

COGITO, ESSENZA ED ESISTENZA: LA STRUTTURA ONTOLOGICA DELLA PERSONA UMANA CON RIFERIMENTO AL POTENZA E ATTO DI EDITH STEIN. (Rosa Errico)

L'analisi di questo saggio verte sulla relazione che intercorre tra essenza ed esistenza nell'essere umano. I termini entro cui si svolge tale relazione saranno vagliati in stretto riferimento con l'identificazione di *cogito* e *sum*, così come esposto nello scritto *Potenza e atto* di Edith Stein¹. Il reciproco rimando che caratterizza l'essere e il conoscere nella persona umana sembra essere, infatti, il modo in cui essenza ed esistenza si dispiegano e si coniugano nell'uomo, ente razionale per essenza.

L'anima razionale che presiede al processo conoscitivo dell'uomo ne costituisce l'essenza tanto sotto l'aspetto naturale, per il quale l'uomo è considerato come *animal rationale*, quanto sotto quello spirituale secondo cui egli è persona, nell'inscindibile unità delle due sfere: «le lunghe riflessioni sulla natura dell'essere umano conducono al vecchio risultato per il quale l'uomo è in pari tempo animale e angelo: se si considera l'organismo corporeo con le funzioni dell'anima che gli appartengono insopprimibilmente in quanto corpo animato (*Leib*), è una specie animale; se si considera l'anima in se stessa, e il corpo così come è formato da quest'anima, ogni singolo uomo è una singola specie, cioè una persona spirituale di una particolarità specifica; e tuttavia non è un essere doppio, ma l'unico uomo grazie all'unica anima è entrambe le cose».²

In *Potenza e atto* la Stein mira ad una rielaborazione in termini fenomenologici dei principi filosofici presenti in Tommaso d'Aquino la cui filosofia, di matrice aristotelica, è incentrata sulla relazione potenza–atto. Ora, in riferimento all'uomo, la cui essenza, secondo la tradizione filosofica, è la razionalità e quindi la capacità di conoscere, il rapporto tra i due elementi, potenza e atto, si traduce nell'affermazione che per l'essere umano esistere vuol dire dispiegare la propria essenza conoscendo. Fenomenologia e tomismo cercano di definire quale sia l'oggetto proprio di tale atto conoscitivo e, conseguentemente, quale sia il punto d'inizio di una riflessione filosofica. Per Tommaso d'Aquino, oggetti propri della conoscenza razionale, ovvero dell'intelletto umano, sono gli enti: «*illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens*»³, e ancora: «ens autem et essentia sunt quae primo intellectu

¹ E. STEIN, *Potenz und Akt*, Werke XVII, Freiburg i.Br. 1998; tr.it. *Potenza e Atto*, di A. Caputo, Città Nuova, Roma, 2003.

² ID, *Potenza e Atto* cit, p. 382; il corsivo è nostro.

³ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 4; tr.it. F. Fiorentino, *Sulla verità*, Milano, Bompiani, 2005, p. 1411. La Stein analizza gli scritti dell'Aquinate e a lei si deve, in particolare, una traduzione commentata del *De veritate* di Tommaso che fu pubblicata in due volumi più un glossario: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate). Übersetzung*, Borgmeyer, Breslau 1931 (vol. I), 1932 (vol. II), 1934 (glossario). Riedito in ESW, voll. 3 e 4, Nauwelaerts, Louvain — Herder, Freiburg 1952 e 1955. In merito alla concezione tomista dell'intelletto umano e della sua attività ci sembra utile richiamare le riflessioni proposte dal Fiorentino nella sezione «Parole chiave» annessa alla sua traduzione in italiano del *De veritate*, cit. Qui al termine *intelletto* leggiamo: «Oggetto immediato dell'intelletto non sono le specie intelligibili ma le essenze delle cose. Le specie delle cose diventano oggetto dell'intelletto solo quando l'intelletto riflette su se stesso (*In de anima*, III, lect. 8). L'intelletto che astrae la specie intelligibile dal fantasma è l'*intelletto agente*, il quale dunque ha per oggetto la specie intelligibile che esiste in potenza nel fantasma; l'intelletto che conosce la specie intelligibile in atto è l'*intelletto possibile*, il quale è di per sé in potenza a conoscere tutte le cose ed è portato all'atto del conoscere dalla specie intelligibile prodotta dall'intelletto agente (cfr. *De veritate*, q. 15, a. 2)» (p. 2260); «L'intelletto agente è detto anche lume intellettuale (cfr. *C. gent.*, III, 45). Esso è un principio naturale, mediante il quale l'uomo partecipa, sebbene debolmente, del

concipiuntur»⁴. Per la Stein, invece, il primo dato di conoscenza è il proprio essere: «il dato di fatto primo e più semplice, del quale siamo immediatamente certi, è quello del nostro essere».⁵ Sembrerebbe trattarsi, per i due pensatori, di processi conoscitivi differenti e che si potrebbero intendere come speculari. Infatti, pur trattandosi di due impostazioni filosofiche di carattere ontologico, ovvero riferite all'essenza delle cose conosciute, filosofia tomista e fenomenologia sembrerebbero tuttavia considerare l'essenza secondo piani di riferimento radicalmente differenti che, nella riflessione di Tommaso si caratterizza come ontologia materiale mentre nel caso della fenomenologia si configurerebbe come un'ontologia trascendentale e formale⁶. L'Aquinate, infatti, fa diretto riferimento alla realtà esterna, punto di inizio di ogni processo conoscitivo che, purificando i dati della percezione sensibile, ne astrae l'aspetto intelligibile. In Husserl si ha invece una visione immediata dell'essenza la quale, pur facendo riferimento ad un dato di fatto individuale di carattere esperienziale, diviene coscienza di qualcosa solo nel momento in cui tale visione è «messa in idea» come visione originariamente offerente. Ogni visione di questo tipo è quindi per Husserl il punto di inizio assoluto della conoscenza essenziale, del discorso fenomenologico che si presenta come un puro vedere⁷. Per il fenomenologo le cose sono portate a datità dall'intuizione la quale non è una percezione o un'esperienza possibile ma è un atto intellettuale di natura particolare che egli chiama *Wesenanschauung*, intuizione di essenze⁸. Potremmo dire che Tommaso con il suo procedimento filosofico giunge a conoscere l'essenza; Husserl invece parte dall'essenza intuita per conoscere poi non l'oggetto, *noema*, ma la struttura con cui lo si conosce, *noesi*, spostando l'attenzione dalla pura attualità all'essenzialità. Per la fenomenologia di Husserl la conoscenza è creatrice di senso, ovvero dà alle cose l'essere formale anche se non l'essere materiale⁹; per s. Tommaso invece l'essere formale è già nelle cose e il soggetto conoscente non fa altro che riceverlo, scoprirlo¹⁰. Ponendosi sotto due prospettive differenti, la filosofia di Tommaso considera la cosa in sé

lume intellettuale divino (cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 4; *id.*, q. 84, a. 5) [...] Il lume mediante cui l'uomo conosce le cose è naturale, quello mediante cui conoscerà l'essenza divina è soprannaturale (cfr. *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2). *L'uomo non è detto essere di natura intellettuale ma di natura razionale*, proprio perché partecipa imperfettamente del lume intellettuale divino (cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. q, a. 3)» (pp. 2260 – 2261). Il corsivo è nostro.

⁴ Cfr. THOM., *De ente et essentia*, Pro., tr.it. P. Porro, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2002., pp. 77.

⁵ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 58. Anche la Stein parla della conoscenza sensibile come la prima attività svolta dalla razionalità. A tal riguardo la filosofa afferma: «Lo spirito che con la sua struttura intenzionale ordina il materiale sensibile in una struttura e, nel farlo, guarda dentro un mondo di oggetti, si chiama ragione o intelletto. La percezione sensibile è la sua prima e più bassa attività. Esso può fare ancora di più, può voltarsi indietro e riflettere e, quindi, comprendere il materiale sensibile e gli atti della propria vita» (*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, p. 126).

⁶ Per ontologia materiale intendiamo una conoscenza di tipo ontologico che si riferisce alla realtà esterna al soggetto; per ontologia formale invece intendiamo una conoscenza che pur considerando sempre l'aspetto essenziale degli oggetti di conoscenza fa riferimento alla realtà intracoscienziale.

⁷ Cfr. A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedvig Conrad-Martius*, Ed. ETS, Pisa 2003, pp. 18 - 19.

⁸ Cfr. H. -B. GERL, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 120.

⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie*, I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1950; edizione Husserliana, vol. III, a cura di W. Biemel; tr.it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 1976, sez.II, cap. II, §34, p. 72 ss.

¹⁰ Cfr. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, 1954; tr. it. *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, Firenze, LEF, 1953.

secondo un senso oggettivo mentre in Husserl, che contrappone la “possibilità” alla “attualità”, se ne considera il senso che essa ha nell’interiorità quindi secondo un senso soggettivo che la cosa ha nella coscienza quale principio ordinatore e luogo originario di tutti gli atti che costituiscono il mondo. Argomento cruciale che pone la fenomenologia sul confine tra impostazione idealistica e realistica¹¹. Sul senso della costituzione del mondo da parte della coscienza intenzionale la Stein, in una lettera a Roman Ingarden del 1917¹², preciserà che essa è possibile solo se si ammette da un lato una natura fisica assolutamente esistente con una sua propria struttura e dall’altra una soggettività dotata di strutture conoscitive proprie, ovvero postulando un reale correlato biunivoco tra l’essere e il conoscere. Per Husserl come per Tommaso, la conoscenza, dunque, non potrebbe che muovere dai dati della sensazione, dallo stato di cose che il giudizio deve necessariamente presupporre e a cui deve corrispondere¹³.

Con Edith Stein idealismo e realismo presenti nel pensiero di Husserl sono armonizzati in maniera tale che, se oggetto e stato di cose sono forme che necessitano del riempimento materiale, è anche vero che esse sono categorie ontologico-formali il cui essere non è vincolato al loro riempimento. Esse tuttavia non sarebbero *leges mentis* bensì *leges entis* garantendo, così, lo *status* di realtà solo agli oggetti individuali che poi sono ipostatizzati in essenzialità autonome dal nostro sguardo. Qui la pensatrice tedesca vede incontrarsi le istanze della fenomenologia con quelle del pensiero tommasiano che qui consideriamo come due sistemi di pensiero non contraddittori ma simmetrici in riferimento al diverso ruolo e diverso senso che in essi ha la forma.

Infatti, secondo la fenomenologia, che possiamo intendere come filosofia del conoscere che si riferisce alla realtà intracoscienziale, al vissuto di coscienza (*Erlebnisse*), la materia riempie la forma, i contenuti entrano nella forma che, come forma vuota, è prima e indipendentemente dal riempimento materiale. Secondo la filosofia dell’essere, o ontologia tommasiana, invece, la forma plasma la materia, ed entrambe entrano nell’esistenza in maniera simultanea continuando ad esistere come sinolo.

Tuttavia si tratterebbe di due percorsi conoscitivi che dicono la medesima realtà relazionale di materia e forma, sebbene in modo simmetrico. Nel caso della filosofia tommasiana, la forma è atto, attiva, e procede verso la materia che è passiva; nella fenomenologia husserliana, invece, la materia procede verso la forma per riempirla e in questo caso il ruolo attivo è riservato alla materia che riempie una forma passiva ovvero potenzialmente piena. Spostandosi dalla sfera dell’*actus essendi* a quella dell’*actus cogitandi* il discorso, per certi versi analogo, è come capovolto, i termini sono usati dai due sistemi filosofici rispettivamente “al contrario”, in modo speculare poiché il punto di vista, il punto di

¹¹ Cfr. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell’essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, cap. I.

¹² E. STEIN, *Lettere a Roman Ingarden, 1917 – 1938*, tr. it. E Costantini e E. Schulze, rev. ed int. di A. M. Pezzella, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 34.

¹³ Cfr. A. ALES BELLO, Introduzione a *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1999, p.17.

partenza delle due filosofie è speculare. In merito a tali questioni potrebbe essere interessante leggere quanto la Stein afferma in *Introduzione alla filosofia*: «Se ci rivolgiamo [...] al problema della conoscenza della natura, allora vediamo che le «forme» (se intendiamo con questa espressione le categorie formali e materiali in contrasto alla «materia» dell'intuizione sensibile) garantiscono soltanto la possibilità di una natura. La fatticità della natura, per contro, la sua esistenza reale, ci è garantita soltanto attraverso l'essere dato della materia sensibile. Una materia sensibile che non si inserisca in quel sistema di forme, non offre alcuna natura, ed una confusione di sensazioni, il cui coglimento non sia guidato da quelle forme, non dà alcuna esperienza»¹⁴.

L'essere e il conoscere come continuo progredire dalla potenza all'atto nella persona umana

Se si considera l'«essere intelligente» come la specifica essenza dell'essere umano, è possibile affermare che sin dal primo istante in cui entra nell'esistenza, l'ente uomo pone in atto la propria capacità conoscitiva in maniera tale che *ciò che* l'uomo è venga ad identificarsi con il *modo* in cui e attraverso cui lo è ovvero con il suo *modus essendi*. Si avrebbe così l'immediata reciprocità di *essere intelligente* (essenza in potenza) ed *essere che conosce* (essenza in atto). Considerando l'ente come oggetto proprio e primo della conoscenza, ed essendo parimenti il proprio essere ciò di cui si è immediatamente certi¹⁵, accogliendo cioè i presupposti di entrambi i punti di vista filosofici, tomista e steiniano, si può ritenere che nell'istante in cui l'ente razionale comincia ad esistere, nell'immediatezza della sua esistenza, esso conosca la propria entità, ovvero conosca ciò che è e il fatto che è, che esiste. Soggetto (l'intelligenza che conosce) e oggetto (il proprio esistere) starebbero tra loro in relazione reciproca.

La Stein, riflettendo sull'io-sono in atto, quindi su io, essere e atto, analizza fenomenologicamente questo io che pensa. Ne segue che, per la filosofa, l'io che pensa è in atto un io pensante che ha contemporaneamente coscienza sia di essere pensante sia dell'io che pensa; tale io è coscienza del soggetto (o oggetto, in quanto è ciò su cui l'io riflette) e della sua attività o modo d'essere: «che cosa significa l'io – il me – e che cosa il trovarvisi? Io rifletto su questo problema e questo è ora il mio essere attuale. E insieme con questo essere-pensante procede anche la coscienza di questo essere-pensante e la coscienza di quanto in ciò è pensante. Questo, nella forma originaria, non è un nuovo atto che si rivolge

¹⁴ E. STEIN, 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, Città Nuova Editrice, Roma 2001 p. 138.

¹⁵ Per la Stein, nella percezione del sé è inclusa, già a livello di coscienza, la dimensione corporea. Per esempio, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 145 – 146, leggiamo: «dobbiamo renderci conto di che cosa può intendersi con «sogettività» [...] si tratta in modo particolare del soggetto e dunque della coscienza come *correlato* del mondo oggettivo [...] tutto sommato essi [gli esseri umani] sono soggetti di una vita multiforme dell'io, di una coscienza intenzionale. Indichiamo questa vita dell'io anche come l'intimo della persona, come la sua vita psichica o spirituale e vi contrapponiamo il suo aspetto esteriore, il corpo vivente o il corpo fisico. [...] E' altrettanto certo considerare la persona come «realtà unica», come unità di corpo vivente e anima. Per [...] «interiorità» ed «esteriorità» [...] non si intende alcuna relazione spaziale nel senso usuale [...] l'intimo si rende visibile nel corpo vivente [...] attraverso i suoi «organi» il corpo riferisce alla persona le impressioni esterne». Si ha quindi la contemporanea percezione di sé come *cogito* e come ente reale, secondo quanto leggiamo nel seguito dell'opera a p. 149: «E' proprio dell'essenza della coscienza personale il fatto che si svolga nella forma del «cogito». Inoltre in *La struttura della persona umana*, cit., p. 126, la filosofa scrive: «Così ci si rivela la forma fondamentale della vita psichica specifica dell'essere umano, cioè l'intenzionalità o l'orientamento agli oggetti».

al pensiero ed all'io pensante; quanto più attuale è il pensiero, tanto più esso è indiviso, e quivi io sono; esso, però, è pensiero cosciente ed auto-cosciente. [...] Io, il riflettente, mi scopro l'io che pensa – ma *lo stesso* io. Esso non è una determinazione *a posteriori* o un'inferenza: questo e quell'io sono lo stesso io. Sono immediatamente cosciente di me come di colui che pensa»¹⁶.

La Stein nota come questa coscienza che si rivolge al pensiero e all'io pensante non è un nuovo atto ma è tanto più uno quanto più è attuale il pensiero e in questa unità l'io-sono è quale pensiero cosciente ed autocosciente. In tal modo “io riflettente” e “io che pensa” sono lo stesso “io sono” «immediatamente cosciente di me come di colui che pensa»¹⁷; esso rimane sempre lo stesso io cosciente anche in una pluralità di atti contemporanei per cui avremo lo stesso io che pensa, percepisce, vuole ecc. e non un io specifico in ogni atto.

Essenza ed esistenza sembrerebbero trovare una loro coincidenza nell'atto conoscitivo attraverso cui si attualizzano.

Per la Stein, come anche per Tommaso d'Aquino, essenza ed esistenza coincidono solo in Dio. Tuttavia, se si considera l'*essere* come essenza di Dio, e d'altra parte il *conoscere* come essenza dell'uomo, si potrebbe in analogia ipotizzare che vi sia anche nell'essere umano una certa coincidenza dei due elementi. Va tuttavia precisato che la coincidenza nell'uomo di essenza ed esistenza si differenzia radicalmente dalla coincidenza ammessa nell'essere divino per il fatto che nell'essere creato l'essenza, che in Dio come atto puro è completa e piena, si dispiega invece per gradi successivi che implicano il tempo, portandosi da un momento in cui l'essenza è in potenza a ulteriori momenti dell'esistenza attraverso cui essa passa in atto. L'essere creato è, infatti, essere che si attualizza progressivamente; tale essere finito, 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 – dice la filosofa - 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'essere¹⁸.

L'ipotesi di una coincidenza tra essenza ed esistenza nell'essere finito ci porta evidentemente oltre le filosofie di Tommaso d'Aquino e di Edith Stein sebbene le radici di tale ipotesi possano ricavarsi dai loro stessi scritti.

¹⁶ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 63.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 59 – 68.

Cogito, sum: la struttura ontologica della persona umana.

Nelle analisi della Stein, tra gli esseri finiti, particolare attenzione è posta alla persona umana che, secondo la pensatrice tedesca, si forma per tutto il corso della sua vita in un continuo progredire: «la persona viene formata attraverso la sua intera vita [...] Sul gioco reciproco di potenza – atto – abito (messo in moto attraverso un “motivo” che attualizza la potenza) si basa la possibilità della libera plasmatura tanto della formazione di sé quanto della formazione degli altri»¹⁹.

Nel considerare la persona umana e la sua struttura ontologica, vale per la Stein il cartesiano *cogito ergo sum*; ovvero, siccome penso, sento, voglio ecc. e di ciò sono cosciente, allora sono: «il dato di fatto primo e più semplice, del quale siamo immediatamente certi, è quello del nostro essere. [...] *Cogito ergo sum* non è un’inferenza ma una certezza semplice: *cogito, sum* – pensando, sentendo, volendo o comunque io sia spiritualmente affaccendato, *sono* io e sono conscio di questo essere». ²⁰ Inoltre, poiché «questa certezza d’essere precede tutte le conoscenze, [...] nel senso del punto d’inizio oltre il quale non si può ulteriormente procedere [e poiché] la certezza d’essere è una certezza irriflessa che precede tutte le conoscenze razionali»²¹, allora per la filosofa sarà corretto anche il contrario, ovvero *sum ergo cogito*²².

Il dato di fatto semplice, ovvero l’essere immediatamente consapevole, se è posto dinanzi allo sguardo riflessivo dell’intelletto, si fa problematicità in una triplice forma: «che cos’è l’essere di cui sono conscio? Cos’è l’io che è conscio del suo essere? Che cos’è l’atto o il moto spirituale in cui io sono ed in cui sono cosciente di me e di essi?»²³. Il *cogito* come “io sono” non resiste allo sguardo riflessivo e da punto immediato si dilata nelle dimensioni della durata mostrando l’essere «in un doppio aspetto: quello dell’essere e quello del non-essere. [...] Il “ciò in cui sono”, l’atto, è di volta in volta diverso; l’essere del “prima” è passato ed ha fatto posto all’essere dell’“ora”. L’essere, di cui sono conscio come del mio essere, non è da separare dalla temporalità. Esso è, come essere attuale, puntuale: un “ora” tra un “non più” e un “non ancora”. Ma scindendosi in sé, nel suo fluente carattere, in essere e non-essere, ci si manifesta *l’idea dell’essere puro* che in sé non ha alcunché del non-essere, nel quale non c’è alcun “non più” ed alcun “non ancora”, essere che non è temporale, bensì *eterno*. Così essere eterno ed essere temporale, essere immutabile ed essere mutabile, ed egualmente il non-essere, sono idee sulle quali si

¹⁹ *Ivi*, pp. 195 – 196

²⁰ *Ivi*, p. 58

²¹ *Ibid.*

²² Cfr. *Ibid.* Cfr. anche quanto dice in merito Tommaso nel *De veritate*, q. 17, a.1 ; tr. it. cit., p. 1221 ss. Tali analisi del *cogito* sono svolte dalla Stein in stretto riferimento alle indagini del suo maestro Edmund Husserl per il quale: «ogni *cogito* si caratterizza [...] come atto dell’io, ‘procede dall’io’, ‘vive attualmente’ in esso» (Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie*, I, III, 80, in *Husserliana*, vol. III/1, 1976, p. 178; trad. it. Einaudi, Torino 1965, p. 178). Per la fenomenologia, nell’ambito della soggettività, ogni atto si caratterizza come un irraggiamento dell’io puro che ha una ‘genesi trascendentale’ governata da leggi; è sostrato di abitualità, è persona (Cfr. ETTORE CASARI, *Husserl, l’io trascendentale e la soggettività*, in *Storia della filosofia*, a cura di Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, Ed. Laterza, Bari 1999, vol. VI, VI, pp. 38 ss). Riguardo allo sviluppo del concetto di persona in ambito cristiano così si esprime Edith Stein: «Si può dimostrare storicamente che il tentativo di interpretare razionalmente la dottrina rivelata della Santissima Trinità ha portato alla formazione dei concetti di *ipostasi* e di *persona*» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 378. La filosofa si riferisce esplicitamente ai quindici libri del *De Trinitate* di s. Agostino (MIGNE, PL 42).

²³ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit. p. 58.

imbatte l'intelletto in se stesso, ed esse non sono qui prese in prestito da un che di diverso. Ha qui, da una conoscenza spontanea, il suo legittimo punto d'inizio una filosofia»²⁴.

L'«io sono» si presenta, nella Stein, come «l'essere momentaneo [che] nel momento in cui è ha il modo dell'essere *tout court*, dell'essere pieno che non conosce alcun mutamento nel tempo. Ma poiché tale essere è solo un momento, in quanto tale non è neanche un essere pieno, la sua caducità s'insinua già nell'essere momentaneo, e questo stesso è solo un *analogon* dell'essere eterno che in ogni momento è un essere pieno. [...] Con l'idea dell'essere e del non-essere ci si è contemporaneamente dischiusa quella dell'*attualità*. L'essere che ci si mostrò era *esse in actu*. [...] Ciò che era, ma che non è più, e ciò che sarà, ma che non è ancora, tutto ciò non è semplicemente niente. L'essere passato e l'essere futuro non sono semplicemente non-essere. [...] In ciò che sono ora si insinua qualcosa che ora, attualmente, non sono, ma che diverrà attuale in futuro. E ciò che sono ora, attualmente, lo ero già prima, ma non attualmente. Il mio essere presente contiene la *possibilità* di un essere attualmente futuro e presuppone una possibilità nel mio essere precedente. Il mio essere presente è nello stesso tempo attuale e potenziale; e nella misura in cui è attuale, è attualizzazione di una potenza che sussisteva già prima. Attualità e potenzialità come modi di essere sono contenuti nel semplice dato di fatto dell'essere e sono da desumersi da questo»²⁵.

Nella prima parte del testo steiniano appena riportato e che si riferisce all'analisi dell'interiorità della coscienza, la filosofa, parlando di essere momentaneo, si riferisce all'essere della creatura umana che, per natura e per essenza, è una realtà storica ovvero immersa nel tempo e nel cambiamento. Poi, attribuendo a tale essere momentaneo le caratteristiche dell'essere *tout court*, la Stein sembrerebbe superare la temporalità per riferirsi ad un essere staccato da tale realtà contingente, un essere eterno. Quindi mentre si parla di momentaneo, cioè di tempo, poi, tralasciando tale «momentaneità», potrebbe sembrare che l'essere preso in considerazione sia piuttosto un frammento di eternità, «l'essere pieno che non conosce alcun mutamento nel tempo». Tuttavia la filosofa fa subito notare che il momento è un punto che è insieme essere e non-essere. Nella Stein abbiamo un dato di fatto iniziale (che è l'essere e la coscienza d'essere) da cui deriva (o in cui è anche) la coscienza o l'idea di essere e di non-essere e quindi l'idea di attualità: «coll'idea dell'essere e del non-essere ci si è contemporaneamente dischiusa quella dell'*attualità*»²⁶. Per la Stein l'essere che ci si è mostrato all'origine è *esse in actu*; ciò tuttavia, secondo la

²⁴ *Ivi* p. 59.

²⁵ *Ivi* pp. 59-60: Considerando il carattere essenzialmente temporale del nucleo della persona umana, la Stein ritiene che dal semplice dato di fatto dell'essere immediatamente certo (*cogito*) si giunga alla sfera dell'essere (*sum*) in cui si evidenziano tre dimensioni: la sfera immanente, vicina e immediatamente cosciente; quella trascendente che si annuncia nell'immanente; un'ulteriore sfera radicalmente distinta da entrambe le precedenti. Inoltre, notato che nel proprio essere attuale momentaneo questo essere viene da un essere potenziale e va verso un essere potenziale, la Stein si chiede: «che cosa mi conserva nella mia esistenza puntuale tra l'essere e il non essere?» (E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 67). Per rispondere a tale domanda la filosofa ricorre al concetto di sostanza, portatrice dell'essere senza l'immediato riferimento al trascendente a cui, tuttavia, in ultima analisi rimanda, quale essere immutabile, dato il carattere caduco del proprio essere che si dispiega in attività incostanti, nel continuo progredire dalla potenza all'atto, da un «non più» ad un «non ancora».

²⁶ *Ivi*, p. 59.

filosofa, non descrive adeguatamente il dato di fatto che si presenta anche come non-essere, che dice cioè essere e non-essere. L'essere passato (il ciò che non è più) e l'essere futuro (ciò che non è ancora) pur essendo in qualche modo non-essere tuttavia non sono un puro niente; «e questo non significa soltanto [che] essi hanno un essere conoscibile nel ricordo e nell'aspettazione, un *esse in intellectu (sive in memoria)*»²⁷, ma anche e soprattutto che essi hanno un essere reale. Infatti, la Stein prosegue dicendo: «l'essere momentaneo, attuale, puramente ontico non è pensabile come esistente solo per sé – come il punto non è pensabile fuori dalla linea ed il momento stesso senza una durata temporale [piuttosto esso] fenomenalmente si dà come [...] punto culminante di un'onda che appartiene anche ad un flusso»²⁸.

La pensatrice tedesca dice che nell'ora si intravedono passato e futuro. Essere presente come possibilità (potenzialità) dell'essere attualmente futuro e frutto di una possibilità precedente che ha attualizzato. Quindi possiamo dire che l'essere presente è potenziale e attuale insieme, la potenzialità non è non-essere ma è essere e non-essere contemporaneamente²⁹. Infatti, secondo la concezione aristotelico-tomista della potenza e atto, e come la stessa Stein sostiene, il presente è attualità di ciò che era e potenzialità di ciò che sarà. Il futuro è, rispetto al presente, attualità (in potenza); il passato è, rispetto al presente, potenzialità (in atto, essendo il presente atto di quella potenza ormai passata). Tuttavia, atto del passato e potenza del futuro non si trovano rispettivamente né nel passato né nel futuro ma solo nel presente. Cioè solo nel presente hanno un certo essere come non-essere, ovvero come potenza in atto e atto in potenza. Infatti, il passato non è potenza se non c'è un presente che lo rende atto, né il futuro è atto se non c'è un presente che lo consideri in potenza. Ci è lecito, dunque, affermare che senza presente non si hanno né passato né futuro; essi senza il presente non esistono e non possono esistere. Il presente è potenzialità di un futuro in atto e il futuro è attualità in potenza, però nel presente che ne porta in qualche modo le tracce. *Se consideriamo il dispiegamento temporale come tutta l'essenza che viene dal passato e tende al futuro come attualizzazione, e considerando il presente come l'unica realtà esistente in atto della altre due dimensioni temporali, allora l'esistenza dell'essere finito coinciderebbe con la sua essenza sebbene quest'ultima non sia totalmente in atto. L'essere, nel momento in cui è, punto presente, è in sé essenzialmente caratterizzato da potenza e atto, da essere e non-essere, e quindi non è semplicemente essere *tour court*, come in un primo momento sembrava dire la Stein. L'idea di movimento è presente in ciascun punto, singolarmente preso, quale istante del continuo flusso dell'essere, come la stessa filosofa sostiene: «ciò in cui mi ritrovo come essente: la mia vita attuale, così si è tentati di dire. Ma ciò non è ancora giusto. Quel che ora è attuale ha la sua estensione in dietro e in avanti [...] dovremmo concepire*

²⁷ *Ivi*, pp. 59-60.

²⁸ *Ivi*, p. 60.

²⁹ Cfr *Ivi*, p. 61.

l'atto come essere nel durare di una certa fase»³⁰; «ed ugualmente è lo stesso io che trattiene il passato e che va incontro a ciò che viene, che dal passato si spinge vivendo nel futuro»³¹.

Fenomenicamente l'io è qualcosa che ha durata, non è solo ora bensì era e sarà, sebbene il contenuto del suo essere attuale sia continuamente nuovo e differente. Riferendosi al modo in cui l'io si fa autocoscienza, la Stein riporta quanto sostenuto in merito da Husserl, i cui appunti ella ha elaborato per la pubblicazione del 1917-1918³², e afferma: «Husserl lo ha descritto come “io puro”, come mero soggetto dell'atto corrispondente e dell'intera vita soggettiva, la quale si connette in maniera cosciente con l'atto attuale [e questo è] puntuale, privo di sostanza, privo di proprietà, non qualitativamente distinto da altro, ma distinto solo attraverso l'unicità dell'essere-io»³³.

L'essere finito, l'“io sono” risulta come un *analogon* dell'essere eterno che la Stein giungerà ad identificare con l'essere divino ma riguardo al quale, in questa fase del suo pensiero, afferma: «non abbiamo qui bisogno di affrontare la questione se dall'analogia tra essere temporale ed essere eterno sia da arguire una relazione originaria tra entrambi, così come la includono i nomi di “creatore” e di “creatura”». ³⁴ Nel corso delle sue riflessioni antropologiche la Stein giungerà ad intravedere nell'essere umano le medesime caratteristiche di quel Dio personale di cui, secondo la tradizione biblica, esso è immagine, riproducendo in sé la vita intratrinitaria che caratterizza il Dio della Bibbia e in base a cui essere e conoscere possono costituire il medesimo movimento esistenziale³⁵.

Anche per noi, in questa fase, è sufficiente sottolineare l'analogia tra i due modi di essere, eterno e finito, così da poter considerare la coincidenza di essenza ed esistenza anche nell'essere umano, quale essere finito, nei termini analogici. In tal modo considereremo la coincidenza tra essenza ed esistenza negli enti intelligenti, ovvero la coincidenza tra conoscere ed essere, nel dispiegamento dell'esistenza storica attraverso il tempo e lo spazio ovvero attraverso il continuo movimento dalla potenza all'atto, in cui esistere e conoscere sono tra loro in relazione reciproca ed in reciproco sostentamento: esistere permette di conoscere che permette di essere. Si evidenzierà come la conoscenza rappresenti il modo proprio di esistere delle creature intellettuali in quanto tali, in un flusso continuo dalla potenza (l'essenza che si dispiega) all'atto (l'essere conoscente) secondo un movimento che riguarda la vita psichica e si protrae oltre essa, nella vita di coscienza fino alla visione dell'essere puro.

³⁰ *Ivi*, pp. 60-61.

³¹ *Ivi*, p. 63.

³² Riguardo alla descrizione della sfera immanente la Stein si riferisce a E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Bd. IX, 1928; ed. critica in E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893-1917, *Husserliana* Bd. IX, a cura di R. Boehm, Den Haag 1966; ed. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1992.

³³ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 63.

³⁴ *Ivi*, p. 59.

³⁵ Di ciò la Stein si occuperà nel suo scritto *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, Città Nuova Editrice, Roma 1992.

Descrivendo il processo attraverso cui si conosce il proprio essere, la Stein dice che “io sono” è la prima certezza irriflessa. Quando razionalmente vi si riflette, l’“io sono” non resiste a questo sguardo, questa certezza intuitiva e immediata, irriflessa e conscia ma puntiforme, si dispiega nell’atto che è “ciò in cui sono”, fatto di “prima” e “ora”, cioè di temporalità. In questo atto temporale l’io coglie l’essere, di cui è conscio come del proprio essere, il quale è puntuale, è un “ora” (un essere, come essere attuale) posto tra un “non-più” e un “non-ancora” (il non-essere)³⁶.

L’io sono, come essere attuale, è puntiforme, per questo sfugge ad una conoscenza razionale dispiegata, ad una conoscenza che non sia intuitiva e immediata; l’io sono può essere solo intuito nella sua attualità, nel momento in cui se ne discorre ci si riferisce ad un non-essere attuale, ad un non-più. L’esperienza dell’“io sono” può essere vissuta solo immediatamente, è una conoscenza, una visione intuitiva.

Essere e conoscere: l’essere finito e l’essere eterno nella struttura ontologica dell’uomo

Essere eterno ed essere temporale, essere immutabile ed essere mutabile, non-essere, secondo la fenomenologia di Edith Stein, sono tutte idee dell’intelletto in se stesso, immanenti, non tratte da altro. Queste sono idee proprie dell’intelletto (in cui si hanno, contemporaneamente, essere e conoscere).

Di conseguenza ci sembra che si possa sostenere che tutto il conoscere umano, tutta la conoscenza discorsiva, siano “condizionati” da questa struttura temporale dell’intelletto, caratterizzato da essere e non-essere, tempo e non-tempo nella relazione reciproca e circolare tra tempo, cambiamento, essere e non-essere: «l’essere, di cui sono coscio come del mio essere, non è da separare dalla temporalità»³⁷. L’intelletto umano per conoscere può operare sia in modo immediato, come nel caso delle intuizioni, oppure per gradi successivi attraverso l’elaborazione logico-deduttiva dei dati della percezione, con un movimento progressivo dalla potenza all’atto della sua capacità conoscitiva e quindi anche della sua essenza. Tempo e non-essere caratterizzano l’intelletto discorsivo; tuttavia per la Stein, **come già visto**, l’“io sono” si caratterizza come essere puntiforme, istante senza dimensioni e senza tempo sebbene immerso in un flusso temporale. Riguardo alla conoscenza del proprio essere da parte del soggetto personale, ovvero circa la possibilità di riflettere sull’“io sono”, puntiforme, proponiamo qui un’immagine che, in analogia, possa fungere da esempio esplicativo: l’essere puntiforme si comporta con l’intelletto umano come il raggio di luce con un prisma. Attraversando il “prisma” dell’intelletto questo raggio unitario si scinde nei diversi “colori” che sono essere e non-essere, tempo e cambiamento. Come il raggio non potrebbe attraversare il prisma senza scomporsi, così l’intelletto non potrebbe conoscere l’essere senza scomporlo perché quella è la sua natura, la sua struttura conoscitiva; questo è l’unico modo in cui può farsi attraversare dalla “luce”. Se la luce filtrasse rimanendo unita, il prisma non sarebbe più tale, cioè non avrebbe dimensioni e, parimenti, l’intelletto non sarebbe umano.

³⁶ Cfr. E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 59.

³⁷ *IBID.*

Per conoscere deve necessariamente scomporre. Eppure deve partire da una prima certezza semplice (il fascio di luce bianca) intuita ma non riflessa e poi distinguere per scorgere meglio, consapevolmente, ciò che in essa è uno.

Riguardo all'intelletto umano si può sostenere che nel suo stesso essere trovano luogo le idee di essere finito ed essere eterno e quindi l'intelletto che conosce il suo essere conosce questi due modi d'essere in cui esso è sia come essere che conosce sia come conoscere che è³⁸. Tale interiorità, tuttavia, non esclude mai il riferimento alla dimensione corporea sia perché la corporeità è il "luogo" della propria esistenza – senza corpo l'anima razionale non potrebbe cominciare ad esistere –, sia in quanto costitutivo della struttura gnoseologica dell'uomo e fondamentale per il suo processo conoscitivo, sia, soprattutto, come elemento proprio dell'essenza umana e della struttura ontologica della persona.

La Stein in *Potenza e atto* sostiene che: nome, situazione, operazioni, proprietà che conosco in me, cioè ciò che so di me per esperienza mia o altrui, non rientra nella semplice coscienza dell'essere proprio³⁹; la semplice coscienza dell'essere proprio è semplice e posta al di là, oltre ogni tipo di determinazione "storica", è puro essere io.

Tali affermazioni tuttavia non devono essere intese nel senso che avendo coscienza dell'io più profondo, sia possibile trascurare la coscienza di tutto ciò che è l'io in quanto essere umano, ovvero la sua inscindibile unità psico-somatica, l'unità della persona quale sinolo di anima e corpo fortemente sostenuta dalla Stein. Infatti, secondo la fenomenologa tedesca, la dimensione reale e materiale dell'esistenza storica è manifestata già nell'immanenza della vita di coscienza: «prendendo inizio dal semplice dato di fatto, immediatamente certo, dell'essere, siamo giunti alla distinzione di tre sfere dell'essere: di quella immanente come della sfera a noi immediatamente cosciente ed inseparabilmente vicina; di una trascendente che si annuncia nell'immanenza [il mondo reale esterno alla coscienza]; e di una terza, la quale, conformemente al suo essere, è da distinguere radicalmente tanto dall'immanente quanto da quella prima sfera trascendente»⁴⁰; e ancora oltre afferma: «il mondo interiore, il mondo esterno, il mondo ultraterreno ci si sono dischiusi secondo la loro forma. La pienezza dell'essere di contro alla caducità, l'eternità di contro alla temporalità delimitano il mondo ultraterreno di fronte agli altri; la non separabilità dell'esistenza-per-sé dell'essere delimita la sfera immanente di contro alle sfere trascendenti»⁴¹.

Di conseguenza si può sostenere che già nell'io più profondo è inscritta la corporeità anche prescindendo dalle reali determinazioni storiche⁴². Inoltre per la Stein non sono privi di qualità l'essere di cui sono cosciente e l'io che è cosciente di sé⁴³. In ogni attimo infatti l'io è diverso dal precedente e

³⁸ Per Edith Stein Cfr. *Ivi*, p. 58 ss. Per Tommaso d'Aquino cfr. *De potentia Dei*, tr. it. cit., q. 3, art. 10, pp. 335-336.

³⁹ Cfr. E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., pp. 63-64.

⁴⁰ *Ivi*, p. 66.

⁴¹ *Ivi*, p. 68.

⁴² *Ivi*, p. 66 ss.

⁴³ *Ivi*, p. 64.

dal successivo in base ai molteplici contenuti d'atto e tuttavia in questo mutare è *qualitativamente* lo stesso (particolarità personale)⁴⁴.

L'io cosciente di se stesso come simile o diverso rispetto a ciò che lo precede (ed è lo stesso io) apre un abisso nella vita attuale perché qui l'immanenza allude oltre sé e ci costringe verso la trascendenza, fuori di essa⁴⁵. Il qualcosa (ciò) che regge e sta alla base di questa vita che scorre è, sostiene la Stein, la *sostanza* che non può essere afferrata direttamente con gli occhi; ma posso cogliere *che è e che cosa è* attraverso ciò di cui sono immediatamente certo, che sussiste come manifestazione, conseguenza e attività di questa sostanza non appena essa emerge. «In tal modo – prosegue - abbiamo accesso all'atto come attestazione di una sostanza e alle categorie “qualcosa”, “atto”, “sostanza”»⁴⁶. Per la Stein, *qualcosa* è la più alta e universale categoria *logica*, è tutto ciò di cui affermiamo qualcosa. Parallelamente qualcosa è anche tutto ciò che è, ciò di cui si tratta ecc., quindi è la più alta e universale categoria *ontica*, tanto universale quanto l'essere stesso: «“Qualcosa” è tutto ciò di cui noi affermiamo qualcosa, essa è la più alta e la più universale categoria logica. Corrispondentemente a ciò, “qualcosa” è tutto ciò che è [...] Essa è la più alta ed universale categoria ontica, altrettanto universale quanto l'essere stesso [...] l'immanente ed il trascendente entrano in questa forma allo stesso modo»⁴⁷; riguarda allo stesso modo la sfera dell'essere immanente e quella dell'essere trascendente. Proprio nella sostanza possiamo trovare, secondo la pensatrice tedesca, la “potenza” come disposizione all'essere: «sostanza, potenza e atto si coappartengono. Ciò che si attiva in tutti gli atti è una sostanza»⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.* Sulla questione dell'individuazione la Stein si oppone alle concezioni tomistiche che vedono la quantità, la *materia signata* quantitate, come il principio di individuazione. A tale tematica la filosofa dedicherà l'ottavo capitolo di *Essere finito e essere eterno*, cit. ci sembra che tale unità possa essere garantita conservando la dimensione qualitativa, cui fa riferimento la Stein, e altresì richiamandosi alla sfera quantitativa della *materia signata* di cui parla Tommaso, ovvero la determinata materia che costituisce l'individuo della specie umana. Dal punto di vista della filosofia di Tommaso, infatti, la corporeità è garantita dal fatto che l'essere corporeo è ciò di cui si fa esperienza sin dal primo istante dell'esistenza in quanto coesistente all'essere umano così come l'anima razionale.

⁴⁵ E. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 64: «non urto qui [nella coscienza dell'essere attuale] contro un abisso che si apre nella vita attuale? Ciò che non è afferrabile direttamente in se stesso, non viene a manifestare qualcosa che sta dietro? Non vi è qui una prima direzione, in cui l'immanenza allude oltre sé e ci costringe a venir fuori da essa? Per la vita che scorre, è presente qualcosa che “sta alla sua base”, che la regge – una sostanza».

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 65.