

(dato a Ales Bello per *Aquinas*)

LA MATERIA SIGNATA QUANTITATE: TOMMASO D'AQUINO E EDITH STEIN A
CONFRONTO. (Rosa Errico)

Quello della *materia signata quantitate* quale *principium individuationis* è uno dei punti cruciali su cui Edith Stein si è confrontata con Tommaso d'Aquino¹. 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 domenicano².

Con un atteggiamento radicalmente diverso rispetto a Tommaso, per il quale ogni *ens* è accomunato agli altri in quanto ente, *esistente*, la Stein si accosta implicitamente al pensiero di Duns Scoto di cui accetta e fa proprio l'ordine essenziale della realtà inteso come relazione che unisce i vari esseri al livello della loro *essenza*. A partire dalla distinzione tra *Wesen* – intesa come *essenza* particolare ovvero come ciò che determina ogni oggetto ovvero come *toi ti/ hōn eiōnai* –, *Wesenheit* o essenzialità – ovvero l'essenza intesa come universalità formale – e *Begriff* o determinazione concettuale³, la filosofa sottolinea la dimensione dell'*essenzialità* evidenziandone la separatezza nei termini di un platonismo rivisitato ormai lontano dal realismo moderato di Tommaso. Conseguentemente ella non accetta la materia come principio di individuazione sostenuta dall'Aquinate.

La letteratura critica attuale sembra accettare la divergenza su questo punto tra i due filosofi. Tuttavia le perplessità della fenomenologa riguardo alla filosofia del domenicano medievale potrebbe assumere una luce diversa se si considerano le differenze che intercorrono tra le opere in cui Tommaso conduce un discorso di tipo logico-scientifico relativo alla dimensione naturale, come è per esempio il *De ente et essentia*, oppure quelle che implicano un diretto riferimento alla dimensione spirituale, come nel caso del *De anima*⁴, in cui il discorso è di tipo ontologico. Questa diversa tipologia di trattazioni non implica tuttavia in Tommaso due diversi tipi di filosofia o due

¹ 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 Wahrheitstreben, 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, 2002³. *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.

² 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*. Qui ci riferiamo al testo di Tommaso presente in *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. Cfr. 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.

³ Cfr E. STEIN, *Essere infinito e essere eterno*, cit. cap III § 10, pp. 135-141.

contesti paralleli e staccati ma un ordine unitario sotto cui considerare i diversi piani di essere analizzati secondo il medesimo metodo d'indagine. Ciò sarà ugualmente valido anche per la Stein per la quale tutte le scienze empiriche, tutto il conoscere può essere ricondotto ad una scienza dell'essere.

In questo lavoro intendiamo proporre una lettura dei testi tomisti e steiniani tale che, tenendo conto della distinzione tra i piani logico e ontologico, naturale e spirituale, ci permetta di ridimensionare la distanza tra i due pensatori, ferme restando le effettive differenze relative ai rispettivi sistemi filosofici di riferimento. In tale linea d'indagine faremo riferimento al diverso valore semantico che i termini in questione assumono nei due sistemi filosofici considerandone, parimenti, il differente contesto o ambito di ricerca in cui essi sono utilizzati anche nel medesimo sistema. Per esempio, già riferendoci alle sole opere di Tommaso d'Aquino possiamo notare come gli stessi termini siano utilizzati secondo accezioni diverse. Riguardo alla questione del principio di individuazione, per sempio, potrebbe essere utile fare riferimento al valore che il termine *materia* assume nell'opera di Tommaso *Quaestio de anima*⁵. In questo scritto, e in modo particolare all'art. 6 ad 3^{um}, ad 4^{um}, ad 13^{um} e all'art. 9 ad 10^{um}, risulta evidente, come vedremo di seguito, il duplice valore semantico dato dal filosofo medievale a questo termine in corrispondenza con la distinzione tra l'ambito fisico e quello ontologico-metafisico. Tale diversificazione la ritroviamo anche nella Stein in *La struttura della persona umana*, dove la pensatrice tedesca sostiene che la materia si oppone tanto allo spirito quanto alla forma. Quindi, come dice la filosofa, o spirito e forma sono la stessa cosa oppure materia ha due diversi significati; essa è sia forza che materia spaziale.

Traducendo in termini tomisti l'affermazione della Stein, ovvero tenendo conto della distinzione tra materia prima e materia seconda, presente nell'Aquinate, potremmo affermare che la materia si oppone allo spirito in quanto materia seconda e alla forma in quanto materia prima.

Quindi, in riferimento alla realtà fisica (per la Stein piano dell'ontologia materiale), la materia, intesa come *materia seconda*, in Tommaso risulta essere effettivamente ciò che determina l'individualità, per cui un individuo è distinto dagli altri materialmente e, in quanto materia, è soggetto al cambiamento. Sarà questa l'accezione del termine *materia* cui la Stein si opporrà, trascurando la duplicità semantica del termine tomista e, per conseguenza, considerando tale accezione in contraddizione con altre definizioni e altri principi, sostenuti dallo stesso Aquinate, riguardo alla struttura ontologica della persona.

L'altro senso dato da Tommaso al termine *materia* è quello di ordine ontologico e metafisico (che per la Stein è il piano dell'ontologia formale). In tale contesto parleremo di materia come *materia prima*; questa avrà carattere metafisico e richiederà la forma quale suo *principium individuationis* nel senso qualitativo rivendicato, a ragione, dalla Stein. In tale senso, nella q. 7 del *De anima*, lo stesso Tommaso sosterrà con forza che gli individui si distinguono per la forma e non per la materia. Questa, infatti, in quanto materia prima, è indistinta e uguale per tutti così che per organizzarsi in vari modi individuali ha bisogno del riferimento alla forma dalla quale è individuata. Tale materia prima è per Tommaso il non-essere potenzialmente aperto a tutte le forme.

⁴ THOM., *Quaestio disputata De anima*, qui ci riferiamo al testo presente in *Opera omnia*, cit., testo critico dell'edizione Leonina, cit., vol. III; e alla versione contenuta in *Quaestiones Disputatae*, a cura di Raymundi Spiazzi O.P. ed. IX revisa, ed. Marietti, 1953, vol. II; Cfr. tr.it. G. Savagnone, *L'anima umana*, in *Le questioni disputate*, vol. IV, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001, con particolare riferimento a q.6 ad 3, ad 4, ad 13; q. 9 ad 10.

⁵ Questo scritto tomista è citato dalla Stein in *Potenza e atto*, cit. p. 372, parlando del rapporto tra anima e corpo inteso come porzione di materia. Per le tematiche e le soluzioni, questo testo di Tommaso presenta un'interessante vicinanza anche con *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, 1999², e con *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.

Dunque, come vedremo di seguito, da un'ulteriore specificazione dei concetti di materia e forma usati dalla Stein e da Tommaso d'Aquino, la differenza tra i due pensatori potrà risultare notevolmente ridotta, rispetto a quanto la stessa fenomenologa tedesca riteneva. Le loro affermazioni, infatti, non si oppongono né risultano necessariamente contraddittorie tra loro; si tratterebbe piuttosto di diverse sfumature di senso per i medesimi concetti, sfumature che è possibile chiarire proprio a partire dai loro stessi testi.

Per comprendere e definire l'individualità della persona umana e il principio che la determina, sembra essere, dunque, fondamentale approfondire la questione del rapporto tra materia e forma, intese in senso metafisico, quali principi formali, con un'analisi che tenga parimenti conto del momento essenziale e di quello esistenziale, così da specificare ed, eventualmente, ridimensionare la distanza tra la posizione di Tommaso d'Aquino e quella di Edith Stein circa il *principium individuationis*.

Scienze empiriche e scienze ontologico-metafisiche: diverse prospettive per considerare il termine materia.

Il testo di Tommaso cui la Stein si è particolarmente riferita circa il *principium individuationis* è l'opuscolo filosofico *De ente et essentia*.

Se proviamo a leggere questo scritto dell'Aquinate in un'ottica fenomenologica, risulta già molto interessante la distinzione operata dal filosofo tra piano reale dell'esistenza e piano logico per il quale le cose, *entia naturalia* nel senso di *res*, di *ciò che esiste*, trovano una corrispondenza astrattiva immateriale nell'intelletto umano dove sono tradotte in concetti, enti mentali, *entia rationis*. Questa classe comprende sia le intenzioni logiche, ovvero i termini di seconda intenzione, sia le privazioni e le negazioni che, pur non essendo propriamente enti nella natura delle cose, lo sono nella ragione⁶.

Proprio la distinzione tra piano logico-linguistico e reale costituirà l'impalcatura fondamentale di questo opuscolo scritto da Tommaso tra il 1252 e il 1256, su richiesta dei suoi confratelli, come lavoro sul lessico.

La trattazione delle problematiche filosofiche svolte secondo questo duplice campo d'indagine trova certamente terreno fertile nel pensiero di E. Stein che segue un atteggiamento d'indagine qual è quello fenomenologico secondo cui è necessario convertire lo sguardo dall'ambito del reale trascendente a quello del flusso di vissuti immanente alla coscienza.

Per entrambi i filosofi, Tommaso ed Edith Stein, mondo materiale naturale e mondo spirituale non sono due realtà contrapposte e separate ma due ambiti del medesimo esistere; due ambiti, dunque, che possono essere analizzati secondo le medesime leggi dell'essere che vi si applicano in modo corrispondente e, per la Stein come per Tommaso, in senso analogico. Naturale e spirituale sono, dunque, per i due autori, momenti distinti della medesima realtà esistenziale; cosa che risulta emblematicamente evidente nell'essere umano in cui le due dimensioni sono sintetizzate nel modo più equilibrato tanto che all'uomo, in quanto essere personale, possa riconoscersi una sorta di "duplice nascita".

⁶ Su questi argomenti cfr. P. PORRO, *Tommaso, l'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2002, p. 140 nota n. 5. Riguardo agli enti di ragione così si esprime Tommaso nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele: «'Ente di ragione' si dice propriamente di quelle intenzioni che la ragione rinviene nelle cose considerate, così come l'intenzione del genere, della specie e simili, che non si trovano nella realtà ma dipendono dalla considerazione della ragione. E l'ente di questo tipo – cioè l'ente di ragione – è propriamente l'oggetto della logica» (THOM., *In Metaph.*, IV, lect.4, n.574); Cfr. in proposito M.-D. Philippe, *Originalité del' «ens rationis» dans la philosophie de saint Thomas*, «Angelicum» 52, 1975.

Già la biologa fenomenologa Hedwige Conrad-Martius⁷ aveva considerato l'essere umano come un essere eccezionale rispetto al resto degli esseri naturali in quanto, pur generato da cause naturali, è in pari tempo nato dallo spirito entificandosi "dal basso" così come "dall'alto". La Stein si spingerà ulteriormente oltre affermando che non solo l'uomo ma ogni creatura, e tra queste ugualmente anche l'essere umano, ha origine in Dio e a ciascuno compete l'essere creato "dall'alto", in quanto posto dall'essere divino, e in più gli conviene un essere "dal basso" in quanto legato alla natura. Tuttavia anche per la Stein l'essere "dall'alto" è dato all'uomo in un modo diverso rispetto alle altre creature non personali; l'essere umano partecipa dell'essere spirituale divino con un'analogia caratteristica e, sul fondamento del suo essere che è spirituale-personale, può, lui solo, nascere dallo spirito in una vita di grazia.

La concezione dell'essere umano nei termini appena enunciati è presente anche nella filosofia di Tommaso d'Aquino per il quale, nella gerarchia degli esseri, l'uomo è posto al confine tra le realtà materiali e quelle spirituali; questi ricopre un posto che è contemporaneamente l'ultimo e il più alto delle creature materiali e il primo o più basso di quelle spirituali, in una scala ascendente al cui vertice c'è Dio, essere puro, e via via tutti gli esseri creati che perdono in purezza e acquistano in imperfezione a mano a mano che si scende nei livelli più bassi, ad una sempre maggiore distanza da Dio, fino all'estremo di imperfezione e di potenzialità che è la materia prima.

Anche in Tommaso l'uomo in quanto ente è considerato come gli altri esseri naturali secondo le medesime leggi dell'essere in una logica di tipo aristotelico senza salti né eccezioni. Ma anche in Tommaso, come nella Stein, il discorso analogico assume, riguardo all'essere umano, un significato unico e diverso, ponendosi la persona come la sintesi tra celeste e terreno. Per Tommaso l'uomo, il medesimo uomo, per esempio Socrate, è in sé contemporaneamente membro della specie umana e individuo unico personale e spirituale.

Il *De ente* cerca di spiegarne il primo aspetto cogliendone la peculiarità naturale e il principio secondo cui, come individuo, si distingue esistenzialmente dagli altri della stessa specie; in tale contesto principio di individuazione è la materia determinata, spazio-temporalmente definita attraverso cui cogliamo l'individualità.

Nel *De anima* il discorso sarà più concentrato sull'aspetto personale dell'essere umano e qui principio di individuazione sembra essere piuttosto la forma, ovvero l'anima personale essenzialmente legata al corpo. Anima che è forma del corpo e non è sostanza a sé perché, come afferma lo stesso Tommaso, la sostanza personale è solo quella data dall'unione di anima e corpo che permette la collocazione nel genere e nella specie. In questo contesto personale la materia può essere intesa non come la causa bensì come la conseguenza dell'individuazione, così che data la forma dell'individuo vi consegue una determinata materia che la riempie, così come vuole Edith Stein⁸.

Il discorso sarà invece diverso se dal contesto spirituale ci spostiamo sull'osservazione della realtà fisica, così come avviene nel *De ente*. Qui conoscere scientificamente vuol dire *scire per causas* ovvero risalire da quanto osservato nell'esperienza a ciò che ne è stata la causa; quest'ultima poi, nei termini del sillogismo aristotelico, coincide con l'essenza, il *to/de ti*. Dall'osservazione dell'ente risalgo per astrazione alla sua causa o essenza, al *to/de ti* appunto. La materia determinata, dunque, sarebbe principio d'individuazione non perché causi l'individuo ma perché permette di conoscerlo come tale. Essa dunque, non sarebbe causa bensì conseguenza dell'individuazione stessa mentre la causa ontica sarebbe l'essenza.

⁷ Cfr H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, Max Niemayer Verlag, Halle, 1921.

⁸ Se poi consideriamo la persona come singolarmente creata da Dio, secondo quanto fanno tanto Tommaso quanto la Stein, allora materia e forma dell'individuo sono ugualmente presenti in Dio come un'unica idea riferita al composto individuale attraverso cui è loro dato l'essere come esistenza. In merito cfr. THOM., *De veritate*, cit., q. 3, a. 5, tr. it. cit. p. 343.

Dunque, la materia *segnata* da *determinate* dimensioni, la *materia quae est sub determinatis dimensionibus* che Tommaso pone come principio di individuazione, non sarebbe altro che la materia espressa e manifestata attraverso l'estensione che funge da termine. Quindi, intesa in questo senso, la materia reale, estesa, è causa dell'individualità solo nel senso che la manifesta, ne è il segno, quindi *causa* in senso logico, *conseguenza* in senso ontologico; in tal modo le dimensioni della materia sono il termine attraverso cui si dice l'individualità, ne sono la traccia, la manifestazione reale e sensibile, il termine espressivo.

E infatti nel *De ente*, dove la materia è principio di individuazione, il problema, come dice lo stesso Tommaso, è la definizione e il piano è quello logico. Nel *De anima* la questione è invece ontologica e ciò su cui si indaga è la persona intesa come sinolo di anima e corpo. Qui principio di individuazione per l'essere umano personale non è né la sola forma né la sola materia ma entrambe contemporaneamente e sotto aspetti diversi; universale e particolare indicano un diverso grado astrattivo con cui il medesimo soggetto è colto. E in questo contesto Tommaso e la Stein risultano molto vicini anche riguardo alla questione dell'individuazione.

Nel *De ente* Tommaso dirà che di Socrate non c'è una definizione capace di dire “queste determinate ossa e questa determinata carne”. Ma con il *De anima* può essere possibile definire l'individualità personale perché possiamo riferirci al suo essere spirituale personale, la *quidditas*, qualitativamente unica e irripetibile, così come tenacemente preteso dalla Stein. Per Tommaso nel *De anima* e per la Stein ciò che conta, infatti, è proprio la definizione dell'individuo particolare.

Il doppio principio di individuazione. Essenza ed esistenza.

Parlando dell'individualità della persona umana, è interessante fare riferimento alla distinzione che la stessa Stein presenta nell'introduzione all'opera *Introduzione alla filosofia*. Qui la filosofa, come già Tommaso, distingue una conoscenza empirica e una conoscenza gnoseologica della natura e di tutti gli oggetti di conoscenza. In riferimento alla questione dell'individuazione, notiamo che, sulla base di tale distinzione, possiamo definire le scienze empiriche come l'ambito che considera l'individuo umano quale membro di una specie; in tale contesto la forma è considerata uguale per tutti i membri della stessa specie, e l'individuo, per la Stein come per Tommaso, è distinto dagli altri in virtù della propria determinata materia. L'uomo è qui inteso come elemento del genere umano e, quindi, costituito di materia e forma comuni al genere.

La conoscenza gnoseologica, invece, si riferisce all'ontologia, la quale, oltre a considerare l'uomo come individuo di una specie, lo considera simultaneamente anche come *questo determinato* uomo, per es. Socrate, il quale ha una propria forma (questa è l'anima, che è individuale) e una propria materia.

Nel considerare l'individualità e la materia, la distinzione tra l'ambito fisico e quello ontologico-metafisico è dunque chiaramente fondamentale per entrambi i pensatori. La stessa fenomenologa sostiene che l'individualità di un oggetto, per essere determinata, ha bisogno, fisicamente parlando, di tempo e spazio quali *principia individuationis*. Come dire che ha proprio bisogno della materia. Infatti, la filosofa, per cosa materiale, intende la cosa estesa nel tempo e nello spazio, con movimento e cambiamento determinati dalla causalità. Ma ciò sembra riecheggiare proprio la posizione tomasiana circa la *materia seconda* come principio d'individuazione nell'ambito fisico materiale.

In *Introduzione alla filosofia* si legge ancora che la determinazione dell'individualità può essere o scientifico-naturale, e in tal caso avrà carattere generale cogliendo la cosa dal di fuori; oppure può essere spirituale, e in questo secondo caso sarà indipendente dai punti spaziali e temporali della cosa stessa⁹.

⁹ Cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 35 ss.

In questo secondo senso, l'individualità per la Stein è data dall'io puro, inteso come fonte originaria del vivere, punto da cui partono e si irradiano i vissuti; è una forma particolare della coscienza. In quanto forma strutturale, l'io è generale e appartiene ad ogni coscienza; invece in quanto fonte del vivere particolare è un individuo assoluto.

Quanto sostenuto dalla filosofa però non ci porta a vedere la qualità come *principium individuationis*, come vorrebbe la Stein, ma piuttosto a considerare tale differenza qualitativa come un dato di fatto dovuto all'assolutezza dell'io che, in quanto assoluto essere-se-stesso-e-nessun-altro, è già di per sé distinto e unico e quindi non richiede un ulteriore principio di individuazione. Ogni persona è un individuo assoluto, in sé unico. Il centro del vivere è il nucleo il quale determina non solo l'impulso all'accadimento ma anche la modalità di questo secondo una propria struttura generale o forma generale; in esso individuiamo il *ciò che*, che è presente già all'inizio dello sviluppo come situazione originaria del nucleo. Il *nucleo*, dunque, è il centro dell'essere vivente, quindi ha una connotazione generale nel senso che è proprio di ciascun essere vivente; esso però si differenzia in ciascuno come centro della persona e sede dell'io, e in tal caso è individuale. Quindi, da un punto di vista generale, possiamo considerare il nucleo come la *forma strutturale* posta al centro dell'essere vivente; da un punto di vista individuale esso corrisponde all'*io* che è forma e centro della singola persona.

Secondo la pensatrice tedesca, sarà proprio il nucleo a determinare carattere e caratteristica personale, a definire la peculiarità personale; tali caratteristiche, infatti, sono influenzate dall'ambiente esterno, però lo sono in conformità a quella predisposizione originaria (forma), che è il nucleo, quale momento qualitativo ultimo, irriducibile e unico. Questa, sostiene ancora la fenomenologa, è l'essenza della persona che non si sviluppa ma si dispiega nel corso dell'esistenza; vale a dire che l'essenza passa dalla potenza, in cui è già tutta presente, all'atto attraverso cui si manifesta. Tale nucleo rimane identico nel corso dello sviluppo e ne determina l'ambito di possibilità. Ciò caratterizzerà la persona nel suo processo evolutivo (anche nell'aspetto esteriore), ne contraddistinguerà gli atti e darà un'impronta particolare e irripetibile anche al mondo dei valori cui la persona accede, così che questi, oltre ad un valore oggettivo, avranno anche un valore unico individuale. In tal modo la Stein rende evidente la connessione tra nucleo, anima e carattere.

L'essenza come elemento fondamentale di individuazione è preso in considerazione anche da Tommaso.

Nel *De ente et essentia*, infatti, le cose sono considerate tanto nella loro individualità quanto nella loro appartenenza a categorie universali. In questo opuscolo Tommaso distingue l'essenza delle cose dalla loro *esistenza*. Ora, c'è da sottolineare che la definizione, relativa propriamente all'ambito logico, riguarda l'essenza. Questa può essere intesa in senso assoluto e quindi indifferente all'esistenza o alla non esistenza reale (posso infatti parlare dell'uomo o della fenice senza considerarne la reale esistenza)¹⁰; può essere però anche considerata per la sua esistenza nell'anima (essere cognitivo) o per la sua esistenza nelle singole cose (essere reale). Poiché in quest'ultimo caso l'essenza non può essere un predicabile, essendo particolare, allora può fungere da universale solo l'essenza presente nell'anima che, per l'attività astrattiva dell'intelletto, è ormai priva delle condizioni individuanti. Così Tommaso afferma che gli universali sono prodotti dall'intelletto e, come tali, hanno solo consistenza logica non reale:

«Non si può neppure dire che il modo di essere del genere o della specie convenga all'essenza come qualcosa di realmente esistente al di fuori dei singolari, come ponevano i platonici; perché in tal modo il genere e la specie non si potrebbero predicare di un determinato individuo [essendo qualcosa di separato rispetto ad esso] perciò rimane che il modo di essere del genere o della specie conviene all'essenza»¹¹.

¹⁰ THOM., *De ente et essentia*, tr.it. cit. p. 113: «Posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistono o meno nella realtà».

¹¹ THOM., *De ente et essentia*, cit. p. 99-101.

Tommaso nel *De ente et essentia* introduce il proprio discorso parlando dell'ente e dell'essenza in rapporto con le intenzioni logiche, quali genere, specie e differenza. Quindi riguardo all'ente egli ne distingue subito un duplice valore semantico. In un primo senso, infatti, si fa riferimento all'ambito reale entro cui ente è ciò che si divide nei dieci predicamenti; l'altro significato, invece, è di carattere logico e qui *ens* indica la verità di una proposizione.

A differenza di altri testi tomisti¹², nel *De ente* il termine *ens* sembra essere utilizzato da Tommaso come sinonimo di *res*¹³; per cui da un lato si avrebbe un valore verbale del termine ente inteso come *ciò che esiste*; dall'altro se ne avrebbe un'accezione nominale come *res*, ovvero *ciò che ha l'essenza*, il ciò che è, indipendentemente e prima dell'esistenza. E poiché ciò che ha l'esistenza (l'ente, il ciò che esiste) coincide con ciò che ha l'essenza (la *res*, la cosa che è, il ciò che è) essendo l'ente a possedere l'essenza, Tommaso utilizza qui *ens* in questo duplice valore semantico e considera l'essenza come ciò per cui e in cui l'ente possiede il suo essere.¹⁴ L'essenza, dunque, coincide con la *quidditas* o forma che Avicenna chiama *certitudo* ovvero il contenuto oggettivo per cui ogni cosa è identica a se stessa e distinta dalle altre¹⁵. Oltre a determinare ed individuare le singole cose, la *quidditas* si distingue nei diversi enti in base al suo essere solo forma, per le sostanze semplici, oppure composta di materia e forma per quelle composte o, infine, come *quidditas* degli accidenti che ineriscono ad un soggetto.

Pur essendo strettamente connessi, tuttavia essere ed essenza non coincidono: «*Aliud est esse, aliud est essentia*», dice Tommaso nel *De ente*. L'essenza, infatti, può essere concepita indipendentemente dall'effettiva esistenza dell'ente a cui appartiene. Tommaso dice a tale proposito:

«Posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano o meno nella realtà»¹⁶.

Essenza ed esistenza sono, dunque, per Tommaso due cose diverse e implicano due diverse operazioni dell'intelletto, ovvero concettualizzazione e giudizio; tuttavia si pone il caso in cui esse coincidono, ovvero un essere la cui essenza è esistere, Dio che è colui che è.

Il *De ente et essentia* fu analizzato da Edith Stein anche con riferimento ad alcuni studi specifici come quello di Roland-Gosselin¹⁷ e attraverso il *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* di J. Gredt¹⁸ che ella definisce «libero rifacimento in tedesco del manuale latino» sulla Scolastica.

Analizzando quest'opuscolo filosofico, l'attenzione della fenomenologa tedesca fu particolarmente rivolta, come già detto, alla questione dell'individuazione nelle sostanze composte,

¹² Ad es. nel *De Veritate*, in *Quaestiones Disputatae*, op.cit. tomus I, q.1, art.1, in cui egli sosterrà: «Questo nome "cosa" [...] differisce da "ente", secondo Avicenna all'inizio della sua Metafisica, per il fatto che "ente" è preso dall'atto di essere, mentre il nome "cosa" esprime la quidditas o l'essenza dell'ente». Per l'uso del termine *ens* e *esse* nelle varie opere tomasiane cfr. TRÉPANIÉ, *Des diverses implications du nom "ens" en Saint Thomas*, «Laval Theologique et Philosophique», 30, 1974; M.D. PHILIPPE, *Le problème de l'ens et de l'esse (Avicenne et Saint Thomas)*, in *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Tèqui, Paris, 1975, fasc. III. Per l'introduzione al lessico filosofico latino dei termini *Ens* e *essentia* cfr. É. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'être*, «Medieval Studies», 8, 1946, trad. it. *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano, 1988.

¹³ Cfr. M.D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introductions, notes et études historiques*, Le Seculair, («Bibliothèque thomiste», 8), Kain, 1926, 1948²; G.C. ANAWATI, *Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, ed. A. Mauer, Foreword by E. Gilson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, I.

¹⁴ Su tale questione cfr. C. GIACON, *La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso*, «Doctor Communis», 27, 1974.

¹⁵ Tale affermazione è importante perché indica un'individuazione per mezzo della *quidditas* già in questo contesto. Relativamente all'uno la *quidditas* è data da materia e forma quindi entrambi gli elementi sono fondamentali per la distinzione tra gli individui.

¹⁶ THOM., *De ente et essentia*, trad. it. cit. p. 113, c. IV.

¹⁷ M.D. ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926.

¹⁸ J. GREDET, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, I, Friburg i.Br. 1935.

tra cui l'essere umano, per mezzo della materia segnata. Del suo disaccordo nei confronti della posizione tomista su tale argomento ella parla in modo corposo in *Essere finito e essere eterno*¹⁹. Qui la filosofa sembra riferirsi a quanto Tommaso dice nel *De ente e essentia* al cap. 2 dedicato all'essenza delle sostanze composte, dove l'Aquinate sostiene chiaramente che il principio dell'individuazione è la materia; non, però, la materia intesa in un modo qualunque ma solo la materia segnata. E prosegue specificando che per materia segnata intende propriamente quella che *sub determinatis dimensionibus consideratur* la quale si riferisce solo alla definizione dell'uomo particolare, Socrate, e non alla definizione dell'uomo in quanto tale. Per quest'ultima, infatti, bisogna far riferimento alla materia non segnata. In tal modo il filosofo deduce che l'essenza dell'uomo e quella di Socrate differiscono tra loro proprio per il fatto che nell'uno la materia è segnata, nell'altro invece no²⁰. Inoltre, considerando che ciò che determina è la forma, allora possiamo dire, con Edith Stein, che parlando d'individuo dobbiamo far riferimento ad una materia formata.

Ricordiamo che il capitolo del *de ente et essentia* a cui ci stiamo riferendo è dedicato all'essenza delle sostanze composte; ora l'essenza è ciò che viene espresso nella definizione e, trattandosi di esseri composti, essa fa riferimento tanto alla forma quanto alla materia, quindi all'*ou)si/a* la sostanza, che deriva dalla loro unione. Infatti:

«L'essenza è ciò per cui una cosa è detta essere e pertanto occorre che l'essenza, in virtù della quale la cosa è chiamata ente, non sia né la sola forma né la sola materia, ma l'una e l'altra, sebbene di tale essere sia causa, a suo modo, la sola forma»²¹.

Dunque nel *De ente* Tommaso sostiene che nelle sostanze composte il *nomen* "essenza" *significat* ciò che è composto di materia e forma. E la definizione, che dice l'essenza, non può non riferirsi a tali elementi che saranno particolari per una definizione particolare e universali per una universale.

Per la *d e f i n i z i o n e* dell'uomo particolare Tommaso introduce la questione del principio di individuazione. Ciò che rende qualcosa individuo, egli sostiene, è la materia segnata intesa come materia estesa con dimensioni. Dunque, la materia segnata è ciò per cui qualcosa è quella cosa che è nella sua individualità, ovvero ciò per cui qualcosa è ente, cioè cosa che esiste. Ora, poiché nell'ente *l'esistenza*, come già dimostrato, non coincide con *l'essenza* allora la materia segnata per cui qualcosa è non rende individuo quanto all'essenza ma solo quanto all'esistenza. Quindi l'individualità dell'essenza deriva dalla forma individuale, mentre l'individualità dall'esistenza dalla materia segnata particolare, laddove l'esistenza segue senz'altro all'essenza, sebbene non coincida con tutta l'essenza, poiché di tale essere è a suo modo causa la forma. La materia segnata è principio d'individuazione dell'esistenza non dell'essenza.

Tommaso infatti dice che la *materia signata* si suddivide in maniera tale che ogni parte riceva una delle essenze dalle cose composte; in altre parole egli sostiene che si avranno tante essenze quante sono le divisioni della *materia signata*²². Da ciò sembrerebbe, dunque, che per *materia designata* si intenda, in Tommaso, la *materia reale*, realmente esistente. In questo modo "materia segnata" non significa tanto "la materia di questo individuo qui", quanto piuttosto la "materia reale" contrapposta a quella dell'astrazione mentale. Ciò vuol dire che principio d'individuazione è la materia segnata intesa come materia realmente esistente, concreta, reale. Le determinate quantità sono date dalla forma per cui, continua Tommaso, «alcune sono identiche per specie e diverse per il numero»²³.

¹⁹ In modo specifico in *Essere finito ed eterno*, cit., cap. VIII § 2 trad. it. p. 284 ss., particolarmente al punto 2.5 di p. 491.

²⁰ Ciò richiama la distinzione operata dalla Stein tra l'essenzialità o essenza universale e l'essenza individuale. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza* cit., p. 85-87.

²¹ THOM., *De ente et essentia*, tr. it. cit. p.85.

²² Cfr. *ivi*. p. 111.

²³ *Ivi*, p. 113. La distinzione è sia numerica che qualitativa.

Dunque ciò che individualizza è la materia determinata dalla forma, quindi la sostanza che è in sé individuale e distinta. Così avremo un percorso che parte da un ente in sé sussistente che causa l'essere, e quest'ultimo, tramite la forma quale causa seconda, raggiunge la materia; causa dell'essere e causa della quiddità (data da materia e forma) sono, dunque, distinte. Come sono distinte tra loro essenza ed esistenza, così lo sono anche la causa dell'essenza e quella dell'esistenza e, dunque anche il principio che individua l'una e quello che individua l'altra. Si tratta di un doppio principio di individuazione molto simile a quello enunciato anche dalla Stein.

La materia segnata, dunque, è in Tommaso ciò attraverso cui vediamo che un determinato ente esiste, è il suo aspetto reale, esistenziale, è ciò per cui esso *appare* uno e non ciò per cui è uno.

In Tommaso la materia segnata sembra essere il principio di individuazione e nel *De ente* tale questione sembra riguardare la definizione; infatti, nel pensiero dell'Aquinate, l'uomo particolare è definito, è detto o manifestato, attraverso la materia segnata per la quale è distinto dagli altri uomini dello stesso genere e specie. Nel *De ente et essentia* il problema è la definizione, l'ambito è quello logico, del linguaggio.

Con esplicito riferimento ad Aristotele²⁴, Tommaso sostiene che «Socrate non è altro che animalità e razionalità, che costituiscono la sua quiddità». Socrate è definibile a partire dal suo essere collocato in un genere, cioè l'animalità, e una specie, la razionalità.

Genere e specie differiscono tra loro per il fatto che quest'ultima è segnata mentre l'altra non lo è.

Quindi all'interno dello stesso genere, la cui quiddità non è segnata, le diverse specie si distinguono in base alla differenza che le costituisce a partire dalla forma. Quindi, ciò che è nella specie si trova, in modo determinato, anche nel genere; in questo modo il genere può predicarsi della specie per cui diremo che l'uomo è animale. Allo stesso modo nell'ambito della stessa specie, la cui materia non è segnata, la differenza tra i diversi individui è data dalla materia segnata in maniera tale che tutto ciò che è nell'individuo si trova anche nella specie sebbene qui vi sia in modo indeterminato. Di Socrate potremo dire, per esempio, che è un animale razionale.

Per spiegare ciò, Tommaso, fa ancora riferimento all'ambito logico e considera il termine corpo secondo le sue diverse accezioni per cui esso può essere inteso sia come parte dell'animale che come genere dato.

Il corpo infatti è detto tale per il fatto che rientra nella categoria della sostanza, per la quale in esso troviamo le tre dimensioni che lo fanno rientrare nel genere della quantità. In questo senso il corpo è parte materiale dell'animale. Se a questa perfezione del corpo in quanto corpo aggiungiamo poi un'ulteriore perfezione, ovvero la vita attraverso la forma o anima per cui il corpo è vivente, allora esso rappresenterà il genere ulteriormente specificato dalla forma animale. Allo stesso modo si spiega il rapporto che intercorre tra animale e uomo. Infatti il termine "animale" è considerato come genere per il fatto che non indica in sé tutte le perfezioni dell'animale in quanto tale, ma indica ciò dalla cui forma derivano senso e movimento e a cui poi si aggiungono ulteriori perfezioni attraverso l'anima sensitiva e/o razionale.

Così il genere significa in modo indeterminato tutto ciò che è nella specie e non solo la materia, e anche la differenza significa il tutto e non solo la forma; ma mentre il genere è dato da ciò che è materiale senza determinare una forma specifica, la differenza è desunta da una forma determinata a prescindere dalla materia determinata. Dunque il genere non rientra nell'essenza della differenza e per ciò il genere "animalità" non si può predicare di esso; non si può dire: il cavallo è animalità. La definizione, invece, comprende sia il genere, ovvero la materia determinata, sia la forma determinata, ovvero la differenza²⁵.

²⁴ ARISTOTILE, *Metafisica*, l. VII.

²⁵ THOM., *De ente et essentia*, tr. it. cit. p. 91 ss.

Tommaso prosegue considerando il modo con cui l'essenza si rapporta a genere, specie e differenza le quali si predicano del singolare segnato e non esistono al di fuori di esso come qualcosa di realmente esistente. Essi non convengono all'essenza come ad una sua parte, per esempio animalità o umanità, bensì ad essa come tutto, indicata nei termini uomini o animale. Così l'essenza può essere intesa o in modo assoluto per cui non le sia attribuito altro, oppure come determinata nel singolo individuo. Quindi, per un verso essa è nelle realtà naturali, per l'altro è nell'anima.

In *Essere finito e essere eterno*, la fenomenologa Edith Stein affronta la questione dell'individuazione a partire dall'analisi dei termini classici cui lo stesso Aquinate aveva fatto riferimento. Particolarmente interessante è lo studio dell'essenza o *eiōdo*. Questa appartiene in senso stretto a ciascuna cosa così da essere il fondamento ontologico delle realtà naturali nonché il fondamento logico di ogni discorso scientifico.

E se Husserl intendeva l'*eiōdo* come determinazione, la Stein, pur facendo coincidere come il maestro *eiōdo* e *to/de ti/*, lo considera nel senso dell'individualità concreta²⁶. In questo modo la Stein, riferendosi all'Aristotele delle *Categorie*, si distanzia dalla concezione husserliana che le sembra vincolata al solo campo della pensabilità bloccando ad un livello gnoseologico la considerazione dell'essenza raggiunta con la riduzione eidetica; la Stein preferisce invece conservare il riferimento all'esistenza.

Se nel libro Z della *Metafisica*²⁷ Aristotele considera la sostanza prima come forma, nelle *Categorie*, cui la Stein preferisce riferirsi, essa è vista come il soggetto dell'inerenza e della predicazione, e cioè l'individuo.

Partendo dalla distinzione tra *das* e *was*, la Stein considera la *prw/th ou)si/a* come *to/de ti/* (*erstes Seindes*) ovvero come *das*; mentre, con riferimento alla predicazione, considera *was* come un *poioin ti/* ovvero come *deute/ra ou)si/a* (*zrites Seindes*). Afferma, quindi, che il termine *ou)si/a* non può semplicemente tradursi con essenza e che parlando di sostanza occorrerà distinguere se si intenda riferirsi alla sostanza prima oppure alla sostanze seconda.

La questione dell'*ou)si/a* impegnerà la riflessione della Stein in molte pagine di *Essere finito essere eterno*; in particolare vi dedicherà il capitolo quarto in cui critica la posizione di Hering in merito. Per la filosofa l'*ou)si/a* coincide con il *to/de ti/* (questo qui), cioè con l'individuo. Mentre Hering identifica la *prw/th ou)si/a* aristotelica con *eiōdo*²⁸, per la Stein essa è intesa come *das erste Seinde*. Supportata dal fatto che nello Stagirita e nel Tommaso del *De ente et essentia* la *prw/th ou)si/a* è data dal sinolo, ella considera la *prw/th ou)si/a* come l'essente autonomo per eccellenza, fatto di materia e forma.

Nel diretto confronto con Hering circa la questione dell'essenza, la Stein in *Essere finito e essere eterno*, fa riferimento al principio fondamentale dell'essenza enunciato dal filosofo²⁹: «Ogni oggetto ha un'essenza e una sola, la quale, in quanto sua propria essenza, forma la pienezza della specificità che lo costituisce. Vale anche il contrario – e questo dice qualcosa di nuovo –: ogni essenza è, secondo la propria essenza, essenza di qualcosa e cioè essenza di questo qualcosa e di nessun'altra cosa – [...] l'essenza è quindi – la specificità che costituisce l'oggetto»³⁰.

²⁶ Cfr. A.M. DE VOS, *Her 'eidos' als 'Erste Substantie' in de Metaphysica von Aristoteles*, in «Tijdschrift voor Philosophie» IV, 1942 pp. 57-102, e *La varie substancie d'après la Métaphysique d'Aristote*, in «Proceedings of the International Congress of Philosophy» vol.I, Amsterdam 1949, pp. 1094-1096.

²⁷ Il libro Z della *Metafisica*, che è fondamentale per la questione della sostanza, è stato al centro di un seminario svolto a Londra dal 1975 al 1979. I risultati di tale incontro sono raccolti in *Notes on book Z recorded by Myles Burnyeat and others*, Study Aids Monograph, n. 1, Sub-faculty of Philosophy, Oxford, 1979.

²⁸ Su questo tema è fondamentale l'opera di J. HERING, *Beberkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IV, p. 495 ss; R. INGARDEN, *Essenziale Fragori*, in *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.III, p. 125 ss.

²⁹ Cfr. E. STEIN, *Essere finito essere eterno*, cit., p. 109.

³⁰ J. HERING, *Beberkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, cit., p. 497.

Il confronto della filosofa con Hering su questi temi assume un significato più specifico se si considera la posizione della Stein circa la questione degli Universali. Un momento caratteristico della sua riflessione in merito è costituito dalla distinzione da lei operata, cui già abbiamo accennato, tra *Wesen* – che è per la Stein il *toì ti/ hōn eiōnai*, ovvero ciò che determina ogni oggetto e che potremmo intendere come l'essenza particolare, determinata – *Wesenheit* – ovvero l'essenzialità, che potremmo intendere come l'essenza universale – *Begriff* – la determinazione concettuale.

Rispetto al *concetto*, cui perveniamo attraverso l'azione intellettuale che astrae le caratteristiche essenziali dall'oggetto, l'*essenzialità*, con cui la Stein indica le platoniche idee o forme, sono i nomi dati ai diversi contenuti di vissuti (per esempio la gioia, la tristezza etc.) ma non sono il reale a cui danno il nome né sono costruite intellettualmente; esse per la Stein si trovano nello spirito.

Nella definizione ciò a cui ci riferiamo sono i concetti, mentre le essenzialità non vengono definite. La filosofa sottolinea che l'essere delle essenzialità non è soggetto a mutamento né al tempo; non è attivo né attuale ma nemmeno potenziale. Il loro è un essere essenziale distinto da quello reale-attuale ma anche da quello divino perché, a differenza di questo, l'essere essenziale non è perfetto e non racchiude in sé tutta la pienezza e vitalità. L'essenzialità può essere solo vissuta, sentita; la può comprendere solo chi ne fa esperienza.

Dunque, l'essenza, che si recepisce nell'oggetto di cui fa parte, è dalla Stein distinta sia dal concetto che dall'essenzialità. Il concetto infatti, che viene foggato per definire l'oggetto, è una struttura separata rispetto ad esso, «si riferisce» all'oggetto e lo «intende»; si forma dopo aver appreso l'essenza. L'essenzialità, invece, è indipendente dall'oggetto. Essa è il significato ultimo, l'intelligibile, il senso detto dal nome.

A differenza dell'essenza, l'essere dell'essenzialità non entra nel tempo ma è quiete in sé, senza gradi. Il suo rapporto con il mondo è dato dalla *quiddità* e dall'essenze che diventano attuali-reali nelle cose. Essa è separabile dalla *quiddità* solo nell'ordine del pensiero, non in quello reale. L'«essenza universale» è presente in ogni «essenza individuale» e, pur ricorrendo più volte, essa è unica mentre quella individuale è attuale e possibile solo in un oggetto, il suo³¹.

Ogni cosa, dunque, ha la sua essenza la quale è un *individuum*. Così Hering: «Due oggetti (individuali) completamente uguali hanno due essenze completamente uguali, però non identicamente la medesima essenza; [...] ognuno ha appunto la propria essenza»³².

Questo ci permette di distinguere l'essenza *dell'uomo* dall'essenza di *questo* uomo. Quest'ultima, quale essenza individuale, include il proprio essere essenziale (*wesenhaftes sein*) e nello stesso tempo ha bisogno di essere completata come essere attuale-reale in ciò di cui è essenza.

Per spiegare ciò la Stein fa riferimento al rapporto tra anima e corpo³³ affermando che l'anima viene all'essere *nel* corpo e questo attinge l'essere *attraverso* di essa; quindi fa parte dell'essenza dell'anima il fatto di avere il corpo.

Dunque, diciamo che, poiché il riferimento al corpo fa parte dell'essenza dell'anima, esso è essenziale per lei, è essenziale al suo essere; quindi potremmo affermare che attraverso l'anima il corpo ha l'*essere* e, nello stesso tempo, attraverso il corpo l'anima ha l'*essenza* o, per meglio dire, l'anima, dando l'essere al corpo ne causa l'esistenza, il corpo, facendo essere l'anima, ne attualizza l'essenza. Il corpo esiste grazie all'anima e questo esistere attualizza o dispiega esistenzialmente l'essenza dell'anima, che dice riferimento al corpo.

³¹ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 106-148.

³² J. HERING, *Beberkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, cit., p. 498.

³³ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit. p. 120 ss.

Così l'anima ha un modo d'essere attuale-reale grazie al corpo e attraverso esso; il corpo ha un modo d'essere attuale-reale grazie all'anima e a causa di essa. In tal modo anima e corpo sono entrambi potenza e atto dell'essenza della persona umana. Sono la materia e la forma che, come sinolo, costituiscono l'*ousia*. Questa può essere intesa in senso universale ma anche come *u(pokei/menon*, il sostrato individuale che è *u(/lh, morf/□e□to/de ti/□* qui l'essenza è individuale.

La distinzione effettuata dalla Stein tra essenza, essenzialità e concetto è di fondamentale importanza soprattutto per le due grandi conseguenze che porta nel pensiero della filosofa. Innanzitutto l'aver distinto l'essenzialità dall'essenza fa sì che si attribuisca a tale dimensione un essere che è *wesenhaft Sein*, ovvero essere che aderisce strettamente all'essenza ma rimanendone distinto. Questa "separatezza" dell'essenzialità porta la Stein da una posizione di realismo moderato (qual è quella di Tommaso) ad un platonismo rivisitato, come nota la Ales Bello nella presentazione ad *Essere finito ed essere eterno*³⁴.

Questa differente prospettiva della Stein rispetto a quella di Tommaso d'Aquino porta anche la pensatrice tedesca a negare la materia come principio di individuazione, sostenuta invece dall'Aquinate. Per la fenomenologa, infatti, l'individuazione è dovuta non già alla materia ma all'essenza intesa questa non come universalità formale ma come *Lebenwesen* che è *Einzelwesen*, essere unico, individuale.

In verità, in *Essere finito e essere eterno* l'opposizione della Stein non è rivolta tanto a Tommaso quanto alle successive interpretazioni del suo pensiero³⁵. Anzi, la filosofa, analizzando direttamente i testi del pensatore domenicano, è convinta di leggere nelle intenzioni del filosofo andando anche oltre le sue affermazioni letterali.

Indubbiamente però nelle sue affermazioni ella si riferisce anche alla filosofia del francescano Giovanni Duns Scoto, filosofo medievale conosciuto nell'ambiente fenomenologico frequentato dalla Stein. Basti pensare che Heidegger ottenne la libera docenza proprio con un saggio su *La dottrina delle categorie in Duns Scoto*, filosofo a cui il fenomenologo si riferisce data la centralità della nozione di essere nel pensatore medievale.

E a Duns Scoto Edith Stein si riferisce esplicitamente riguardo alla questione dell'individuazione, accostandosi alla sua concezione dell'ordine essenziale della realtà secondo cui l'essere è *l'ens commune* non ulteriormente riducibile ad altri concetti; esso, per Duns Scoto è comune a tutte le cose e può essere predicato di ciascuna.

Nonostante la propria adesione ad un discorso analogico sull'essere, la Stein accetta, riguardo all'individuazione, la visione univoca di Duns Scoto per il quale il termine essere si dice in un solo senso di tutto ciò che è, unificando tutti gli esseri a livello essenziale e, con ciò, differenziandosi radicalmente sia da Tommaso che dalla biunivocità di Platone.

Tuttavia la fenomenologa tiene ferma la distinzione tra l'essere divino e quello delle creature, tra i quali, come sostiene in *Potenza e atto*, vi è un rapporto né univoco né equivoco ma analogico; e in *Essere finito ed essere eterno*, riferendosi al *De potentia* di Tommaso q.1, a.1, ella afferma: «l'intero sistema dei concetti fondamentali viene diviso radicalmente da una linea che, incominciando dall'essere, divide in due ogni concetto, per cui esso mostra aspetti diversi a seconda che lo si consideri da un lato o dall'altro: nulla si può predicare in modo uguale di Dio e delle creature. Sebbene si possano usare per entrambi le medesime espressioni, questi termini non sono univoci e neppure semplicemente equivoci: stanno tra loro in un rapporto di analogia. In tal modo si

³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 26.

³⁵ Ciò afferma la stessa filosofa in *Potenza e atto*, cit., p. 72 e in *Essere finito e essere eterno*, cap. VIII, §2,8, pp. 507-508. Cfr. anche A. ALES BELLO, presentazione a *Essere finito e essere eterno*, cit. p. 26.

potrebbe dare alla stessa linea divisoria il nome di *analogia entis*, con la quale si designa il rapporto tra Dio e la creatura»³⁶.

Tale analogia fa sì che si consideri l'essere divino come analogo a quello creaturale ma non come lo stesso, conservandosi così la distinzione tra Dio come *o(wÖn* e la creatura come *toi oÖn*□.

L'essere finito, specifica Edith Stein, nel suo essere attuale non è tutto ciò che è, ovvero non porta simultaneamente in atto tutto il suo poter essere; per passare dalla potenza all'atto ha bisogno del tempo, quindi, è un essere temporale che si dispiega nel movimento dell'esistenza. Non è un essere sussistente, come può esserlo quello di Dio che è da sé e per sé; il proprio essere infatti non gli appartiene ma lo riceve sempre di nuovo in dono. L'essere finito, per la Stein, è posto nell'essere come "qualcosa" che "non è nulla" ma non è neppure tutto. Ciò lo differenzia radicalmente dall'essere eterno che è tutto l'essere.

Tutto questo discorso porta la fenomenologa a riflettere sull'essere finito individuale che è l'essere umano.

Considerandone l'aspetto essenziale come *toi ti/ hÖn eiÖnai*, l'essere umano personale si presenta come l'io, essere presente, in cui troviamo anche il passato e il futuro, e questo fluire è la sua vita. La vita cosciente dell'io è *Erlebnis-Einheit*, è unità di vissuto, è il proprio pensare presente in atto. È l'io puro che accompagna ogni agire d'esperienza come consapevolezza nell'*Erlebnisse*; esso è ciò che sostiene e che, come vita cosciente, costituisce ciò nella cui sfera d'essere confluiscono gli stimoli del mondo interiore e di quello esteriore. In questo modo la vita cosciente dell'io sembra dipendere da un doppio al di là, quello esteriore e quello interiore. Questa interiorità costituisce una profondità ulteriore che si manifesta nella vita di coscienza ma senza divenire completamente trasparente.

Nella stratificazione dei gradi di profondità della vita dell'io ci si può addentrare tanto che «l'io può raggiungere l'idea di un essere onnicomprensivo e supremo nell'intensità [...] l'attualità continua dell'io consente una distribuzione ascendente in gradi»³⁷, «nel mio essere, dunque, mi incontro con un altro essere che non è il mio ma che è il sostegno e il fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento»³⁸.

«Così come dall'essere incompleto, effimero, viene ottenuta l'idea dell'essere illimitato, allo stesso modo nell'atto effettivo, incompleto che ha diritto ai suoi nomi solo attraverso una fase momentanea, viene ottenuta l'idea dell'atto puro, dell'*actus purus*, che è del tutto attuale, che non percorre alcuna fase, che non diviene punto per punto e di nuovo sprofonda, ma che è dall'eternità, e per ciò in ogni momento è tutto ciò che è [...] essere puro ed atto puro coincidono»³⁹.

La Stein indica dunque le due vie attraverso cui si può giungere a riconoscere questo essere eterno che è in me: l'una è quella della fede, in cui Dio si rivela come Essente che crea e conserva nell'essere la creatura; l'altra è la filosofia, ovvero il pensiero argomentativo per cui, constatata la finitudine delle creature, si rimanda e si dimostra l'esistenza di Dio, fondamento e autore dell'essere⁴⁰.

Ricapitolando, diciamo che essenza ed esistenza costituiscono due distinte prospettive in base a cui è possibile parlare di un doppio principio di individuazione in riferimento a ciascuna di esse nonché in riferimento alla distinzione tra la materia prima e la materia seconda. Infatti, quello relativo alla materia prima è il contesto ontologico-metafisico (in senso classico) in cui principio di individuazione è la forma e la distinzione è data dalla diversità qualitativa. Parlando di materia

³⁶ *Ivi*, p. 37-38.

³⁷ *Ivi*, p. 93.

³⁸ *Ivi*, p. 96.

³⁹ *Ivi*, p. 61.

⁴⁰ Queste riflessioni sull'esistenza di Dio richiamano da vicino quelle presenti nel *De ente et essentia* di Tommaso.

seconda ci riferiamo invece al contesto fisico in cui principio di individuazione è la materia determinata.

Nel *De potentia* Tommaso dirà che l'umanità (forma) non ha un solo essere (come esistenza) ma vari, ovvero uno per ogni individuo (Socrate, Platone ecc.). Quindi, in ciascuno c'è un *principium speciei* (la forma universale di uomo) – per cui i diversi soggetti sono uguali per specie – e dei principi individuanti, *principia individuantia* (la forma individuale di Socrate) – per cui essi sono differenti. Tra questi ultimi vi è la materia che è varia e fa sì che l'essenza universale esista in individui distinti. In Dio invece l'essenza è la sua esistenza, esse coincidono e Dio esiste per essenza ovvero ha l'essenza di esistere. L'atto d'essere delle tre Persone divine è uno, unico perché una è la natura divina, mentre negli individui umani varia l'atto d'essere in base alle varie materie specifiche.

Alcune questioni nodali circa il principio di individuazione.

Tali distinzioni, presenti nell'apparato filosofico tomista, le ritroviamo, in qualche modo, anche nelle indagini fenomenologiche della Stein che, relativamente all'individuazione della persona umana, parlerà di un doppio principio di individuazione muovendosi in un contesto che potremo definire “spirituale”.

In particolare, in *Potenza e atto*, la pensatrice tedesca, evidenziando nell'oggetto spirituale la duplice componente soggettiva e oggettiva, considera come persona lo spirito soggettivo che, nell'intenzionalità immanente dell'autoriferimento spirituale, è contrassegnato dall'essere-presente-per-se-stesso (che nella persona divina vuol dire anche essere-attraverso-sé).

Spirito soggettivo, spirito oggettivo (attraverso cui esso opera), forme o specie costituiscono, nel pensiero della Stein, le tre forme fondamentali il cui supporto è il *Quid*, ovvero lo spirito inteso come *che-cosa*, il quale è essere-trasparente e che nella persona si identifica con il nucleo. Questo è per la Stein il *principium individuationis* perché il nucleo è ciò che rimanda ad un essere individuale numericamente e qualitativamente unico, l'io assoluto⁴¹. Alla sua consistenza appartengono le forme intuitive e cogitative, ovvero la terza delle forme fondamentali. Dunque, nucleo dello spirito è il pensiero intuitivo e cogitativo.

Dal *Quid* unico nella persona divina deriva l'essere delle altre cose che è un essere creato, finito e portato in atto attraverso gli oggetti ideali, che nel sistema tomista corrispondono alle forme, posti tra Dio e le cose. Questi, infatti, portati in atto dalla potenza di Dio, sono ricevuti nella passività delle cose cui danno, così, l'esistenza, portandole dal non-essere all'essere reale.

Tuttavia il fatto che dal *Quid* unico di Dio derivi la molteplicità degli esseri creati non ci sembra che spieghi ancora l'unicità individuale dei vari *quid* creaturali che, stando alle affermazioni della Stein, potrebbero essere intesi sia come un solo *Quid* (essere creato esistente) per tutti i molteplici individui che come vari *quid* individuali ovvero come *quid* distinti in ciascuno. Infatti, il fatto che lo spirito soggettivo come persona divina si fa da unico molteplice, non è sufficiente per spiegare l'unicità qualitativa e quantitativa del *quid* nei singoli individui molteplici. Questo perché, come abbiamo visto, lo spirito come *quid* riempie le tre forme fondamentali (1. spirito soggettivo; 2. spirito oggettivo; 3. forme e specie); ora, lo spirito soggettivo può essere unico (e questo è il caso di Dio) e molteplice (nelle creature); lo spirito oggettivo e le forme intuitivo-cogitative possono essere sia molteplici in un solo individuo (Dio) sia molteplici in molti (gli essere creati). Però, nel caso dei molti individui, quindi nel caso delle persone finite, essi potrebbero essere sia unici per tutti che distinti in ciascuno. Quindi a questo punto del discorso della Stein ci sembra che non sia ancora possibile dedurre dal *quid*, quale caratteristica propria del soggetto spirituale in generale,

⁴¹ Cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit. p. 255 ss.; inoltre, riguardo all'individualità nelle scienze dello spirito è importante quanto la filosofa sostiene a p. 266 in cui la persona è vista come l'unione di tratti generali e individualità cui si deve la combinazione dei tratti generali in una connessione di senso che è unica. Cfr. anche *Essere finito e essere eterno*, cit., circa le tre forme fondamentali cfr. p. 77 ss., circa il rapporto tra *quid* e *quale* e l'unicità individuale cfr. p. 80 ss., circa il senso formale di materia pp. 82-84.

l'unicità qualitativa unica ed irripetibile dei singoli soggetti finiti. In altre parole non è ancora possibile considerare il *quid* come unico principio di individuazione perché esso rappresenterebbe sia la caratteristica comune ai diversi soggetti che la caratteristica individuale di ciascuno.

Da cosa si deduce dunque la molteplicità dei *quid*? Cosa separa e distingue ogni *quid*, numericamente e qualitativamente unico, dagli altri? Inoltre, come possiamo distinguere lo spirito delle molteplici creature da quello di Dio? Infatti, secondo l'impostazione steiniana, molto vicina in ciò a quella di Duns Scoto, lo spirito permea tutta la realtà in maniera tale che si potrebbe confondere lo spirito di Dio con quello delle creature e di queste tra loro. Inoltre, ammettendo che il *quid* sia ciò che rende unico un individuo, c'è da chiarire da cosa sia esso a sua volta individualizzato così da essere unico in e per ciascuno.

La questione è cruciale per chiarire la teoria della Stein circa il principio di individuazione. Infatti, da quanto detto, sembrerebbe che anche in questo caso, come nel discorso naturalistico dell'Aquinate, si potrebbe ricorrere alla materia come mezzo di individuazione che non debba essere necessariamente intesa come materia fisica bensì anche nei termini di passività o potenza, come nel caso degli angeli. E proprio attraverso tale passività tanto Tommaso quanto la Stein distinguono il *quid* di Dio da quello delle persone finite che altrimenti, senza la materia o potenza, sarebbe generato, indistinto e non creato; senza materia il *quid* creaturale coinciderebbe con il *Quid* che, nella visione cristiana caratterizza il Dio trinitario in cui il Padre, generando il Verbo e lo Spirito Santo, rimane un unico *Quid* pur avendo tre personalità e in cui la distinzione è data dal tipo di relazione che lega le tre Persone divine tra loro in unità⁴².

L'elemento materiale o potenziale con cui distinguere il *quid* delle creature coinciderebbe con quei momenti di casualità, di cui parla la Stein, la quale deriva agli oggetti ideali dall'essere reale e attraverso cui essi si differenziano.

È questa la questione del rapporto tra i generi e le forme vuote, della specificazione del genere; ovvero è la questione dell'*individuazione*. A tal proposito la Stein sostiene che tra due pezzi di granito boemo completamente uguali per i quali la specie è identica, ciò che differenzia gli individui è il "qui" e il "là"⁴³. In altri termini ciò che li distingue è proprio la materia estesa e delimitata nello spazio. Dunque, a partire da ciò la Stein afferma che l'individuazione non è specificazione, la specie si "incarna", si "realizza" negli individui ma niente di questi entra nella specie. Con una posizione che richiama quella esposta da Tommaso nel *De ente* per cui non si può dire "Socrate è umanità" ma "Socrate è uomo". La Stein precisa che «La relazione tra specie più basse e l'individuo non è uguale a quella tra genere e specie»⁴⁴. Quindi, per la filosofa, gli individui non conferiscono alla specie alcuna pienezza contenutistica. Dunque non si parla propriamente di riempimento della specie attraverso l'individuo ma piuttosto del contrario ovvero la specie entra nell'individuo dandogli contenuto.

Il contenuto universale è contenuto in quello specifico e, come predelineazione, il contenuto specifico lo è in quello universale. Questo è il rapporto di differenziazione o specificazione che, quando procede verso il basso, giunge fino alla piena determinatezza contenutistica, fino al riempimento ultimo per mezzo dell'individuo; risalendo nei gradi delle forme materiali o specie, procede verso le più grandi universalità fino al massimo di universalità che non è ulteriormente differenziabile in niente di più universale, è questo il *Genus genere*.

Per la visione tradizionale, quale può essere quella di Tommaso, abbiamo delle forme (come il genere) che man mano si specificano "particolarizzandosi". Inoltre la forma "plasma" la materia stando in essa; la materia riceve la forma. Per la Stein, invece, si ha la forma e questa man mano è riempita di contenuto (la materia). Il contenuto sta nella forma.

⁴² Cfr. THOM., *De potentia*, q. 2 a 1; E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 336 ss.

⁴³ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit, p. 41.

⁴⁴ *Ivi*, p. 76.

Consideriamo la cosa sotto due ottiche: quella della filosofia del conoscere e quella della filosofia dell'essere. Secondo la prima i contenuti entrano nella forma che è, come forma vuota, prima e indipendentemente dal riempimento materiale; una volta che sorgono i contenuti essi riempiono la forma vuota.

Secondo la filosofia dell'essere, o ontologia, abbiamo la materia che contiene la forma e, contemporaneamente, la stessa forma che contiene quella stessa materia; esistono e continuano ad esistere insieme simultaneamente. La forma giunge nella materia ma di contro esiste solo quando esiste la materia. Quindi la materia dà l'esistenza alla forma che, a sua volta, caratterizza la materia. Quest'ultima esiste e può esistere solo avendo una sua forma. L'una permette l'esistenza all'altra.

Quindi in quest'ultimo caso (che chiamiamo A) la forma plasma la materia, nel caso della filosofia del conoscere (che qui chiamiamo B) la materia riempie la forma. Tuttavia si tratta di due percorsi conoscitivi che dicono la medesima realtà relazionale di materia e forma. Per capire facciamo un esempio che consideri l'acqua come materia e il bicchiere come forma.

In A, data una distesa d'acqua come materia informe, ne determino una parte attraverso un bicchiere quadrato, la forma, così da ottenere un individuo di "acqua quadrata"; In B abbiamo invece la forma vuota, il bicchiere quadrato, il quale man mano che viene riempito di acqua, quale riempimento materiale, diviene un "individuo quadrato" di acqua. In A la forma procede verso la materia (che è passiva); in B la materia procede verso la forma per riempirla. Quindi in A la forma è atto, attiva e la materia è potenza, passiva; in B la materia è attiva, atto della forma, la forma è potenzialmente piena, passiva.

Spostando il discorso dalla sfera dell'*actus essendi* a quella dell'*actus cogitandi* il discorso, per certi versi uguale, è come capovolto. Il senso o significato profondo è lo stesso nella filosofia ontologica di Tommaso e nella filosofia della Stein che potremmo definire gnoseologica anche quando studia l'essere, poiché, anche in questo caso, ella si pone nella prospettiva della coscienza. Tuttavia i termini sono usati dai due filosofi rispettivamente "al contrario", essi si pongono terminologicamente in modo speculare perché il punto di vista, il *punto di partenza delle due filosofie è speculare*.

In base a ciò che abbiamo detto possiamo sostenere che quando Tommaso e la Stein parlano di materia e forma, il *significato* è lo stesso ma il *senso* è speculare.

Dunque vediamo che il ruolo che nel discorso della Stein è dato alla *materia*, in quello aristotelico-tomista è dato alla *forma*; in tal modo, mentre nel contesto tomista l'individuazione è data dalla materia, per la Stein essa deriva dalla forma. Nel discorso i termini sono capovolti ma in modo corrispondente, cosicché le due filosofie non risultano tra loro contraddittorie ma simmetriche.

Nel discorso della Stein, infatti, l'individuo sembrerebbe la forma vuota che dev'essere riempita e la specie non è altro che il contenuto (per altro comune a tutti gli individui della stessa specie) che lo riempie.

Dunque, date le tre forme vuote e gli universali *aliquid, quod quid est e esse*, ad un livello più basso avremo le forme vuote meno universali quali ad esempio "oggetto in generale" e via via attraverso genere e specie (triangolo, questo triangolo, il triangolo equilatero) si giungerà fino all'"individuo". Il tutto inteso come forme vuote.

Passando da un'universalità maggiore ad una minore si avrà via via sempre più determinatezza contenutistica. L'universalità minore riempie di contenuti le forme più universali cui, viceversa, si giunge astraendo, cioè togliendo tali contenuti.

Per la Stein, dunque, la specie entra nell'individuo e gli dà contenuto; così l'individuo designa una forma. La filosofa considera anche l'altro capo della scala gerarchica in cui abbiamo poi una situazione corrispondente: il genere "cosa materiale" non è una specificazione della forma

vuota “qualcosa” o “oggetto”; piuttosto essa entra in questa forma e può riempirla ma senza accresce il proprio contenuto. Non è una differenziazione dell’“oggetto” perché questa forma vuota non ha alcun contenuto che si potrebbe differenziare.

Quindi, nell’analisi steiniana, troviamo gradi di universalità tanto nel formale quanto nel materiale cosicché ontologia formale e ontologia materiale, pur tra loro distinte, sono strettamente connesse.

Nel considerare il rapporto tra genere, specie e individuo con le tre forme fondamentali *oggetto*, *che-cosa* e *essere*⁴⁵, la Stein nota come l’oggetto coincide con il *ciò che è*, il quale ne è il contenuto. Ciò, a suo avviso, vuol dire che nei termini di un’affermazione materialmente valida tutte le forme devono essere riempite con un contenuto in maniera tale che tutti i contenuti (che entrano nei differenti luoghi vuoti ovvero le diverse forme via via meno universali) stiano in un’intrinseca connessione.

Quindi se l’oggetto è l’*individuo* allora essere significa *esse in se* cioè essere indipendente in sé fondato; e poi *essere concreto* di cui non se ne considera in tale sede la realtà o meno.

In questo caso il *che-cosa* è, per la Stein, una specie più bassa, non ulteriormente differenziabile; qui l’individuo non è più forma vuota ma è individuo concreto. La *species* individuo è il *concretum*; l’individuo concreto è in un senso più che formale.

Come nel *De ente* di Tommaso, anche in *Potenza e atto* ambito logico e ontologico sono distinti con la conseguente distinzione tra oggetto ontologico e il corrispondente soggetto logico. Quest’ultimo, secondo la Stein, ha anche un essere pre-logico che precede il suo uso in una proposizione di cui è soggetto così che il genere può avere un essere ancor prima e indipendentemente dal suo essere soggetto. Esso d’altronde è oggetto nel senso che, per affermare qualcosa su di esso, devo “renderlo oggetto”, ovvero devo dirigere su di esso lo sguardo spirituale, l’“intenzione”, che rende oggetto di conoscenza il soggetto logico. Vediamo, dunque, che nella filosofia della Stein attraverso lo sguardo spirituale l’oggetto diviene “oggetto intenzionale” ovvero “oggetto per me”, cosa che non è lo stesso che soggetto logico ma che può coincidere con la forma ontologica universale. Questo essere intenzionale, che è essere presente ad un soggetto conoscente, pur avendo un senso materiale, tuttavia è una forma vuota che può essere riempita in modo più o meno autentico da questo o quell’oggetto.

La Stein spiega ciò attraverso un esempio: “Il corpo è pesante” non è un *che cosa* ma è un *come* cioè non un *quod quid est* ma un *quale*. Quest’ultima è una forma altrettanto universale come l’oggetto e il *che-cosa*. Abbiamo dunque *Quid* e *Quale*; il secondo è fondato ontologicamente nel fatto che il *quid* non è qualcosa di completamente semplice. Bisogna poi distinguere tra il *quale* che in-abita in un semplice *quid* come *quale* unico e il *quale* che appartiene come accidente ad un *quid*. Sono queste due forme di *quale* per cui parleremo di *quale* e di *qualità*, entrambe secondarie rispetto al *quid*. Il *ciò-che-è* si scompone nel *modo* in cui è e le qualità che costituiscono il *quid* sono il “precedente”, ovvero il presupposto per l’intero che costituiscono.

Il *quale* che appartiene al soggetto attraverso il *quid* può essere soggetto logico al pari di ogni altra forma; tuttavia il suo essere è formalmente differenziato da quello delle altre forme più “primitive”.

Tramite il *quod-quid-est*, il *quale* si trova nell’oggetto come suo *che-cosa*; dunque esso è *quale* rispetto al *quod quid est* ad è *che-cosa* rispetto all’oggetto. *Quod quid est* è una delle tre forme vuote più universali, l’oggetto è la più universale delle forme meno universali. Il *quale* o *che-cosa* che sembra precedere il *quid* si presenta come la caratteristica più propria dell’oggetto, ovvero come ciò per cui esso è proprio tale, e quindi sembrerebbe l’elemento più individuale e il meno universale.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, cap. II, p. 77 ss.

Per la Stein, all'interno dell'ontologia troviamo una plurivocità dell'oggetto che corrisponde ad una plurivocità dell'essere. Ciò che è in sé è oggetto primario, ciò che è in altro è oggetto secondario. La forma dell'oggetto primario è tale che il suo riempimento dev'essere un essere che non rimanda più ad un altro (tranne che ad una causa) e tale è l'individuo, essere che non rimanda ad altro ed è riempimento dell'oggetto primario. Questo ha per forma l'oggetto primario che non rimanda ad altro oltre sé, ovvero rimanda al *quid* e al *quale* che però sono l'oggetto stesso.

La Stein distingue nell'individuo il formale e il materiale. L'individuo è qualcosa di singolare, una cosa unica; questa sua caratteristica è fondata *nel che-cosa esso* è per il quale l'individuo non ammette alcuna ripetizione. Da ciò segue che: tra gli spiriti puri, quello di Dio è puro individuo, il suo essere non è presente in parecchi esemplari poiché racchiude ogni pienezza. Tra gli Angeli, ciascuno di essi è una specie, quindi ciascuno ha un *quid* che può essere presente solo in un individuo⁴⁶.

Secondo la Stein, anche per gli esseri umani, intesi come esseri spirituali personali può valere il fatto che nessuno di essi possa essere uguale ad un altro, quindi anche in questo caso la singolarità sarebbe fondata nel *che-cosa* dell'oggetto.

Accanto a ciò, nota la filosofa, c'è la possibilità di una specie più bassa che si può singolarizzare in una pluralità di individui. È questo il caso delle cose materiali. Parlando del granito, per esempio, come una delle cose materiali, il fatto che i blocchi siano uguali è "casuale" rispetto all'essenza del granito (come di ogni altra cosa materiale) alla quale, invece, non contraddirebbe una serie di individui uguali, «il *principium individuationis* deve essere presente qui al di fuori della specie»⁴⁷. Spesso, dice la Stein, per l'individuazione si è esigita la *determinazione spaziale*; e questa per Tommaso è la materia⁴⁸.

Proviamo ora a distinguere tra il *quid* per cui il granito è tale e non può essere altro, quindi tutto il granito è un grande Individuo; e il *quid* per cui ogni parte o pezzo di granito è una parte, è un pezzo, individuo rispetto a qualsiasi altro pezzo di granito e irripetibile come lo stesso. Quindi abbiamo il *quid* del "granito" e il *quid* del "pezzo di granito"; quest'ultimo rientra nel *quid* di "pezzo", ovvero nel *quid* di "corpo materiale di determinate dimensioni" che si specifica in pezzo di granito, -di pane, -di stoffa etc. Il pezzo di granito dunque condividerebbe i due *quid*: quello di granito e quello di pezzo o corpo materiale determinato. Tuttavia in quanto *questo pezzo qui di granito* ha un proprio *quid* individuale, unico e irripetibile anche se vi fosse un altro pezzo di granito del tutto uguale che però sarebbe un altro⁴⁹.

A questo punto la Stein continua dicendo che qui si rivela una doppia forma di individualità: una per cui la *Haecceitas* è fondata nella *Quidditas* (e questo è l'ambito dello spirituale), e una il cui fondamento giace al di fuori del *quid* (ovvero la realtà materiale). Il *quid* all'interno dell'individuo dev'essere legato con qualcosa che in sé non è vincolato e che gli appartiene casualmente. Ci si richiama cioè – prosegue la filosofa – ad un *senso formale di materia*⁵⁰.

In entrambi i casi d'individualità, la Stein sottolinea come sia salvaguardata la forma universale dell'individuo e la differenza tra i due casi è dovuta al riempimento in campi oggettuali differenti per cui l'individuo è contemporaneamente "*specie in individuo*" e "*quidditas in haecceitate*".

L'individuo e l'essere individuale, secondo la Stein, sembrerebbero avere una posizione prioritaria rispetto alla specie, dunque rispetto all'idea universale, che è fantastica e che poi è

⁴⁶ Su questo argomento le posizioni di Tommaso collimano con quelle della Stein. Cfr. THOM., *De ente et essentia*, a 4; tr. it. p.107 ss.; E.STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 503 ss.

⁴⁷ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 81.

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, appendice I, pp. 390-394.

⁴⁹ Cfr. la definizione dell'essenzialità data da HERING, op. cit., p. 498.

⁵⁰ Cfr. E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., cap. III, pp. 112-132.

congiunta alla molteplicità di esemplari che la rappresentano⁵¹. Quindi genere e specie hanno, per la filosofa, un essere in individuo e un essere *in abstracto* (un essere fuori della concrezione) dove l'idea astratta contiene già in sé un rimando a possibili esemplari individuali; per esempio: individuo viene da specie che viene da genere; dalla specificazione (colore) viene la concrezione (rosso) che porta all'individuazione (questa sfumatura presente qui concretamente). Il colore (specie) riceve individualità entrando nella struttura di un individuo concreto (immagine spaziale). La concrezione è il "con-crescere" dei vari elementi che appartengono alla struttura dell'individuo.

La Stein fa un esempio: "cubo rosso scuro di determinate dimensioni" è la specie più bassa che, finché è un'"idea" non ancora concreta, può comparire in molti esemplari. Le parti sono veramente con-cresciute solo nella loro realizzazione nell'individuo. Dunque, per l'idea specie (colore) è essenziale il fatto che può "comparire" soltanto unitamente all'estensione spaziale, la materia, sebbene la determinatezza spaziale sia extra-essenziale. Gli è essenziale tutto ciò che rientra nella specie ovvero la determinatezza di colore fino all'ultima sfumatura. Questo è il rapporto formale tra genere (colore in generale) e specie (la scala di colori) e quest'ultima è il riempimento mentre il genere è la forma che possiede una modalità peculiare dell'essere, vi è un che di oggettivo che ha consistenza indipendentemente dagli individui in cui può concretamente realizzarsi e anche indipendente da tutti gli spiriti da cui può essere afferrata.

Dunque, possiamo notare che nella filosofia di Edith Stein si afferma la possibilità di un essere autonomo della forma cui segue un riempimento materiale⁵².

In ciò Tommaso e Edith sembrano speculari, i due discorsi sono, come già visto, simmetricamente capovolti.

A partire da quanto detto la Stein individua tre tipi di essere che emergono l'uno dall'altro: l'essere degli *individui concreti* e dei loro momenti costruttivi; l'essere delle *forme vuote*; l'essere delle *idee materiali*⁵³.

Tra questi, l'essere dell'individuo si caratterizza come essere "in sé" perché l'individuo concreto è completamente riempito ovvero ha in sé tutto ciò che gli appartiene; anche se in lui qualcosa può essere non attuale ma potenziale.

La vuotezza delle forme invece esige di essere riempita quindi anche il loro essere è toccato da tale necessità che è soddisfatta solo con il riempimento individuale, attraverso gli individui concreti e i loro momenti, cioè quando esse sono negli individui. Quindi l'essere delle forme è essere riempito in altro.

Infine l'essere delle specie più basse (cioè le idee materiali), concrete, ha un essere negli individui come le forme. Quindi esse, all'interno degli individui sono ciò che riempie le forme, sono la "pienezza"; però fuori degli individui esse, come le forme, hanno un essere incompleto (come le forme) cioè hanno bisogno di riempimento.

Dunque, date la forma e la pienezza esse, nel loro essere specifico, rimandano ad altro e cioè all'individuo in cui sono entrambe. Ne segue che le forme corrispondono alla pienezza concreta. Forma e pienezza concreta sono la forma "individuo" ed i momenti costruttivi di essa.

La Stein, nella prospettiva dell'ontologia formale quale dottrina delle forme dell'essere e dell'essente, distingue diversi sensi del termine forma. Vediamo così che nelle cose visibili forma è il nome della *forma geometrica* distinta dalla materia che in esse è formata; tra le cose

⁵¹ *Ivi*, p. 82-84.

⁵² Ciò riguarda l'inizio dell'esistenza simultanea di materia e forma. Simultaneità che per la Stein, quindi in un'ottica fenomenologica, è extra-essenziale. In questo lavoro si cerca invece di affermare la simultaneità anche essenziale di materia e forma, ovvero il fatto che essenzialmente ciascuna rimandi in sé all'altra. In questo modo si cerca qui di risolvere la distanza tra Tommaso e la Stein sulla questione dell'individuazione.

⁵³ Tale distinzione, già presente in *Potenza e atto*, troverà una più chiara esplicitazione in *Essere finito ed essere eterno*.

visibili un caso particolare è quello dei corpi viventi per i quali forma indica la *forza intrinseca* che conferisce alla materia una struttura formata così che essa ottiene una forma esteriore. Infine, per la filosofa, in tutte le cose materiali la forma è la loro *idea* ovvero ciò su cui riposa il loro intero carattere sensibile.

All'opposto della forma, nelle cose materiali, si pone quel tipo di materia che, tenendo conto della filosofia di Tommaso d'Aquino, possiamo definire materia prima. Essa è, infatti, la materia completamente priva di forma. Per la Stein le forme pure non qualificano una materia ma esistono per sé come pure essenze spirituali; esse, come già in Tommaso, non hanno materia ma hanno potenza. Così la Stein: «In tutti questi significati, dunque, [...] la forma è un che di qualificato ed in questo senso un che di contenutisticamente riempito o un che di materiale», in senso formale, puro, come riempimento contenutistico della forma⁵⁴.

Da ciò la Stein conclude che possiamo giungere alle forme ontologiche solo svuotando *queste* forme dal loro contenuto, per il quale ogni forma è distinta, è diversa dalle altre. Infatti, per la filosofa, gli oggetti materiali e spirituali sono contenutisticamente determinati, cioè determinati in modo che ognuno è diverso dagli altri anche solo per il proprio spazio temporale. Questa diversità e irripetibilità è l'individualità. La pienezza qualitativa e quantitativa a cui è legata l'esistenza individuale è la concrezione. Così l'oggetto preso nella sua pienezza totale è distinto da ogni altro e rimane qualcosa che è; e qui *qualcosa* ed *è* sono forme dell'essere completamente vuote e oggetto proprio dell'ontologia formale.

La Stein sottolinea come nel *qualcosa* troviamo ancora il *ciò che è* e la *qualità del suo essere*. Dunque, considerando che senza pienezza non c'è alcun oggetto, la filosofa deduce che *oggetto*, *pienezza* ed *essere* sono le forme ontologiche fondamentali. L'*ens* è l'unità concreta di tali forme ovvero di *aliquid*, *quod quid est* ed *esse*.

A tali forme ontologiche si perviene per mezzo dell'astrazione la quale, prescindendo dalla pienezza evidenzia la forma. Alle forme ontologiche corrispondono le forme logiche cui giungiamo, dice la Stein, con la concettualizzazione, ovvero col fare un concetto. Astrazione e concetto si riferiscono entrambe all'essente.

In Husserl le forme ontologiche (*aliquid*, *quod quid est* ed *esse*) sono dette "categorie formali", nella Stein sono dette "forme vuote", l'ambito resta quello dell'ontologia formale. A forme di maggiore o minore universalità corrisponde, per la Stein, materiale di maggiore o minore universalità; in maniera tale che formalità non coincide con universalità e materialità non coincide con individualità o singolarità.

Quindi nella Stein, nella sequenza dei gradi che va dall'universale al particolare, al grado più alto si ha l'"oggetto in generale", a quello più basso "individuo" ma il piano resta sempre quello della forma vuota. Questa può essere riempita da una molteplicità illimitata di cose singole che possono essere universali di maggiore o minore universalità (come il triangolo o il triangolo equilatero) oppure da singole cose particolari (come questo triangolo). Quindi per la Stein l'individuo concreto può essere il riempimento o immediatamente della più universale forma vuota o di una delle forme inferiori.

Anche per la Stein, come per Tommaso, tra forma più universale (il triangolo) e forma meno universale (il triangolo equilatero) c'è una certa coincidenza per via di un'intrinseca connessione tra i contenuti, tuttavia ogni contenuto ha una consistenza specifica; nel contenuto universale è predelineato il contenuto specifico e in quest'ultimo ritroviamo il contenuto universale. Questo rapporto è ciò che la fenomenologa tedesca definisce *differenziazione* o *specificazione*.

Dunque, oltre che per universalità le forme dell'essere si distinguono nella Stein anche per *indipendenza* e *non-indipendenza*. È indipendente solo l'essere cui non appartiene più alcuna

⁵⁴ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit. p. 72.

relazione, l'essere che sussiste completamente in sé, l'essere assoluto, auto-sussistente; per conseguenza l'essere di tutte le forme vuote è non-indipendente perché la loro vuotezza rimanda alla pienezza. Tali sono anche le forme fondamentali che esigono una dipendenza reciproca. Per la filosofa possono essere indipendenti solo gli oggetti concreti perché in essi la componente formale è riempita e tutta la pienezza è formata.

Indipendenza e non-indipendenza dipendono, per la Stein da intero e parte e da essere composto e semplicità; infatti può essere indipendente solo l'intero mentre una parte è sempre incompleta. L'intero, che può essere sia semplice che composto, sarà considerato semplice se forma, pienezza ed essere coincidono, ovvero se le tre forme fondamentali sono inseparabilmente la stessa cosa; dunque tale intero è non incompleto e cioè è indipendente. Se invece l'intero è composto esso sarà indipendente nel caso in cui tutte le forme di cui è composto sono in esso riempite. Ogni sua parte però è per sé sempre incompleta rimandando a parti ultime semplici che sono sempre non-indipendenti.

Dunque, per la filosofa tedesca *genere e specie* sono di più limitata universalità e, essendo possibili parti di individui, sono non-indipendenti; possono essere composti e in quanto tali determinano il *che-cosa* dell'individuo; possono anche essere semplici e in tal caso determinano il *come* dell'individuo e eventualmente costruiscono il suo *che cosa*⁵⁵. Per esempio, "colore" e "blu" sono determinazioni del "come" dell'individuo. In pari tempo essi costituiscono *ciò che* l'individuo è (cubo blu di determinate dimensioni). Il *che cosa* dell'individuo è costituito da una specie più bassa che è qualcosa di composto. In relazione a questa specie le qualità che la costituiscono sono parti dell'intero e sono relativamente semplici.

«Se l'essere attuale è, nel senso pieno dell'essere reale e massimamente dischiuso, "essere non incompleto", un essere tale, cioè, che non ha in se stesso rinvio ad altro di alcuna natura, allora soltanto l'essente indipendente potrà essere essente attuale *tout court*, cioè solo un individuo, e tuttavia solo un individuo attuale *tout court*, nel quale tutto ciò che vi è contenuto partecipa alla sua attualità. D'altronde, a tutto ciò che è per sé non-indipendente può convenire solo l'essere potenziale, cioè a tutte le forme, a tutti gli universali, a tutte le parti. Risulta allora – in senso puramente formale –, che solo un intero completamente semplice può essere *tout court* attuale; può esserlo solo l'individuo nel quale l'essere non è separato più neanche da ciò che è, nel quale tutte le forme fondamentali coincidono, l'essente per eccellenza. Non può esservi più di un individuo che soddisfi questa definizione formale, poiché il "che-cosa" e gli "esemplari" in cui esso appare sarebbero separati. Ci siamo di nuovo imbattuti, sul piano puramente formale, con l'idea di Dio, con l'equazione di *actus purus* ed essere per eccellenza»⁵⁶.

Quindi al modo d'essere degli individui concreti conviene la potenzialità della specie; l'attualità non deriva loro nemmeno dalla forma perché, come abbiamo già visto, la forma vuota è non-indipendente, quindi è anch'essa stessa potenziale. Di conseguenza, conclude la Stein, l'essere attuale non conviene né alla forma senza pienezza né alla pienezza senza forma però consegue l'intero da entrambe. Il fatto è che «questa pienezza e questa forma non erano mai separate ma erano da sempre la stessa cosa»⁵⁷.

Le cose stanno diversamente, secondo la Stein, riguardo all'entrare della pienezza in una forma rispetto al divenir riempito della forma (per es. le forme artistiche e il divenire organico, rapporti formali i primi, rapporti materiali gli ultimi). Scopriamo così un doppio senso di forma intesa sia come concetto ontologico-formale che come "idea" o "specie", come concetto usuale di forma necessario nell'ontologia reale della forma materiale.

Le forme materiali non sono sussistenti (a differenza della deità che lo è) infatti non sussiste l'umanità dell'uomo ma ciò che sussiste è l'uomo concreto; Così anche Tommaso nel *De potentia*:

⁵⁵ *Ivi*, pp. 89-90.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 92-93.

⁵⁷ *Ivi*, p. 95.

«È necessario dunque che in ciò in cui essa [la forma materiale] viene comunicata ci sia qualcosa d'altro grazie al quale la forma o natura riceva la sussistenza. Questa è la materia in cui sussistono le forme e le nature materiali»⁵⁸.

«Poiché la natura o forma materiale non è il suo essere, essa riceve il suo essere quando è accolta in altro. Quindi, in quanto è in *sostrati diversi* [ovvero i diversi individui], per necessità ha un diverso essere. L'umanità quindi non è una sola in Socrate e in Platone come essere, benché lo sia come nozione sua propria»⁵⁹.

«Non si dice propriamente che vengono fatte né la materia né la forma né l'accidente, ma ciò che viene fatto è la cosa sussistente. Dato infatti che il punto di arrivo dell'essere fatto è l'essere, l'essere fatto spetta propriamente a ciò cui spetta l'essere in sé, cioè appunto la cosa sussistente. Quindi non si dice propriamente che la materia, la forma, l'accidente vengono creati, ma che vengono con-creati»⁶⁰.

E ancora di seguito dice:

«La materia non ha un'idea ma l'ha il composto dato che l'idea è forma produttrice»⁶¹.

⁵⁸ THOM., *De potentia*, q. 2 a 1; tr. it. cit. p. 135.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, q. 3, a. 1, ad 12; tr. it. cit. p. 197.

⁶¹ *Ivi*, q. 3, a. 1, ad 13; tr. it. cit. p. 197.