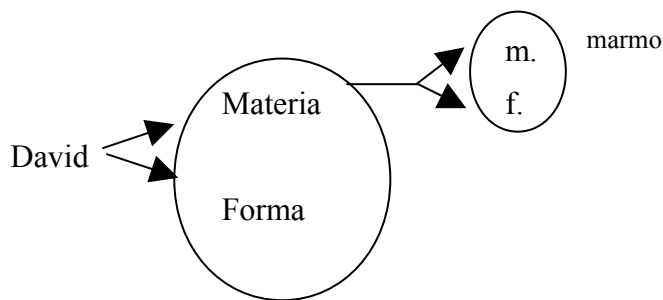
<sup>61</sup> In tale contesto la forma vivente sembrerebbe essere un'anima vera e propria, di natura spirituale perché nella sua esistenza non dipenderebbe dalla materia; in tal modo si dedurrebbe che tutti gli esseri viventi indifferentemente avrebbero un'anima. Se questo processo ci fosse allora non si spiegherebbe perché negare l'accavallamento delle anime nella gerarchia degli esseri. Riguardo al problema della sovrapposizione delle forme in Tommaso d'Aquino si rimanda al testo di F.J. THONNARD, A.A., *Storia della filosofia*, tr.it. A Franco e A. Bairle, Desclée & C. Editori Pontifici, Roma, 1949. Qui il Thonnard sostiene che principio primo della filosofia naturale tomistica è quello dell'unità delle forme sostanziali e della loro individuazione per mezzo della materia; principio che Tommaso difende su tre livelli distinti: metafisico, fisico e psicologico. Per quanto riguarda in particolare il piano fisico, l'autore sostiene: «La pluralità delle forme non permetterebbe il cambiamento sostanziale perché, poiché il fondo dell'essere è costituito dalla forma della corporeità, esso non sarebbe modificato dalla corruzione di altre forme» altrimenti non si avrebbe un'unica sostanza ma solo il passaggio da una sostanza che si annulla ad un'altra. Questa tesi si completa con quella del principio d'individuazione.

<sup>62</sup> Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit. p. 105 ss.

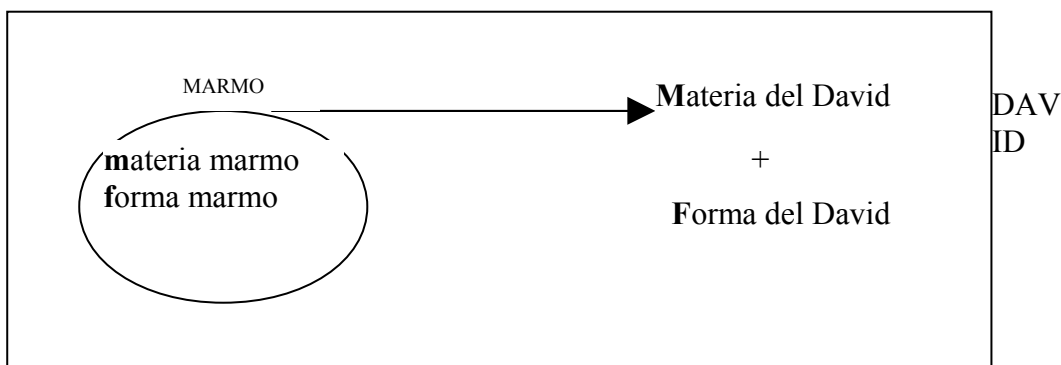
non viene chiamato mutamento con proprietà ma per similitudine in quanto ci figuriamo il tempo stesso quale sostrato degli avvenimenti che accadono nel tempo»<sup>63</sup>.

E ancora il filosofo dice: «Il punto di partenza e il punto di arrivo del divenire possono essere qualcosa che esiste in atto in un sostrato. All'inizio e alla fine del divenire c'è cioè uno stesso ente in atto, che per un qualche aspetto è diverso alla fine da com'era all'inizio. Il divenire in altre parole modifica una certa forma accidentale di una determinata sostanza. [...] Ma il sostrato del divenire può anche, all'inizio o alla fine del divenire stesso, non esistere in atto, ma solo in potenza: il divenire consisterà allora nell'acquisizione (generazione o formazione, *generatio*) o nella perdita (corruzione o distruzione *corruptio*) di una forma sostanziale da parte della materia prima. La materia prima (che è ente soltanto in potenza) è qui il sostrato comune al punto di partenza del divenire (la privazione) e al suo punto di arrivo (la forma sostanziale). In questo caso il nome più preciso è *mutatio*»<sup>64</sup>.

Partendo da ciò, consideriamo un blocco di marmo che, *in quanto marmo* è materia formata, è, cioè, una realtà in cui materia del marmo (m) e forma del marmo (f) esistono come sinolo. Consideriamo poi che su questo marmo agisca l'artista, per es. il Michelangelo che realizza il *David*, e questa materia, *in quanto David* acquisisce un'ulteriore forma. Materia e forma del marmo (m+f) esistono solo insieme in quanto marmo; esse insieme costituiranno la materia del David che avrà, quindi, una Materia (M = m+f) e una Forma (F) proprie le quali però esistono solo insieme, in quanto Materia e Forma del David, non autonomamente né separatamente prima<sup>65</sup>.



Quindi, la materia *come marmo* esiste già autonomamente, già formata come m+f; però *come David*, vale a dire come M, *materia del David*, esiste solo in quanto unita alla nuova forma del David.



Ciò vuol dire che la nuova forma non si unisce e sovrappone alla forma di *una stessa res* già esistente qual'è il marmo (m+f), ma è la forma (F) di *una nuova res*, ovvero il David (M+F),

<sup>63</sup> THOM., *De Potentia*, q. 3 a. 2; tr. it. cit., p. 200 ss.

<sup>64</sup> *Ivi*, nota 4 p. 202.

<sup>65</sup> Si tratta della questione della *sostanza* secondo l'impostazione aristotelica che è presente anche nella Stein.

completamente nuova e assente prima. Quindi, non si sovrappongono due forme *nella medesima materia*, ma ogni forma si riferisce ad una materia propria; queste due materie possono coincidere “materialmente” ma sono essenzialmente e metafisicamente distinte; marmo e David sono due diverse sostanze anche se materialmente coincidenti. Ciò ritroviamo anche nella Stein che in *Potenza e atto* sostiene che ciò che fa sì che la specie entri nell’individuo concreto sono la materia e l’operare formante da cui si genera questa cosa qui, l’attualità dell’essere della cosa. Pensiamo così ad un pezzo di marmo in cui abbiamo la forma propria attuale in quanto marmo e, contemporaneamente, la nuova forma rispetto a cui è potenziale.

Così Edith: «La materia che venne lavorata era già prima della lavorazione un individuo concreto – “questo pezzo di marmo” – ed aveva in quanto tale l’essere attuale. Essere che ha portato con sé nella nuova forma. In pari tempo vi era in essa la possibilità di assumere questa o quella forma nuova, ed una di queste possibilità, nell’entrare nella nuova forma, si è convertita dall’essere potenziale all’essere attuale. Conversione di cui la materia da sé era incapace. Il fare dell’artista [...] senza una materia non avrebbe potuto condurre l’individuo dall’essere potenziale all’essere attuale e se egli avesse preso un’altra materia quell’individuo sarebbe divenuto un altro individuo<sup>66</sup>. Ma che la materia possa divenire un nuovo individuo o possa trasformarsi in questa nuova forma di ciò è causa prossima o ultima il fare dell’artista [...] l’artista imprime nella materia la sua “idea”, il nuovo individuo deve ciò che è, e con ciò in pari tempo il suo essere in quanto questo essere, all’idea impressa, che viene anche chiamata la sua forma d’essenza o il suo atto. La forma, la materia e l’idea sono presupposte per l’operare che causa il passaggio dall’essere potenziale all’essere attuale [...] il nuovo oggetto aveva precedentemente nella materia e nell’idea un essere potenziale [...] questo secondo essere attuale non termina e l’oggetto, di cui ne è l’essere, nascendo il nuovo, “non passa”, cioè continua a sussistere nella nuova forma ed ha il suo essere come oggetto nuovo, ma il suo “che-cosa” si è mutato»<sup>67</sup>.

Infatti, nella visione della Stein l’essere attuale dell’individuo non è altro che il punto d’incontro tra la forma e il contenuto. La materia per la filosofa è ciò *da cui* scaturisce l’individuo concreto (senso *formale* di materia) ed inoltre è già essa stessa individuo concreto (senso *materiale* di materia). Aspetto formale e materiale sono considerati in modo corrispondente. Così la Stein: «Per la nascita di un nuovo individuo è presupposto in generale un altro individuo che viene trasformato nel nuovo? Con “nascere” o “divenire” è designata una nuova forma, un nuovo essere che è orientato in modo diverso, in quanto essere potenziale, all’essere attuale; è designato il passaggio dal non-essere all’essere: nasce un oggetto che prima dell’attività creatrice non era presente»<sup>68</sup>.

Ciò, secondo la Stein, può anche essere inteso come il passaggio dall’essere potenziale a quello attuale perché il nuovo oggetto, come ciò che diviene, era già presente nella materia e nell’idea come essere potenziale. Tuttavia questo passaggio dall’essere potenziale a quello attuale non è quello che rinvenimmo nella durata dell’essere delle cose finite (ciò è importante perché infatti si tratta proprio di un altro essere) in cui diviene attuale ora questo ora quello di ciò che sono. La cosa, finché è potenziale, è non ancora essente. Essa al di fuori di tale potenzialità, per il suo divenire deve, secondo la Stein, presupporre un doppio essere attuale ovvero l’atto che produce il passaggio e l’essere della materia. Tale materia era già prima che entrasse nella nuova forma e il secondo essere attuale non termina, è l’essere dell’oggetto il quale nasce di nuovo, “non passa”, ovvero continua a sussistere nella nuova forma e ha il suo essere come oggetto nuovo, però il suo “che-cosa” si è mutato.

Lo stesso discorso fatto per la formazione delle cose materiali può essere applicato anche alla persona, infatti, anche il corpo umano, come la roccia, già solo in quanto materia deve avere

---

<sup>66</sup> Qui materia è chiaramente intesa come materialità perché in senso formale la materia della nuova forma esiste solo unita ad essa.

<sup>67</sup> E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., pp. 96-97.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 97.

uno spirito che la permei, sebbene possa trattarsi di uno spirito generale e non necessariamente individuale. Nel caso dell'essere umano, dunque, potremo avere, come dice la Stein, una materia già formata in cui giunge la forma del soggetto individuale. Tuttavia, bisogna sottolineare che tale materia già formata esiste come un *quid* composto di una materia e una forma, che però sono materia e forma di tale *quid*. In quanto Socrate (soggetto personale individuale), invece, la materia di Socrate esiste solo, e non prima né autonomamente, unita alla forma di Socrate. Ciò vuol dire che la materia formata esiste già prima, come dice la Stein; tuttavia questa non è, come ella sostiene, una parte di Socrate (almeno non lo è in senso metafisico), ma è un'altra cosa o *res*, un'altra sostanza (m+f), che comincia ad esistere come elemento o materia (M) di Socrate solo appena si unisce alla forma di Socrate o forma sostanziale. E in verità già il termine "unisce" risulta qui equivoco perché in effetti non si tratta di due realtà, materia e forma, che si uniscono, ma di due aspetti dell'unica e medesima realtà, la *sostanza*, che appena esiste è simultaneamente entrambe, né queste le preesistono.

Ora, come per fare il David non uso una qualsiasi materia, nel senso di cosa materiale, ma solo quel determinato marmo, così la forma di Socrate esiste solo unita a quel tipo di materia che è idonea a riceverla, e cioè la materia già formata di cui parla la Stein o la materia idonea a ricevere una determinata forma nella gerarchia degli esseri di cui parla Tommaso nel *De Anima* in riferimento alle forme materiale, vegetale, animale e poi umana.

Dunque, in quanto materia di Socrate, la materia non esiste prima della forma di Socrate; mentre in quanto corpo (fatto di materia del corpo e di forma del corpo) esiste già. Ciò però non vuol dire che ad una materia formata si aggiunga un'altra forma avendosi così una sovrapposizione di forme, ma piuttosto che ogni materia e forma di una cosa diventano insieme materia, o meglio, materialità, per unirsi alla forma di un'altra cosa. Quindi, le forme non si sovrappongono nella stessa realtà, nella stessa *res*, ma ogni forma fa di quella cosa in cui giunge la materia di un'altra cosa con un processo simile a quello del passaggio aristotelico dalla potenza all'atto, per cui ciò che è in atto sotto un certo aspetto è in potenza sotto un altro aspetto (*hylemorfismo*).

Nella persona, dunque, materia (corpo di Socrate) e forma (anima di Socrate) sono unite sin dal primissimo istante, non esiste l'una senza l'altra; per esistere devono essere entrambe, ma come Socrate e come elementi di Socrate. Il corpo, come semplice materia, cosa materiale, non di Socrate ma a sé stante, può esserci già prima di Socrate. Ciò è quanto sosteneva anche la Stein in riferimento alle cellule germinali. Avremo, infatti, l'ovulo, che è materia e forma a sé, e lo spermatozoo, che è materia e forma a sé; ma l'ovulo fecondato è, rispetto a questi, un ulteriore e diverso *quid* con materia e forma proprie. C'è solo da chiedersi se tale *quid* sia già Socrate o meno, se cioè materia e forma del *quid* siano le stesse materia e forma di Socrate, cioè se siano la stessa sostanza.

In Tommaso il *quid* non sarebbe già Socrate poiché l'anima personale, quindi la forma di Socrate, secondo il filosofo medievale, giunge in un secondo momento. La Stein ne sostiene, invece, la coincidenza, affermando che l'anima è unita al corpo sin dal primo istante, per cui materia e forma del *quid* coinciderebbero con quelle di Socrate sin dal primo istante.

Considerando queste due posizioni, possiamo affermare che, poiché in Tommaso il *quid* prima è solo corpo e poi diventa Socrate, allora è ammissibile, sebbene non del tutto corretto, che nella sua filosofia si parli di una forma (l'anima personale) che sopraggiunge in un corpo inanimato; sembra invece strano ritrovare questo concetto anche nella filosofia della Stein poiché ella, mentre afferma che la forma sopraggiunge in una materia già formata (ovvero una materia avente già una sua forma), che vede come materia della stessa *res* in cui successivamente giunge la forma vivente, poi sostiene che quella stessa *res*, quello stesso *quid* sia già Socrate. Ma ciò risulterebbe contraddittorio se ammettiamo che la materia di Socrate e la forma di Socrate possono esistere, anche per principio, soltanto insieme, così che non sia possibile parlare di una preesistente materia di Socrate già formata da un'altra forma; ciò significherebbe, contro le posizioni dei due pensatori,

che nella stessa *res* si avrebbe una sovrapposizione di forme. La possibile contraddizione nella Stein nasce dal fatto che mentre ella parla di contemporaneità e quindi di immediata unione, sin dal primo istante, di anima e corpo nell'essere umano, tuttavia sembra intendere tale contemporaneità solo in termini temporali, riferendosi cioè all'esistenza, senza considerarne anche e soprattutto la contemporaneità essenziale, dell'essenza.

Parlando invece di *una sola* forma per *una sola* materia, ammesso anche che esse giungano in *una materialità già formata*, si riesce a garantire sia l'unità della forma sostanziale, cioè della forma di quella determinata sostanza, sia l'unità e semplicità dell'anima umana, ovvero si superano le obiezioni che la Stein muove a Tommaso.

Il processo di formazione, che vede nelle realtà materiali, costituite di materia e forma proprie, la materia di un'ulteriore formazione, e così di seguito salendo per tutta la gerarchia degli esseri, sembra trovare una qualche conferma in quanto dice la stessa Edith Stein: l'anima dell'essere umano è forma di tutto, «non solo *forma corporis* ma di tutto ciò che l'essere umano è come essere animale, infatti il corpo vivente come le “parti inferiori dell'anima” (usando una terminologia tomistica) subiscono una nuova plasmazione»<sup>69</sup>.

Tuttavia non avendo affrontato esplicitamente la questione dell'unione essenziale di materia e forma, ella si chiede che ne sia dell'unità e semplicità dell'anima umana e dell'unità della forma sostanziale entrambe sostenute da Tommaso<sup>70</sup>. Giustamente la Stein si pone queste domande poiché, partendo da dette unità, la nuova plasmazione risulterebbe essere una forte contraddizione. Tuttavia, a nostro avviso, ciò potrebbe essere risolto conservando l'unità e rettificando la nuova plasmazione e cioè, non annullandola del tutto ma intendendola nei termini di  $m + f = M$  di un'ulteriore realtà.

Partendo, quindi, dalla considerazione che non è F che subentra a f *nella stessa res*, ma ogni *res* ha solo la forma sua propria sin dall'inizio, anche se ogni *res* può presupporre altre come propria materia (nel senso di elemento materiale), può trovare una soluzione l'obiezione mossa dalla Stein all'Aquinate che conserva l'unità della forma sostanziale pur ammettendo la sostituzione della forma superiore a quella inferiore<sup>71</sup>.

Infatti, il livello inferiore diventa la M materia di quello superiore (come ritroviamo nella filosofia di Aristotele e Tommaso che parlano della serie gerarchica di formazioni) e però l'uomo, *essendo uomo* (cioè questa forma di uomo) pur contenendo in sé tutti i gradi inferiori, *non è né cosa, né pianta né animale*; quindi riguardo alla forma non c'è continuità, essa è tutta nuova. Tale unità della forma sostanziale dell'uomo per Tommaso è la sua anima razionale, per questo è importante chiarire quando compare l'anima, cioè quando il *quid* diventa Socrate, Giovanni ecc.

Per la Stein, invece, ciò che dà la natura all'individuo è la materia già formata; tuttavia afferma che, se la forma organica presuppone quella materiale, nel caso di forma organica e forma animale avremmo, invece, un *aut-aut*. Ma non ci spieghiamo perché nella gerarchia degli esseri dovrebbe presentarsi questa differenza; a nostro avviso, invece, sostenendo l'unità sostanziale si riuscirebbe a garantire continuità e analogia tra mondo materiale e animale. La filosofa mentre da una parte sostiene che la pianta sarebbe prima cosa materiale e poi diventerebbe pianta, dall'altra, nella distinzione tra animale e vegetale, afferma che l'individuo sin dall'inizio è pianta o animale, non prima l'una e poi l'altra<sup>72</sup>. Ciò è vero anche in riferimento all'uomo che fin dall'inizio è uomo ed è *questo uomo qui*. Anche se la sua forma interviene più tardi, tuttavia essa è presente già dall'inizio. Infatti, se ogni sostanza obbedisce al suo antico primo principio formale, come afferma la Stein, allora con lei dobbiamo anche dedurre che l'uomo ha il suo primo principio già

<sup>69</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 140.

<sup>70</sup> Cfr. *Ivi*, p. 145 ss e p. 180 ss.

<sup>71</sup> Cfr. *Ivi*, p. 183.

<sup>72</sup> *Ivi* p. 184: «l'individuo non è prima pianta poi animale, poi essere umano, ma dal primo istante della sua esistenza un essere umano, anche se l'uomo emerge nello specifico solo in un determinato stadio evolutivo».



nell'embrione, sebbene in potenza rispetto alla sua operatività. L'anima che forma il corpo, l'anima animale-vivente e l'anima spirituale sono una sola anima.

### ***Generazione e creazione come forme del divenire.***

La Stein considera due possibilità del divenire, parleremo infatti o del divenire di un individuo concreto da un altro individuo oppure del divenire dal nulla (possibilità formale) ovvero come divenire da un essere attuale ad un altro, ma non provenendo dal nulla cioè non è materia alcuna che venga trasformata; ciò che diviene non era in precedenza, nemmeno in altra forma. In quest'ultimo caso la cosa "creata" non ha potenzialità nella materia (per es. il marmo) ma può averla nell'idea.

Dunque materia è *ciò da cui* viene fatto il nuovo individuo. Forma è il *fine verso* il quale esso è formato e *l'archetipo secondo* cui è formato.

Infine l'idea non è ciò da cui è formato un individuo, perché l'idea sta nello spirito dell'artista, non è passata nella materia divenendo il che-cosa dell'individuo (mentre la materia presente in precedenza continua ad esistere nella nuova forma); ma è *ciò secondo cui* è formato l'individuo, cioè l'esemplare della specie "ideale".

Edith Stein dice: «all'idea dello spirito divino corrisponde in rapida successione lo spirito creato, come "immagine" completa dell'"archetipo". Nonostante ciò, l'idea e la sua immagine collimano perfettamente dal punto di vista contenutistico; ma non sono certo da considerare come "la stessa cosa"; poiché se Dio chiama all'esistenza qualcosa ciò significa che dà ad esso un essere proprio separato dall'essere divino e significa che qualcosa esiste, qualcosa che in precedenza non c'era [...] Propriamente soltanto in questa forma del divenire abbiamo pura nascita, mentre la prima forma, il "divenire da", era piuttosto un esser-trasformati »<sup>73</sup>.

La fenomenologa distingue radicalmente il *divenire assoluto*, con cui qualcosa di completamente nuovo viene nell'esistenza senza essersi in precedenza attualizzato in altre forme; e il *divenire da qualcosa* in cui qualcosa che ha l'essere attuale viene trasformato in qualcosa d'altro<sup>74</sup>. Nel primo caso qualcosa entra nell'esistenza, quindi ad esso è conferito l'*essere attuale* e contemporaneamente il *che-cosa* esso è. Qui la causa prima e ultima è l'atto conferitore dell'essere per il quale è presupposto un essere attuale. A questa causa è connessa (come causa altrettanto originaria inseparabile dall'atto) l'*idea* secondo la quale ciò che diviene viene formato (l'idea è pensabile senza l'atto, l'atto non lo è senza l'idea).

Il divenire può essere inteso come qualcosa di momentaneo: l'essere attuale della creatura comincia nel momento determinato attraverso il Fiat! creativo. Nel secondo caso l'essere inizia nel momento in cui entra nell'esistenza una formazione duratura del nuovo individuo secondo un'idea. Possono anche esserci una serie di trasformazioni all'interno della stessa durata d'essere, secondo un'idea di volta in volta diversa. In tal caso è necessaria una serie di differenti cause. Per cui il *che-cosa* si trasforma ed è il "ciò-da-cui" che diviene la cosa nuova, cioè è la *materia*. L'*idea* è il qualcosa *in base al quale* essa viene formata. L'*attività formante* che qui è la causa ultima, è il qualcosa *attraverso il quale* viene formata. Dunque la cosa che si trasforma è data dalla materia (ciò da cui), l'idea (ciò in base a cui) e l'atto (ciò attraverso cui).

Tutto ciò è il divenire artistico. Vi è poi il divenire organico, possibilità formale del divenire improprio. In questo caso "in base al quale" e "a che cosa" che prima erano distinti sono unificati in un individuo; l'agire non si compie dal di fuori verso l'interno bensì dall'interno verso l'esterno

---

<sup>73</sup> E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 99.

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, p. 100 ss. Questi temi sono anche affrontati in *Introduzione alla filosofia*, cit., dove la Stein, riguardo alle qualità materiali, parla della distinzione tra il cambiamento naturale e la trasformazione. Nota come, in un cambiamento continuo delle qualità della cosa, si può raggiungere un punto in cui essa diventa qualcos'altro e a questo punto essa non è cambiata ma trasformata. Cfr. p.82 ss.

cosicché le quattro cause si riducono a due ovvero la materia e la forma agente dall'interno cui si aggiunge l'azione esterna (materiale) sulla materia .

In ogni caso nell'individuo (spirituale e organico) si ha sempre, per la Stein, un libero formare della materia; essa nel suo divenire è soggetta a condizioni esterne (materiali).

Nel divenire materiale, cioè delle “morte” cose materiali, si ha la trasformazione della materia attraverso azioni esterne (materiali) e in questo caso avremo: una materia *dalla quale* diviene il prodotto, qualcosa *per il quale* diviene il prodotto (non secondo un fine ma solo come risultato). Manca invece un'idea *in base alla quale* il prodotto è formato. Parleremo dunque di divenire improprio che presuppone un essente come sua materia e, quindi, necessariamente anche un precedente divenire proprio assoluto di tale essente, altrimenti la materia sarebbe dall'eternità.

«Il divenire è passaggio continuo, non solo dalla potenzialità all'attualità e viceversa, bensì in pari tempo passaggio ad un che-cosa sempre nuovo»<sup>75</sup>. L'accadere momentaneo avviene in una durata: «Tutto il divenire e tutto ciò che diviene ha bisogno, quindi, per il suo “sostegno” di un essere che dura. Vi deve essere in esso stesso qualcosa che dura, qualcosa che permetta di dire che “esso” diviene e che ora “passa attraverso” questo stadio, ora attraverso quello. Questo qualcosa che dura, che sta alla base di ciò che muta, lo si è chiamato “sostanza”»<sup>76</sup>.

In esso distinguiamo una *sostanza prima* (ciò che permane durante tutti i cambiamenti dell'individuo e che ci permette di dire di esso che è) e le *sostanze seconde* (ciò che diviene, cioè la molteplicità di verità che la pervadono nel divenire). Tutto ciò, *in specie*, non *in individuo*, è ciò che dura, ovvero ciò che nel suo essere che dura non è toccato dallo scorrere e dal divenire dell'individuo.

La Stein cerca di analizzare in che modo la sostanza prima e la sostanza seconda siano il sostegno del divenire<sup>77</sup>.

Abbiamo l'essere potenziale, l'essere attuale, e l'essere ideale. Quest'ultimo è l'essere dei generi e delle specie (oggetti ideali) che pur giocando un ruolo nel divenire essi stessi non divengono: «Ciò che essi sono in sé, senza riguardo del loro possibile entrare in individui concreti, non contiene alcuna potenzialità nel senso della mera possibilità non estrinsecata»<sup>78</sup>.

Nella filosofia si evidenzia un duplice senso di materia intesa come *pienezza che riempie* le forme vuote e anche come *materia formata* dall'interno o dall'esterno nel divenire. In questo secondo caso la forma è *e)ntele/xeia* attiva dall'interno (per es. gli esseri viventi) oppure è un'idea attiva dall'esterno (opera d'arte); materia e forma sono in questo contesto qualcosa di materiale.

Attraverso la serie graduale di possibili formazioni si risale ad una materia completamente informe: la materia prima.

A questo punto la fenomenologia fa riferimento a Tommaso notando come per l'Aquinate la materia prima designi la materia come potenza pura perché essa può ricevere tutte le forme, cioè tutte le specie di cose sensibili, e ottiene l'essere attuale solo con la ricezione di una qualche specie. Si conferma in questo modo il concetto di forma della materia come concetto del *puro potenziale*, tale è la forma della materia in quanto materia prima; quando diviene materia *di* qualcosa la sua forma sarà invece quella della cosa.

Il modo d'essere della materia è per la Stein la potenzialità, il suo che-cosa sembrerebbe determinato dalla “forma”, cioè le specie che costituiscono il che-cosa della cosa. Infatti la materia non è colorata, sonora, dura o pesante, ma è *ciò* che riceve queste qualità con le quali riempie lo spazio. Quindi, per ricevere le qualità essa ha bisogno soltanto di essere attuale.

---

<sup>75</sup> E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 105.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 105.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 108.

Così la Stein. «D'altra parte essa è ciò che rende possibile alla specie la concreta esistenza nello spazio ossia le individua»<sup>79</sup>.

Per Tommaso la sostanza corporea non è da intendersi come unica e identica numericamente, come se le distinzioni in essa non riguardassero l'essere sostanziale, ma fossero solo accidentali. Inoltre la sostanza va sempre considerata parimenti dal punto di vista della sua materia e anche della sua forma essendo composta di materia e forma<sup>80</sup>.

Ciò che viene generato, dice il filosofo, deve preesistere in potenza (non in atto), infatti se non preesistesse in potenza verrebbe fatto dal nulla, sarebbe cioè creato e non generato, sarebbe, cioè, un divenire assoluto e non un divenire da qualcosa. Ora notiamo che, sebbene sia vero che una cosa generata è in potenza a causa della materia e in atto a causa della forma, tuttavia da ciò non segue che la materia sia preesistente alla sua forma. D'altro canto l'attività della natura non può partire dal nulla e deve presupporre qualcosa.

«Il senso in cui si dice che la cosa naturale esiste non è lo stesso in cui si dice che esiste la cosa generata. La cosa naturale generata infatti esiste in sé e propriamente, quasi avendo l'essere e sussistendo nel suo essere. La forma invece non esiste in questo senso, perché non è sussistente e non ha l'essere in sé, ma si dice che esiste o che è ente, perché grazie ad essa qualcosa esiste.[...] Non abbiamo dunque alcuna difficoltà ad affermare che le forme sostanziali derivano dall'attività della natura per il fatto che si dice che per natura nulla viene fatto dal nulla. Infatti ciò che viene fatto non è la forma, ma il composto e questo viene fatto dalla materia e non dal nulla. Il composto viene fatto a partire dalla materia in quanto la materia è in potenza rispetto al composto stesso, essendo in potenza rispetto alla forma. Quindi non si dice propriamente che la forma viene fatta nella materia ma piuttosto che viene tratta dalla potenza della materia».

In base a questa stessa considerazione – che viene fatto il composto e non la forma – anche Aristotele mostra che le forme derivano da cause agenti naturali<sup>81</sup>. Infatti poiché il prodotto deve essere simile al produttore [...] come il prodotto è il composto, mentre ciò per mezzo del quale è prodotto è una forma portata in atto in una materia, così ciò che lo genera è il composto e non la forma soltanto, ma la forma è ciò per mezzo del quale genera, la forma, dico, esistente in una materia determinata, come questa determinata carne queste determinate ossa e così via»<sup>82</sup>.

L'anima umana è per essenza solo individuale, personale (di Socrate), quindi si unisce solo alla materia di Socrate. Essa (f) comincia ad esistere in un corpo vivente umano. Questo se è umano, allora ha già la forma di uomo. Ma se è uomo, per essenza ha anche l'anima umana (altrimenti non sarebbe uomo ma solo animale), poiché è proprio della forma uomo avere un'anima umana. Dato che l'anima umana è solo singolare, individuale e personale, ne segue allora che anche quel corpo deve necessariamente essere individuale e non generale, cioè materia formata solo da quella forma (anima). Per cui esistono, entrano nell'esistenza solo come questo corpo (materia) di quest'anima (forma) e non esistono separatamente e autonomamente. Quindi, con Tommaso diciamo che il corpo è materia in cui la forma sostanziale suscita l'atto d'essere, esistendo a sua volta solo unita a quel determinato corpo<sup>83</sup>; l'anima umana esiste solo nel corpo vivente umano.

Quanto qui sostenuto trova riscontro in ciò che afferma anche la Stein parlando della forma come nucleo che determina le caratteristiche personali. Nel pensiero della filosofa tedesca la forma definirebbe e in qualche modo causerebbe le caratteristiche e le modalità d'essere della persona. Ciò, però, non elimina deterministicamente la libertà, come si potrebbe obiettare, perché l'atto creativo, presupposto tanto da Tommaso quanto dalla Stein<sup>84</sup>, si pone nell'eternità, non nel tempo, né l'idea che Dio ha della singola persona *viene dopo* ciò che essa è stata nel tempo, perché

---

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>80</sup> Cfr. THOM., *De potentia*, q. 3 a. 7.

<sup>81</sup> ARIST., *Metafisica*, VII, 8, 1033b 19-29.

<sup>82</sup> THOM., *De potentia*, q. 3 a. 8; tr. it. cit., p. 289.

<sup>83</sup> Cfr. THOM., *De anima*, q. 9; tr. it. cit., p. 236 ss.

nell'eterno non c'è né prima né dopo<sup>85</sup>. Di questo troviamo conferma nelle parole della stessa pensatrice tedesca:

«Ciò che non era nei mie piani era nei piani di Dio. In me prende vita la profonda convinzione che – visto dal lato di Dio – non esiste il caso; tutta la mia vita, fino ai minimi particolari, è già tracciata nei piani della provvidenza divina e davanti agli occhi assolutamente veggenti di Dio presenta una correlazione assolutamente compiuta»<sup>86</sup>.

Una lettura poco attenta di queste parole della Stein potrebbe dar luogo ad una loro interpretazione in senso deterministico; a ben guardare tuttavia ci si può rendere conto che non si tratta di determinismo, e qui si tenterà di mostrare come la libertà dell'uomo sia garantita e tenacemente difesa dalla filosofa.

Per chiarire l'affermazione della Stein ci sembra utile considerare il rapporto che intercorre tra tempo ed eternità relativamente alla creazione della persona umana da parte di Dio<sup>87</sup>.

Quando Dio pensa l'individuo umano, per esempio Socrate, e pensandolo lo fa esistere, non lo pensa come individuo allo stato iniziale del suo sviluppo quando non ha ancora attualizzato le sue potenzialità, ma lo pensa *tota simul* come questi è nell'ultimo istante della sua vita (compiuta) e cioè tutto insieme come è stato dal concepimento fino a quell'istante terminale, e quella è la forma di Socrate il quale è tutto Socrate solo alla fine (nel tempo), nell'ultimo istante della vita storica, perché solo in quest'istante è tutto esistenzialmente compiuto; e eternamente Dio non può ignorare all'inizio (nel tempo) ciò che sarà alla fine (nel tempo). È la questione sul libero arbitrio di cui molto si discusse in epoca medievale. Per esempio, nel momento in cui affermo: "io sono", questo indica il mio essere me in questo momento preciso; nell'aver coscienza di chi sono, io ho coscienza di me nel mio essere attuale, ovvero ciò che sono ora che implica tutto il mio passato fino ad ora e, in prospettiva, i miei progetti per il futuro. Questo *ora* è l'io di cui ho coscienza. Dio, invece, è posto nel non-tempo come essere sempre presente. In quanto Intelligenza posta al di là del tempo e dello spazio, quindi onnisciente ed eterno, egli conosce tutto il mio essere ovvero conosce me come sarò nell'ultimo istante della vita storico-temporale, nel punto finale della vita come durata temporale, quando il mio essere è posto fuori dai confini temporali, ammettendo una vita oltre tali confini dell'esistenza storica. Qui il mio essere è caratterizzato da un *ora* eterno in cui giunge così com'è nell'ultimo istante della vita temporale, ovvero con tutto il suo passato fino a quel momento; qui il mio essere attuale coincide con l'ora senza tempo in cui sono e in più con tutta la mia esistenza passata, che è temporale.

Considerando ciò possiamo dire che dall'eternità Dio conosce tutto questo essere me, questo essere-esistenza; questo per Lui è il mio io, cioè tale è la mia essenza compiuta e, cosa importante nell'economia del nostro discorso, tale e non altro sono io, sempre nell'eternità, quando pensando

---

<sup>84</sup> Secondo un radicato principio classico, presente nella filosofia di Tommaso e accettato anche dalla Stein, *forma dat esse et specificationem*. Il termine latino "dat" è denso di significato e può essere inteso come un conferire, un suscitare l'essere nella materia, rapportandosi ad essa come causa. Non però come *causa prima* bensì come *causa seconda*, dunque come tramite attraverso cui Dio, causa prima ed essere *subsistens*, porta all'esistenza la creatura. Quello della forma sarà dunque un essere creaturale che dipende dalla causa prima per essere conservata nell'esistenza e il cui essere dice materia sin dal principio.

<sup>85</sup> Per la questione del rapporto tra tempo ed eternità, si rimanda all'opera di s. AGOSTINO, *Le confessioni*, tr. it. di A. LANDI, Figlie di s. Paolo, Milano 1987, l. XI. La Stein si accosterà alla filosofia dell'Ipponate la cui filosofia presenta affascinanti punti di contatto con quello fenomenologico, in particolare riguardo al rapporto tra tempo, memoria e coscienza.

<sup>86</sup> Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno, per una elevazione al senso dell'essere*, cit.

<sup>87</sup> Sul tema dei rapporti tra tempo ed eternità cfr. THOM., *De veritate*, q.6 a2; tr. it. cit. p.549. A. GHISALBERTI, *Circolarità di tempo ed eternità in Agostino e Tommaso d'Aquino*, in *Tempo ed eternità*, p. 13 ss; X. TILLIETTE, *Condizione temporale e coscienza d'eternità*, p. 25ss; D. A. CONCI, *Tempi sacri e tempi profani di culture a fondamento relativo. Analisi fenomenologiche*, p. 65ss; *Tempo ed eternità*, Convegno tenuto all'Università di Torino e all'Università del Piemonte orientale, in *Annuario Filosofico 1999*, n.15, a cura del Centro Studi Filosofico-religiosi L. Pareyson, Mursia Editore, 1999.

me Dio mi ha fatta esistere. D'altro canto, giunta nell'esistenza storica, tale idea di me per realizzarsi nel tempo ha bisogno di vari momenti e gradi di crescita ed è qui che la mia libertà nel tempo mi fa essere fedele a me stessa, ovvero all'idea divina di me, alla mia essenza.

Inoltre, il fatto che Dio conosca già se sarò fedele o meno a tale idea non è un limite per il mio libero processo di autoformazione sebbene possa sembrare che non avrei potuto agire diversamente<sup>88</sup>. Questo perché è la mia libertà, che caratterizza la mia essenza, è il modo in cui svolgo la mia esistenza che determina eternamente l'idea di me e non viceversa. In definitiva è necessario invertire il rapporto di causa-effetto: infatti non è che Dio mi abbia pensato in un certo modo, e per questo io sono in tale modo, ma piuttosto, poiché io con la mia libertà nel tempo mi sarò costruita in quel modo nel tempo, allora Dio dall'eternità (dove non c'è né prima né dopo) mi vede così, cioè mi vede come tutta la mia storia; il mio essere è il mio esistere temporale. Ciò che dopo la morte determina il merito o la colpa è il fatto che in ogni singola persona la forma potenziale include varie possibilità o potenzialità, che possono o meno essere attualizzate. In ciascuno c'è la forma potenziale di uomo (l'immagine di Dio secondo cui l'uomo è creato) che ognuno può realizzare in modo proprio, unico (la somiglianza che ciascuno è chiamato a raggiungere da sé). Sin dall'eterno Dio sa se e come queste saranno portate in atto; però questo sapere indica il fatto che Egli *prende atto* di ciò che sarà deciso nel tempo ovvero se con la volontà la persona decida di accettare e realizzare o meno ciò che Dio dà, cioè le diverse possibilità insite nella potenza del nucleo di cui parla anche la Stein.

Quindi, da quanto detto è possibile notare che sin dal primo istante nel sinolo di anima e corpo c'è tutta la forma umana personale<sup>89</sup>. Questa è ciò che la Stein chiama *nucleo*<sup>90</sup> il quale si dispiega nel tempo "formandosi" e realizzandosi attraverso gli atti volitivi in un libero processo personale che supera i vincoli della contingenza fisico-causale determinandosi attraverso le scelte spirituali. In tale contesto la causa si fa motivo per un agire ispirato a libere scelte valoriali. La coerente conferma del medesimo *modus operandi*, dell'agire secondo la medesima scala di valori secondo cui acconsentire ad un impulso oppure respingerlo, divine *habitus*, caratteristica propria della singola persona. Su questo la Stein e Tommaso sono in pieno accordo<sup>91</sup>.

Per concludere notiamo che, se sul piano spirituale e teologico Tommaso d'Aquino ed Edith Stein sembrano perfettamente collimare, le cose sono molto diverse se consideriamo l'essere umano sul piano filosofico e naturale. Qui le due concezioni filosofiche risultano meno facilmente coincidenti sebbene non necessariamente discordanti.

Infatti possiamo notare che l'apparente divergenza in merito alla questione dell'individuazione dell'essere umano potrebbe essere dovuta alla specularità delle due filosofie. Infatti, se consideriamo l'atto secondo l'ottica tomista, questo sarà inteso come *actus essendi* e coinciderà con la forma quale elemento attivo che giunge nella materia conferendole l'esistenza; se invece ci poniamo nell'ottica fenomenologica dell'*actus cogitandi*, l'elemento attivo sembrerebbe essere la materia la quale riempie di contenuto la forma favorendone l'esistenza reale in luogo di un essere potenzialmente riempito. In tal modo, ciò che in una concezione è detto materia si identifica, per il ruolo svolto, con ciò che dall'altra parte è identificato con la forma.

Inoltre occorre tener conto dei due piani, naturale e spirituale, secondo cui affrontare la questione dell'individuazione. tenendo presente tale distinzione si giunge, infatti ad un doppio principio di individuazione accettato da entrambi i pensatori: l'uno relativo all'esistenza dell'individuo umano, e tale è la materia, l'altro relativo all'essenza della persona, e tale è la forma.

---

<sup>88</sup> Sul rapporto tra onniscienza divina e libero arbitrio cfr. THOM., *De veritate*, q. 24 a. 1; tr. it. cit. p.1581.

<sup>89</sup> Su tali argomenti cfr. THOM., *De veritate*, q.6, q. 24; tr. it. p.477, p.1581.

<sup>90</sup> Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 129; *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 188 ss.

<sup>91</sup> Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 65 ss.; THOM., *De anima*, q. 13; tr. it. cit., p.318.

Inoltre è importante stabilire l'unione essenziale, e non solo esistenziale, di materia e forma in modo da poter considerare l'anima e il corpo come i due aspetti del sinolo personale.