



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI – LINGUE, MEDIAZIONE, STORIA, LETTERE, FILOSOFIA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN

FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE

CICLO **XXIV**

TITOLO DELLA TESI

**IL DISPIEGAMENTO VITALE DELL'ESSERE IN EDITH STEIN.
TRA TEMPORALITÀ ED ETERNITÀ**

TUTOR

Chiar.mo Prof. Daniela Verducci

DOTTORANDO

Dott. Maria Chiara Teloni

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Luigi Alici

ANNO 2013

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. 1
-------------------	------

PARTE PRIMA

ESPOSIZIONE PRELIMINARE

1. Fenomenologia e tomismo.....	p. 4
1.1. <i>Philosophia perennis</i>	p. 6
1.2. Precisazioni metodologiche.....	p. 7
1.3. <i>Logos e telos</i> dell'attività filosofica.....	p. 10
1.3.1. Ragione e fede, vie per la verità.....	p. 10
1.3.2. Per una filosofia della vita.....	p. 13
1.4. Senso e possibilità di una metafisica.....	p. 13
1.4.1. Visione d'essenza e <i>visio</i> beatifica.....	p. 14
2. La metafisica di Edith Stein.....	p. 17
2.1. La questione dell'idealismo-realismo.....	p. 17
2.2. Fondazione metafisica dell'azione pedagogica.....	p. 20
2.2.1. La metafisica cristiana.....	p. 22
2.2.2. <i>L'analogia Trinitatis</i> in Agostino.....	p. 24
3. Il tempo come questione metafisica.....	p. 25
3.1. Temporalità e sfera d'esistenza.....	p. 27
3.2. <i>Le Lezioni sulla coscienza interna del tempo</i> : storia di una pubblicazione.....	p. 29
3.3. Il confronto con Heidegger.....	p. 30
3.3.1. Per una riapertura della questione metafisica.....	p. 31
3.3.2. La concezione dell'essere umano nella filosofia esistenziale di Martin Heidegger.....	p. 34

PARTE SECONDA

LA TEMPORALITA' E VITALITA' DELL'ESSERE

4. La temporalità tra potenza e atto.....	p. 52
4.1. Ontologia formale come dottrina dell'essere.....	p. 60
4.1.1. Ancora sull'idealismo-realismo.....	p. 61

4.1.2. Il realismo di Hedwig Conrad-Martius.....	p. 63
4.1.3. Il realismo di Edith Stein.....	p. 66
4.2. Attualizzazione come riempimento d'essere.....	p. 67
5. Il divenire del flusso originario di coscienza.....	p. 68
5.1. Intensità, tensione e distensione temporale dei vissuti.....	p. 69
5.2. “Forza” e causalità psichica.....	p. 70
6. Spirito e vita nel dispiegamento dell'essere.....	p. 70
6.1. Costituzione dell'evoluzione “dall'alto” e “dal basso”.....	p. 72
6.2. L'evoluzionismo creativo di Hedwig Conrad-Martius.....	p. 73
7. Quale metafisica?.....	p. 78
7.1. La metafisica di Hedwig Conrad-Martius.....	p. 79
7.2. La ritmica dell'essere.....	p. 80
7.2.1. Il ritmo cosmico dell' <i>analogia entis</i>	p. 80
Riepilogo.....	p. 81

PARTE TERZA

SENSO E PIENEZZA DELL'ESSERE

8. Significato di <i>Essere finito e Essere eterno</i>.....	p. 83
9. Il divenire naturale.....	p. 85
9.1. Il concetto di “natura”.....	p. 86
9.1.1. Rapporto materia-forma nel divenire naturale.....	p. 87
9.2. Vari sensi di “sviluppo”: <i>oggetti reali e oggetti pensati</i>	p. 88
9.3. Ruolo della “comprensione dell'essere”.....	p. 92
9.4. Esistenza e essere originario.....	p. 93
9.5. La materia originaria.....	p. 95
10. Concezione atomistica e concezione dinamica dell'essere.....	p. 97
11. Rapporto tra forma e materia nello stato “originario” e nello stato di “caduta”.....	p. 98
12. Il senso pieno dell'essere.....	p. 99
12.1. Essere eterno e essere temporale.....	p. 101
12.2. Spirito come essere e vita.....	p. 108
12.3. L'essere corporeo vivente e animato dell'uomo.....	p. 109
13. Senso dell'essere individuale.....	p. 109

Conclusioni	p. 110
Bibliografia	p. 112

INTRODUZIONE

Scopo del presente lavoro è quello di vagliare lo sviluppo che la tematica del tempo ha nell'opera di Edith Stein, soprattutto nella sua ultima fase, e di verificare la fecondità ontologica dell'approccio adottato sulla base dei risultati ottenuti.

A tal fine, occorrerà, dapprima, precisare il ruolo che la Stein attribuisce alla temporalità nell'ambito del suo pensiero, vale a dire la sua stretta connessione con la chiarificazione metafisica del senso dell'essere; successivamente giustificare la legittimità del ricorso alla speculazione metafisica, in un contesto, quale quello filosofico-culturale attuale, in cui prevale il riferimento ad un post-ismo, designato prima come post-moderno e, più recentemente, come post-metafisico¹.

La questione di fondo, in sostanza, è se tale clima di post-ismo vada letto come un dato di fatto, un presupposto imprescindibile, da cui partire per poter rileggere ed interpretare in senso nuovo i dati, nel senso di fenomeni, che emergono progressivamente dal "letto" del continuo fluire del reale, dimentichi del passato e protesi totalmente verso il futuro, privi di qualsiasi radicamento, e quindi, del nutrimento necessario alla "crescita" e allo "*sviluppo*" *vitale* (per usare una tautologia, dal momento che il processo dello sviluppo in quanto tale è legato al dispiegamento della vita) del maestoso albero dell'essere, che pure, sempre, in continuazione si presenta nelle sue diverse forme, ignaro del post-ismo che, di volta in volta, gli si voglia giustapporre; o se, invece, non sia preferibile tentare di rivitalizzare l'alveo del pensiero filosofico, ormai deprivato dei riferimenti essenziali alle sue origini, tramite una salutare "iniezione" di metafisica, che, contrariamente ad un pensiero diffuso, a partire da Kant, che la vuole una disciplina ormai morta e incapace di fornire un qualsiasi utile contributo alla discussione attuale, si configura come sommamente necessaria, poiché in grado di ridestare l'attenzione, e, quindi, l'intenzionamento filosofico per la "questione delle questioni", vale a dire, appunto, quella dell'essere e della sua teleologia più o meno manifesta, trascurando la quale si finisce col perdere di vista la necessità dell'adozione di un criterio nella valutazione della realtà, e della direzione da imprimere ad essa nell'azione.

Il propendere per l'una o per l'altra tesi non deriva tanto da una presa di posizione a-priori nei confronti della contemporaneità, quanto piuttosto dalla valutazione degli esiti antivitalistici prodotti dall'affermazione e dalla diffusione di certa cultura "nichilista", fin nei più nascosti recessi della realtà, responsabili dell'indebolimento dell'umanità. Come ricorda, infatti, Husserl a Löwith:

¹ Cfr. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988; tr. it., a cura di M. Calloni, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari 2006.

Forse Lei comprenderà che Scheler, Heidegger e così tutti gli “allievi” di una volta, non hanno compreso il senso vero e profondo della fenomenologia – il suo senso trascendentale che è l’unico possibile – e tutto ciò che esso implica. Certo, non è facile impossessarsi di questo significato, ma io credo che valga la pena di tentare. Forse Lei riuscirà a comprendere che io, non per ostinazione, ma seguendo un’intima necessità, ho percorso da solo il mio cammino per così tanti anni – un cammino che io sostengo in una nuova dimensione di domande e di risposte – e per quale motivo abbia ritenuto che l’oscuro misticismo della filosofia esistenziale alla moda e del relativismo storicistico, con la sua pretesa superiorità sono il fiacco fallimento di una umanità divenuta priva di forze, che si è sottratta all’enorme compito che il crollo dell’“età moderna” nella sua totalità poneva ad essa e che ancora pone: a noi tutti².

Non si possono nascondere, inoltre, le difficoltà che si celano dietro l’utilizzo di termini come “essere”, “vita” e “tempo”, che racchiudono uno spettro semantico estremamente denso e stratificato.

Un’ultima precisazione da fare, prima di procedere allo svolgimento dei nodi problematici fin qui presentati, è quella inerente il senso in cui vada inteso il termine “metafisica”, ed il suo rapporto con il filosofare dell’uomo del XXI secolo. Tale rapporto non va letto nel senso di una mera giustapposizione di concetti antichi alla situazione attuale, cosa che, tradendo il senso stesso del fare metafisica - che consiste piuttosto originariamente in un *allargamento di confini*, come suggerito dalla parola stessa: *μετά τα φυσικά*, “oltre le cose fisiche”, oltre ciò che cade immediatamente sotto il nostro sguardo - andrebbe ad ingabbiare la trama del reale, più che a districarla e portarne alla luce l’intima teleologia. Come si vedrà, invece, la metafisica stessa risulterà rivitalizzata fin nelle sue radici dal dialogo con alcune correnti filosofiche contemporanee, tra le quali un posto privilegiato è occupato dalla fenomenologia, senza dimenticare, però, il ruolo fondamentale svolto da Heidegger, e, quindi, dall’esistenzialismo, nella riapertura del dibattito metafisico in epoca contemporanea, a prescindere dagli esiti nichilistici del suo pensiero.

Infine, sarà nostro preciso compito giustificare la scelta della tematica della temporalità quale nodo cruciale da sciogliere per la risoluzione, se di essa si può parlare, della “questione delle questioni”, ovvero quella metafisica. La scelta del tema del tempo, infatti, è dovuta ad un’urgenza propria dell’epoca post-metafisica che stiamo attraversando, che già nella sua stessa definizione esige il riferimento ad un “post”, ovvero ad una determinazione temporale. Ciò che emerge, d’altronde, dall’analisi fenomenologica in generale, è che proprio intorno alla questione della temporalità si gioca il rivivere di una metafisica intesa in senso positivo, come *metafisica feconda*, ovvero *metafisica per la vita*. *Tempo e vita* sono, infatti, due questioni essenziali e interdipendenti nell’ambito della faticosa ricostruzione metafisica attuata dalla Stein, sulla scorta del rinnovato interesse per la sfera di esistenza suscitato da Martin Heidegger.

² Lettera di E. Husserl a K. Löwith, febbraio 1937.

L'approccio steiniano alla tematica del tempo dell'essere consiste specificatamente nella messa a fuoco dell'apertura del tempo all'eternità, tramite la scoperta della fecondità del tempo, che si manifesta, proprio nel tempo e con il tempo della vita, nell'esistenza umana.

È la qualità di "fecondità" dell'essere, che la Stein riesce a far emergere in virtù di una descrizione fenomenologica pura, cioè adeguatamente epochizzata e, perciò, depurata da preconcetti naturalistici, scientifici, ideologici, dell'esistenza umana, a risultare portatrice della chiave ermeneutica, in grado di istituire quella relazione positiva tra essere e tempo, che Heidegger non era riuscito a cogliere, nonostante avesse introdotto importanti spunti analitici, a causa del "dissolvimento del senso nella comprensione" da lui operato, ovvero dell'abbandono del rigore fenomenologico a vantaggio di un'ermeneutica non più ontologicamente ancorata.

Tale ermeneutica del tempo dell'essere, nella sua fecondità, può derivare alla Stein dalla presa di coscienza della specificità del pensiero al femminile, che, più volentieri di quello al maschile, presta attenzione alla vita, quale fattore ontologico di provenienza esistenziale. Di qui, potrebbe essere scaturita anche l'originale modalità del rapporto con l'opera di Heidegger, mai escludente, ma sempre integrante.

PARTE PRIMA

ESPOSIZIONE PRELIMINARE

1. Fenomenologia e tomismo

L'interesse della Stein per la metafisica coincide con la scoperta da parte della stessa della ricchezza e della profondità di alcuni testi della tradizione scolastica, con particolare riferimento alla filosofia tomista. Tale scoperta, come emerge chiaramente dal folto carteggio, che abbiamo a nostra disposizione, per ricostruire le scelte e motivazioni che guidarono il percorso filosofico esistenziale della fenomenologa, non derivava tanto dall'influenza che pure poteva aver esercitato su di lei il "rinnovato interesse" per la Scolastica proprio di quegli anni - testimoniato anche dalla sua partecipazione alla *Prima Giornata di Studi della Società tomista* tenutasi il 12 settembre 1932 a Juvisy³, in Francia – quanto piuttosto dalla sua conversione al cristianesimo avvenuta nell'estate del 1921⁴. Scrive l'8 agosto 1925 a Roman Ingarden:

Ho iniziato [...] da poco lo studio dell'opera filosofica fondamentale di Tommaso d'Aquino, le *Quaestiones disputatae*⁵.

E, se all'epoca in cui la Stein si rivolge a Ingarden, non è ancora ben chiaro quale peso la lettura delle opere di Tommaso e, più in particolare, di quella appena citata avrebbe avuto sul prosieguo della sua attività filosofica⁶, l'incisività che tale incontro di menti attraverso i secoli avrebbe prodotto si rese ben presto evidente allorché la Stein si cimentò dapprima con la traduzione in

³La Stein partecipò alla giornata di studi con un contributo dal titolo: *La Phénoménologie*, pubblicato successivamente nell'edizione completa degli *Atti del convegno*, che vide la luce grazie alle Editions du Cerf, sia nella traduzione francese, che nell'originale tedesco, in appendice agli stessi. La traduzione italiana di tale contributo è ora disponibile presso Città Nuova, E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Roma 1999, pp. 108-114.

⁴Berta Weibel, nella biografia della Stein da lei redatta, riporta quanto segue: "Il parroco Eugen Breitling, che aveva battezzato Edith, si rivolse al vicario generale di Spira, il prelado Joseph Schwind. Questi aveva familiarità tanto con le questioni filosofiche che con quelle pratiche. Il vescovo di Spira, Ludwig Sebastian, cresimò Edith Stein il 21 febbraio 1922. Il prelado Joseph Schwind fu il suo accompagnatore e consigliere. A Breslavia Edith Stein conobbe anche il vicario capitolare Günther Schulemann. I due uomini riconobbero la maturità spirituale e religiosa di questa donna e la incoraggiarono a *leggere e studiare Tommaso d'Aquino* [c. n.]", in B. WEIBEL, *Edith Stein. Martire per amore*, Paoline, Torino 1999, p. 36; e ancora: "Per una felice coincidenza ella si incontrò con Erich Przywara, il quale, da buon conoscitore della filosofia contemporanea, seppe riconoscere le doti della filosofa e orientare le sue capacità a servizio della Chiesa. Il gesuita si interessava dello sviluppo della fenomenologia e le fece incontrare personalità di spicco", ivi, p. 38. Fu lo stesso Przywara, interessato al tema dell'*analogia entis* in metafisica, a suggerire alla Stein, come riportato sempre dalla Weibel (cfr. op. cit., p. 39) la lettura del *De veritate*.

⁵STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, ESW XIV, Freiburg-Basel-Wien, Lettera 88, pp. 159s.; tr. It. di E. e E. Costantini, *Lettere a Roman Ingarden*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 213.

⁶Prosegue, infatti, la Stein nella medesima Lettera: "non sono in grado di prevedere cosa ne scaturirà – se una traduzione (che ancora non esiste) con note o un saggio sulla dottrina della conoscenza e sulla metodologia di Tommaso, esaminato autonomamente o confrontato con la fenomenologia o qualcosa d'altro", STEIN, *Lettere...*, op. cit., p. 213.

tedesco della suddetta opera⁷, e successivamente con un interessante confronto tra le linee fondamentali del tomismo da un lato e della fenomenologia husserliana dall'altro⁸. Ciò è testimoniato da quanto scrive la stessa Stein in una lettera del 6 gennaio 1931 a Finke, in cui si riferisce al dialogo tra la filosofia moderna - intendendo con essa massimamente la fenomenologia, o, meglio, l'analisi fenomenologica di questioni tipicamente moderne - e quella scolastica, come del suo "più autentico compito"⁹. La Stein, che, come abbiamo visto, si era già cimentata con la filosofia scolastica tramite la traduzione in tedesco del tommasiano *De Veritate* - traduzione apparsa solo, però, nel 1932, dopo che ebbe assunto l'incarico di docente a Münster, in Vestfalia, riscuotendo un certo successo di pubblico ed un discreto accoglimento e apprezzamento negli ambienti ecclesiastici in generale, e il cui eco era giunto fino a Roma¹⁰ - , si riferisce qui ad un progetto ben più impegnativo e poderoso, che aveva in animo da lungo tempo, fin dal suo primo incontro con la filosofia di Tommaso, ovvero il lavoro che scaturirà dall'elaborazione di *Potenza e atto*¹¹, che preparato inizialmente per il suo tentativo di abilitazione presso l'Università di Friburgo, dietro espressa sollecitazione di Heinrich Finke, professore emerito di storia presso lo stesso ateneo, che le aveva suggerito di "dare via libera alle sue capacità"¹². Prima però, di giungere a *Potenza e atto*, che non vedrà la pubblicazione nella forma elaborata¹³ all'epoca dalla Stein, a causa della sua mancata abilitazione motivata dalla crisi economica mondiale dell'epoca¹⁴, occorre passare per un

⁷ STEIN, *Untersuchungen über die Wahrheit*, Verlag Borgmeyer Breslau, I. Band 1931, II. Band 1932, Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis 1935, rist. in ESW III e IV.

⁸ Tale confronto vide la luce in occasione delle celebrazioni del settantesimo compleanno di Husserl. Cfr. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, pp. 315-338, seconda edizione 1974; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, a cura di A. Ales Bello, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 61-90. D'ora in poi useremo la sigla HT con accanto il numero delle pagine della traduzione italiana.

⁹ Cfr. ESGA II, *Lettera 130*, pp. 148-149.

¹⁰ Così riferisce la stessa Stein del prof. Koch di Breslavia, che molto si era adoperato per averla come docente: "Raccontava di aver udito a Roma giudizi molto lusinghieri su di me (cioè sul mio "Tommaso")". Cfr. WEIBEL, *Edith Stein...*, cit., p. 48.

¹¹ STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band XVIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; tr. it., *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003. D'ora in poi useremo la sigla PA con accanto il numero delle pagine della traduzione italiana.

¹² Cfr. ESGA II, *Lettera 130*, pp. 148-149.

¹³ Da notare, inoltre, è la velocità con cui tale lavoro, prende forma tra le mani della Stein, con grande stupore della stessa: "Da Pasqua sono a casa, impegnata in un'opera importante, che cresce vistosamente sotto le mie mani, dal momento che devo elaborare tanti anni di lavoro", lettera a Fritz Kaufmann del 14 giugno 1931 (ESGA II, *Lettera 158*, pp. 172-173), e "[il mio lavoro] è già cresciuto fino a raggiungere dimensioni mostruose e non accenna ancora ad arrivare ad una fine. Per quanto è possibile intendo dedicar mi incessantemente fino all'autunno", Lettera del 28 giugno 1931 alla sorella Adelgundis (*Lettera 163*, p. 178)

¹⁴ Il 29 novembre 1931, la Stein scrive, infatti, ad Ingarden che la domanda per l'abilitazione "a causa della situazione economica generale" avrebbe avuto "risposta negativa", ovvero "le due persone competenti [verosimilmente Honecker e Heidegger], pur avendomi ritenuta in grado di sostenere l'abilitazione in virtù dei miei lavori precedenti, mi hanno, però sconsigliato di farlo per via ufficiale poiché non l'avrei spuntata né con la Facoltà, né con il Ministero" (ESW XIV, *Lettera 150*, p. 224; tr. it. cit., p. 317). E ancora: "Honecker, benché non mi conoscesse affatto, si è dato un gran da fare. Invano si è sforzato per procurarmi dal Ministero una borsa di studio in qualità di libero docente, discutendo per

lavoro precedente che potremmo definire propedeutico e preparatorio a *Potenza e atto*. Si tratta del saggio già citato *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, risalente al 1929, e, dunque, precedente di due anni, il lavoro su *Potenza e atto*. È interessante rilevare come, in nota al titolo, la Stein riporti l'osservazione seguente:

Il titolo dice espressamente che si tratta soltanto di un primo tentativo. Ciò è determinato dalla limitatezza dello spazio, che è qui a disposizione.

Un'effettiva chiarificazione esigerebbe un'esposizione esauriente della fenomenologia nei suoi diversi stadi di sviluppo e in tutti gli ambiti particolari di ricerca e una trattazione altrettanto esauriente della filosofia di san Tommaso (*non ho detto intenzionalmente "tomismo", perché come punto di partenza di una tale ricerca comparativa, non mi riferisco ad un sistema tradizionale di tipo scolastico, ma ad un quadro di insieme attinto dalla fonte originaria*) [c. n.].

Questo non è il luogo ed io non sarei sufficientemente preparata per un tale compito. Tuttavia forse posso già adesso indicare lo spirito della ricerca filosofica per l'uno e per l'altro pensatore in poche linee essenziali, come esse mi si impongono sulla base degli studi su san Tommaso che finora ho compiuto (HT 61).

Tale annotazione contiene, a mio avviso, alcuni dati fondamentali per comprendere sia il testo in esame sia il prosieguo dell'opera della Stein o, almeno, la modalità in cui ella intendeva svilupparla in un primo momento.

1.1. Philosophia perennis

In primo luogo sappiamo che il saggio in questione costituisce solo un primo tentativo e che dunque l'autrice nutreva l'intimo desiderio a procedere ad un confronto più esaustivo tra fenomenologia e scolastica.

In secondo luogo viene precisato che con l'espressione "filosofia di san Tommaso" non ci si riferisce ad un determinato sistema filosofico chiuso rigidamente nel passato da cui ha preso vita, come ad un monolite. Si vuole, semmai, gettare uno sguardo d'insieme sulla filosofia scolastica in generale, tenendo ben presente lo spirito delle origini e la forma mediante la quale essa è venuta alla luce, senza, però, recidere qualsiasi legame con la situazione attuale della filosofia che la Stein riconosce, ovviamente nella fenomenologia – sebbene ella conosca perfettamente, e dialoghi al contempo, con altre correnti filosofiche a lei ben note, quali il neokantismo, il positivismo, soprattutto nella sua versione psicologista, lo storicismo, ecc., con cui si confronta a più riprese nel corso del suo lavoro filosofico – , la cui causa aveva sposato, riconoscendone la validità del metodo e l'importanza delle questioni affrontate, ma favorendo, anzi, un arricchimento e una penetrazione reciproca tra le due differenti impostazioni filosofiche, secondo quello "spirito dell'autentico filosofare" (HT 62) che la Stein ravvisa nel progetto di una *philosophia perennis* –

ore con me e Husserl. [...] Heidegger è stato molto cortese anche quando mi ha presentato la cosa senza speranza. Egli pensava che un anno prima non ci sarebbero state difficoltà", lettera della Stein a Ingarden del Natale 1931 (ESW XIV, lettera 151, p. 225; tr. it. cit., p. 320).

secondo l'espressione coniata per la prima volta dal teologo agostiniano A. Steuco, autore, appunto del trattato *De perenni philosophia* (1540)¹⁵, e, poi, ripresa da Leibniz - che, lungi dall'essere intesa come "sistema dottrinario chiuso" (HT 62), cosa che sarebbe alquanto stridente con l'apertura propria dell'approccio fenomenologico alla realtà, va letta nel senso dell'interna necessità che spinge ogni vero filosofo "a rintracciare il *logos* o la *ratio* (secondo la traduzione di Tommaso) di questo mondo" (HT 62), ovvero il *sensu*, sulla base delle molteplici interpretazioni che possono essere date della parola "*logos*", dell'essere:

il filosofo che nasce con tale vocazione porta con sé al mondo questo spirito di ricerca in *potenza*, per usare un termine tomista. La potenza si realizza nell'atto, quando egli si imbatte in un filosofo maturo, un "maestro". Così gli autentici filosofi si tendono le mani al di sopra di tutti i confini di spazio e di tempo. In tal modo Platone e Aristotele e sant'Agostino furono maestri di san Tommaso - da notare bene: non solo Aristotele - e per lui non sarebbe stato possibile filosofare in altro modo che attraverso un costante riferimento ad essi (HT 62).

In tal modo la Stein, intende, in primo luogo, giustificare l'operazione che si accinge a compiere tramite questo primo tentativo di confronto, che a qualche lettore dell'epoca sarà sembrato audace, vista, appunto, la distanza temporale interposta tra le due personalità prese in considerazione. Scetticismo, d'altronde, da cui non può certo dirsi immune nemmeno larga parte del pubblico attuale, visto l'effetto che spesso produce l'accostamento di tematiche tomiste a problematiche, invece, più espressamente fenomenologiche in ascoltatori alternativamente di provenienza tomista o fenomenologica, per quanto, come visto queste due diciture non possano costituire delle etichette, vista l'ampiezza di sviluppi della fenomenologia e ancor più del tomismo.

1.2. *Precisazioni metodologiche*

Di conseguenza, l'*excursus* che stiamo compiendo intorno al saggio della Stein credo possa risultare utile anche a noi che ci accingiamo ad analizzare le opere successive (ma non solo), per porre le solide basi di una corretta interpretazione del lavoro svolto dalla Stein, che non va assolutamente letto, come ci viene da lei suggerito, come la semplice riproposizione di motivi e schemi considerati morti e sepolti in un oscuro passato, senza il benché minimo aggancio con il presente, sulla base di una motivazione estrinseca al filosofare. Leggere, infatti, l'opera della Stein, come semplice indottrinamento, o, peggio ancora, una sua eventuale diminuzione dovuta alla sua appartenenza confessionale, o alla ripresa di temi derivati da una determinata tradizione, significherebbe traviare del tutto il senso della sua ricerca, che certo non può essere scissa troppo facilmente dal suo percorso esistenziale, che, però, non è scopo del presente lavoro approfondire e a cui ci riferiremo

¹⁵Qui l'autore, sulla scorta dello spirito proprio dell'età rinascimentale, mette in luce la continuità tra le prime manifestazioni della filosofia nell'antichità e il cristianesimo.

solo laddove si riterrà necessario per la migliore comprensione di scelte e motivazioni che soggiacciono alla riflessione della Stein.

Tale premessa deriva, certo, dalla consapevolezza di poter essere noi stessi fraintesi nello sposare certe argomentazioni e certi risultati dell'analisi steiniana, e, pertanto, intendiamo noi stessi sottrarci in qualche misura a tale rischio.

Il motivo di continuità tra Tommaso e Husserl, pertanto, sta nella ricerca del *logos* intimo della realtà, che sottende ad ogni autentica ricerca filosofica, come suo comune denominatore, e, pertanto, anche alla ricerca dell'autrice. In tal modo, potremmo leggere le righe sopra riportate come una vera e propria dichiarazione d'intenti da parte della Stein, o un ribadire le motivazioni che spingono in avanti il procedere del suo lavoro.

Non è certo questa, però, l'unica comunanza tra i due pensatori messa in luce dalla Stein. Prima di procedere ad un esame più attento e approfondito del saggio e, quindi, del confronto, tra Husserl e Tommaso, occorre soffermarsi, infatti, su altri due punti importanti. Il primo sta nell'affermazione fatta dalla Stein in merito ai maestri di Tommaso, tra i quali, vanno annoverati, non solo Aristotele, cosa che risulterebbe abbastanza scontata ed evidente anche ad un conoscitore abbastanza superficiale di Tommaso, ma anche Platone e Agostino. Da questa precisazione deduciamo che la Stein non solo non conoscesse Tommaso così superficialmente come afferma in nota, all'inizio del saggio, ma avesse letto in maniera abbastanza approfondita anche gli scritti di Agostino e di Platone. D'altronde, le figure fin qui citate costituiscono le fonti essenziali della produzione successiva della Stein, soprattutto di *Essere finito e Essere eterno*¹⁶. Ciò ci permette altresì di nutrire una certa fiducia nelle analisi che la Stein compie rispetto alle due fonti essenziali del suo filosofare, vale a dire la fenomenologia e il tomismo.

Un secondo punto da precisare è che lo stesso Husserl, come Tommaso, ha avuto i suoi maestri, e tra questi troviamo Franz Brentano, di formazione scolastica, il quale non solo attrasse Husserl, originariamente matematico, alla studio della filosofia¹⁷, ma esercitò, senz'altro, su di lui un'influenza anche dal punto di vista speculativo e metodologico. Come infatti, scrive la Stein:

il procedimento speculativo di Brentano, la maniera in cui insegnava, gli fecero capire che la filosofia poteva essere qualcosa di diverso da un discorso da esteti, che essa affrontata rettamente poteva soddisfare la più profonda esigenza di rigosità scientifica, che gli come matematico era abituato a pretendere (HT 62).

¹⁶ STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Austiegs zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; tr. it., *Essere finito e essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, Città Nuova, III edizione, Roma 1999. D'ora in poi useremo la sigla EES con accanto il numero delle pagine della traduzione italiana.

¹⁷ La Stein, a tal proposito, rammenta che Husserl stesso scrisse "nei suoi ricordi su Brentano come un giorno si fosse convertito alla filosofia, grazie al modo proprio del maestro di affrontare le questioni filosofiche". Cfr. HT 61-62.

Occorre, però, chiedersi a cosa fosse dovuto tale rigore nel procedimento filosofico messo in atto da Brentano e capace di carpire uno spirito matematico e scientifico come quello del suo allievo Edmund Husserl. La Stein riconduce tale rigore alla stessa formazione tomista di Brentano, delineando, così, un ulteriore tratto comune dal punto di vista metodologico tra l'analisi fenomenologica e quella tomista:

Brentano si era formato alla scuola rigorosa della filosofia cattolica tradizionale, il suo modo di pensare aveva plasmato il suo spirito; qualche cosa di analogo troviamo nel procedimento speculativo rigoroso di Husserl, nella pregnanza del suo modo di esprimersi (HT 62).

L'operazione, pertanto, svolta dalla Stein, e che stiamo esaminando, di porre a confronto due pensatori così distanti temporalmente, non consiste, dunque, in una semplice giustapposizione compiuta sulla base di una sensibilità tutta personale e soggettiva della fenomenologia ed estrinseca rispetto agli intenti della stessa fenomenologia. Non stiamo, certo, qui asserendo che l'intenzione originaria di Husserl nella delineazione del metodo fenomenologico fosse quella di riallacciarsi in qualche modo alla filosofica scolastica, il che vorrebbe dire falsare del tutto la sostanza della sua opera. Semmai quello che possiamo dire, evitando di incorrere nel pericolo di tradire il *telos* della fenomenologia, è che Husserl non vuole tanto *attribuire* alla filosofia un rigore che non le era mai appartenuto, quanto piuttosto *restituirle* qualcosa che un tempo era stato suo patrimonio, ma che era andato perduto assieme all'interesse per una certa sfera dell'essere, e che egli aveva potuto attingere dalla lezione di Brentano. Il legame con il tomismo, pertanto, come dicevamo, lungi dall'essere frutto di una interpretazione deviante, va a recuperare il rapporto che la fenomenologia intrattiene con le proprie origini, a cui deve costantemente richiamarsi per ricominciare sempre da capo a filosofare. Un'ulteriore chiarificazione in merito al tipo di legame sussistente tra fenomenologia e tomismo viene offerta dalla Stein in un articolo di molto antecedente al saggio su cui abbiamo disquisito finora, in cui si dice chiaramente:

È merito storico delle *Ricerche logiche* di Husserl – merito che è stato riconosciuto anche da coloro che non hanno familiarità con il suo metodo – di aver elaborato *l'idea della verità assoluta e della conoscenza oggettiva*, ad essa corrispondente, in tutta la sua purezza, e di aver regolato fino in fondo i conti con tutti i relativismi della filosofia moderna, con il naturalismo, con lo psicologismo e con lo storicismo. Lo spirito trova la verità, non la produce. Ed essa è eterna. Se la natura umana, se l'organismo psichico, se lo spirito del tempo si trasformano, allora anche le opinioni degli uomini si trasformano, ma la verità non cambia.

Ciò significava un ritorno alla grande tradizione della filosofia; ma subito si è levata una voce da parte degli avversari: *Questo è platonismo! Questo è aristotelismo! Questa è una nuova scolastica!*[c.n.]¹⁸

¹⁸STEIN, *Was ist Phanomenologie?*, in "Wissenschaft/Volksbildung", supplemento scientifico al "Neuen Pfälzischen Landes Zeitung", n. 5, 15 maggio 1924, ripubblicato nella rivista "Teologie und Philosophie", 66 (1991), pp. 570-573;

Furono, quindi, gli stessi contemporanei di Husserl a riconoscere nel suo tentativo una possibilità di ridare vita alla forma più originaria del filosofare, quella, cioè, che pone le sue radici nella fiducia nell'esistenza di una verità, di una conoscenza oggettiva, e della sua manifestazione, per cui l'essere umano, in special modo nella figura del filosofo, celata in ogni uomo, si limita a scoprirne le tracce non solo nella realtà che lo circonda, ma fin dentro le profondità del proprio essere, come di una verità che lo tocca nelle sue corde più intime, e da cui non può svincolarsi, pena il vivere un'esistenza inautentica. Nell'affermare ciò ci siamo spinti, però, troppo oltre rispetto al punto della nostra trattazione.

1.3. Logos e telos dell'attività filosofica

Quali punti di contatto è possibile trovare, quindi tra tomismo e fenomenologia? La risposta a tale domanda è già in parte emersa. Sia Husserl che Tommaso “sono profondamente convinti che un *logos* agisce in tutto ciò che esiste, e che la nostra conoscenza è in grado di scoprire progressivamente una parte a ancora una parte di questo *logos*, se essa procede secondo la regola di una rigorosa onestà intellettuale” (HT 63).

1.3.1. Ragione e fede, come vie per la verità

Se, dunque, secondo entrambi è lecito perseguire una qualche forma di conoscenza di contro agli assertori di qualsiasi tipo di scetticismo e relativismo, detrattori della possibilità di ottenere una qualche conoscenza intorno al mondo, e, nella fattispecie, una conoscenza vera e attendibile, occorre precisare quale ampiezza riconoscano ciascuno di essi alle capacità gnoseologiche dell'intelletto umano.

Entrambi ripongono fiducia nella ragione, quale strumento della conoscenza, ma che cosa dobbiamo intendere con il termine “ragione” nei due casi? La nozione che Tommaso aveva di ragione è la stessa, che è possibile ascrivere alla concezione fenomenologica? Ovviamente no. In che consiste, allora, la differenza basilare tra i due? Diciamo immediatamente che tale differenza dipende, in ultima istanza, dalla separazione tra filosofia e teologia, che connota il sapere moderno, in cui è radicata fundamentalmente la riflessione di Husserl, non tanto per il rigore metodologico, che lo stesso Husserl intende seriamente ripristinare, quanto piuttosto per l'affinità delle tematiche, e che, invece, è totalmente sconosciuta ad uno studioso di epoca medievale come Tommaso, per cui esiste una sola verità, al cui raggiungimento concorrono vari strumenti e capacità, tra i quali la fede,

trad. it., STEIN, *Che cos'è la fenomenologia*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 55-60, p. 58. D'ora in poi useremo la sigla WP con accanto il numero delle pagine della traduzione italiana.

che, anziché essere esclusa dal novero delle fonti della conoscenza, occupa un posto privilegiato tra esse, in quanto tramite della rivelazione divina, che coincide con la stessa sorgente della verità, e della verità tutta intera. In definitiva Tommaso ricorre alla teologia, e, quindi, alla fede, per risolvere questioni filosofiche. Per Husserl, invece, il valore della fede e della teologia è circoscritto al solo ambito dell'esperienza religiosa, che seppur ritenuta valida da Husserl, non ha autorità in campo filosofico. Con ciò non abbiamo ancora risposto alla domanda iniziale circa il significato da attribuire al termine "ragione".

Per Tommaso la ragione si distingue in naturale e soprannaturale. Non ha senso, invece, tirare in ballo una siffatta distinzione in riferimento alla filosofia di Husserl, che si pone come critica trascendentale, ovvero, al di là di qualsivoglia distinzione empirica, quale è, appunto, quella operata da Tommaso. Quella a cui si riferisce implicitamente Husserl, è la ragione in quanto tale, ma è chiaro che con tale espressione egli ha presente la sola ragione naturale, per usare il linguaggio di Tommaso. L'estensione che egli attribuisce al potere della ragione in quanto tale, è praticamente indefinibile e per questo sconfinata. Precisa, infatti, la Stein:

La fenomenologia procede come se in linea di principio non ci fossero confini per la nostra ragione. Certamente si concede che il compito della ricerca fenomenologica sia senza fine, che la conoscenza sia un processo ininterrotto, ma essa si mette direttamente in cammino verso la sua meta, cioè la piena verità, che, come idea regolativa, prescrive la direzione da seguire. Dal punto di vista di questa filosofia non è presa in considerazione alcun'altra strada per raggiungere tale scopo (HT 64).

D'altronde, lo scopo primigenio del matematico Husserl nell'approcciarsi alla filosofia, come abbiamo già ricordato, era stato quello della fondazione di una *filosofia come scienza rigorosa*, come recita il titolo del suo primo lavoro¹⁹. Tale espressione, che, come ricorda la Stein, ricevette subito ampia diffusione negli ambienti filosofici, più come una moda e un vezzo²⁰, che con la reale consapevolezza del significato che tale espressione rivestiva, non sta ad indicare un qualche accostamento della filosofia alla forma tradizionale del sapere scientifico. In questo caso per "scienza rigorosa" si deve intendere un tipo di sapere che non ha niente a che fare né con il sentimento, né con la fantasia, "non si tratta di un sogno ambizioso oppure di una veduta personale, di un fatto di gusto, per così dire; al contrario essa è un fatto della ragione che cerca seriamente e spassionatamente" (HT 63). È l'idea della conoscenza oggettiva.

¹⁹ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge wissenschaft*, in «Logos», vol. I, 1910-11; tr. it. a cura di G. Temerari, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 1994.

²⁰ In tal modo la Stein intende sottolineare l'uso inappropriato che di tale espressione veniva e tuttoggi viene fatto da parte di detrattori e sostenitori della corrente fenomenologica: "Si dovrebbe certo avere quasi timore di pronunciare questa parola [vale a dire "filosofia come scienza rigorosa"], perché essa, come parecchi termini fenomenologici, ha avuto la sfortuna di diventare un'espressione di moda, che sia nemici che difensori hanno interpretato erroneamente a loro modo". Cfr. HT 63.

Per Tommaso, invece, la ragione naturale ha dei confini ben precisi, per cui le è preclusa per definizione la pienezza della verità che appartiene solo alla conoscenza divina, la quale a sua volta può mettersi in relazione con gli altri spiriti creati, comunicandosi ad essi, nella misura della loro capacità di comprensione. La pienezza della verità è preclusa alla ragione naturale, ma non allo spirito, il quale potrà giungere alla sua contemplazione, nella *visio beatifica*, sul cui significato e sulla cui relazione alla *visione d'essenza* di derivazione husserliana torneremo più avanti.

Un'anticipazione di quella pienezza di cui lo spirito godrà alla fine del pellegrinaggio terreno, è concessa all'essere umano già *in itinere, in via* come dice Tommaso:

Molto di quello che lo spirito allora vedrà, nella misura in cui è necessario per non perdere la strada che lo conduce alla meta, gli sarà comunicato già durante la sua esistenza terrena attraverso la rivelazione. (HT 65)

La rivelazione, cioè la fede, è appunto quella ragione soprannaturale, che, lungi dall'ostacolare o deviare il processo conoscitivo, lo sostiene e ne garantisce gli esiti, indicandogli la giusta via, ovvero quella della verità. La fede, pertanto, “durante la sua [dell'essere umano] *peregrinatio* nel mondo rappresenta una seconda via, accanto alla conoscenza naturale, per ottenere il sapere” (HT 65). Questa è la visione di Tommaso e dei suoi contemporanei. Si deve per questo pensare che la sua speculazione sia meno rigoroso o debba godere di minor credibilità filosofica? Certamente no, per il semplice fatto che tale concezione va collocata storicamente nel quadro culturale generale in cui essa si innestava, tenendo presenti le preoccupazioni e le diverse priorità degli intellettuali dell'epoca, molto lontane da quelle dei moderni, tutti protesi all'attuazione di un processo critico della conoscenza, estraneo alla mentalità medievale, per cui la questione è già risolta fin da principio. La fede è necessaria al retto filosofare proprio per soddisfare la sua esigenza di verità che rimarrebbe inevitabilmente inappagata se lasciata in balia della sola ragione naturale. Come ben ricorda la Stein, tracciando una breve storia della filosofia della conoscenza, anche Kant (e Locke prima di lui) aveva ritenuto necessario tracciare i confini della ragione e delle capacità prima di apprestarsi a porre in atto il processo conoscitivo. Tuttavia, la differenza sostanziale tra Kant e i medievali sta nel fatto che, per il primo, tale critica della ragione deve essere svolta dalla ragione stessa, mediante un procedimento che, rivendicando l'*autonomia* della ragione (indicando con tale termine la sola ragione naturale) non può non sembrare tautologico.

Ci si potrebbe chiedere se, per poter risolvere la controversia, la ragione non debba avere il suo fulcro fuori di se stessa e come sarebbe possibile ad essa giungere fin lì. (HT 67)

La fede, quindi, lo ribadiamo, per Tommaso, è necessaria alla filosofia, sulla base dell'istanza della verità che il filosofare porta con sé, ma questa non va da inficiarne lo statuto razionale, perché,

appunto, non va intesa come estranea alla razionalità che connota il processo filosofico, bensì costituisce una forma della razionalità stessa:

Anche per lui, infatti, la filosofia era una questione riguardante la ragione (in senso ampio, compresa quella naturale e soprannaturale). D'altra parte, da ciò che è stato detto prima consegue che egli non riteneva assolutamente la fede come qualche cosa di irrazionale, cioè qualche cosa che non avrebbe nulla a che fare con la verità e la falsità. (HT 67)

Al contrario, la fede è una via verso la verità, rendendo accessibili allo spirito umano verità che gli sarebbero precluse e conferendo, così, alla conoscenza umana un grado di certezza e sicurezza altrimenti irraggiungibile, “senza correre il rischio che si insinui anche la falsità nell'insieme di conoscenze che le rimane, perché nella connessione organica di tutta la verità può capitare che ciascuna singola parte sia vista sotto una falsa prospettiva, se sono recisi i legami con il tutto” (HT 67).

La fede, pertanto, nella sua funzione di ragione soprannaturale, garantisce non solo un elevato livello di sicurezza, ma anche l'universalità del sapere.

1.3.2. Per una filosofia della vita

Tuttavia, come dicevamo, va considerato il contesto culturale in cui si situa il pensiero di Tommaso, un'epoca segnata dalla riscoperta di opere come l'*Organon* aristotelico, che andavano lette, studiate ed approfondite, per vagliarne l'utilità, rielaborandole ordinatamente in maniera organica. Ciò non deve far pensare, però, che quanto si è dimostrato utile in passato, non possa esserlo altrettanto per noi oggi. Come, infatti, fa notare la Stein, l'*“Organon che Tommaso portava in sé”* (HT 62), e che non ha mai messo per iscritto, per il fatto che egli non ha realizzato un vero e proprio sistema filosofico, “gli permetteva di rispondere ad una stragrande quantità di domande con un fermo e tranquillo *«respondeo dicendum»*” (HT 62), e permette altresì a chi si sia cimentato con le sue opere di rispondere a domande che l'Aquinate non si è mai posto, perché a quell'epoca non potevano essere poste. In tal modo, egli può servire la causa di quanti, anche ai nostri giorni, “non hanno un sostegno e ne cercano uno”:

Il nostro è un tempo in cui non ci si accontenta più di considerazioni metodiche. [...] Essi [gli uomini] vogliono una verità che sia affermabile e che riguardi il contenuto, che possa dare buoni risultati nella vita; essi vogliono una “filosofia della vita” (*“Lebensphilosophie”*). (HT 72)

1.4. Senso e possibilità di una metafisica

Al termine di questa breve disamina del concetto di ragione e del significato che esso assume in Husserl e Tommaso, veniamo ora al nocciolo fondamentale della questione, oggetto diretto della nostra ricerca, ovvero la concezione ed il ruolo che l'ontologia e la metafisica svolgono rispettivamente nella riflessione di entrambi.

In fenomenologia i due termini “ontologia” e “metafisica” sono distinti. Husserl, infatti, ritiene di aver fondato le cosiddette ontologie formali o materiali, ovvero delle scienze di essenze, prive di determinazioni empiriche, vale a dire: la logica pura, la matematica pura e la pura scienza della natura, che sembrano contrastare decisamente con la visione metafisica di Tommaso, interessata ad ottenere un’immagine il più possibile comprensiva di questo mondo, nel senso di mondo terreno in contrasto con quello celeste, per consentire agli uomini un orientamento sicuro nella propria vita.

Come abbiamo ricordato in precedenza, infatti, la filosofia per Tommaso, pur essendo intesa in modo rigoroso, non era qualcosa di avulso dalla realtà pratica, ma strettamente connessa ad essa, e quindi irriducibile alla sua mera funzione teoretica. Nella filosofia, intesa in senso metafisico come scienza essenziale di questo mondo, potevano confluire, allora, sia un sapere empirico che eidetico. Alla prima forma di sapere va ricondotta anche la fede come forma di sapere fattuale, ovviamente in modo diverso rispetto alla conoscenza derivante dai sensi. Il fatto di ricorrere a tutte le forme di sapere a disposizione non comporta, come abbiamo visto, un’assenza di consapevolezza della loro differenza e consistenza. Perciò anche Tommaso distingue tra essenza (*Wesen*) e fatto (*Faktum*), tra cosa in sé, e accidente, per cui la struttura del mondo è costituita dalle essenze, mentre l’accidente è dato solo come possibilità nella essenza delle cose del mondo. È per tale ragione che molti hanno visto nel metodo di analisi d’essenza escogitato da Husserl un rinnovamento della Scolastica. Se vogliamo, pertanto, venire a capo dell’impostazione metafisica dei due, urge chiarire un punto fondamentale: la *visione d’essenza* (*Wesensschau*) secondo il metodo fenomenologico, e la sua differenza con la *visio beatifica* di carattere mistico.

1.4.1. Visione d’essenza e visio beatifica

L’*intuizione* di cui parla Husserl, infatti, non ha nulla a che fare con un’illuminazione di tipo religioso, come lascerebbe intendere la parola “visione” ad un lettore digiuno di fenomenologia, bensì essa consiste in una faticosa “indagine intellettuale” delle evidenze: “Il metodo fenomenologico è un processo della più acuta e penetrante analisi di un materiale dato” (HT 80).

Essa viene descritta e analizzata dalla Stein in più luoghi della sua ricerca, costituendo uno dei punti essenziali, se non il centro stesso, delle novità portate dalla fenomenologia in campo filosofico. Essa ci viene presentata (cfr. DBP 98-99) come un atto intellettuale di un genere particolare, che Husserl denomina, appunto, *visione dell’essenza delle cose* (*Wesen der Dinge*), in quanto attraverso esso le cose ci vengono a datità, proprio nelle loro *verità essenziali*, che prescindono l’esperienza empirica, e possono, dunque, ritenersi oggetto di una conoscenza “a-priori”. La visione dell’essenza costituisce, a parere della Stein, la base del metodo fenomenologico, attraverso cui esso si differenzia dai metodi elaborati e proposti, ad esempio dal criticismo e dal

neokantismo, che, anziché cercare di elaborare un metodo autonomo per l'indagine filosofica, si richiamarono ai metodi delle scienze particolari. Per Husserl e i fenomenologi, infatti, la filosofia non è una scienza deduttiva, in quanto, al contrario dei teoremi matematici, il “numero delle verità filosofiche è infinito e se ne potrebbero trovare, in linea di principio, sempre di nuove, senza che siano dedotte da percorsi logici già noti” (WP 59). Al contempo, essa non è nemmeno una scienza induttiva, in quanto essa non giunge a verità generali attraverso i fatti dell'esperienza sensibile, sebbene l'intuizione fenomenologica per aver luogo, deve, comunque, “avere sottostante [...] qualche chiara intuizione di una cosa materiale come punto di partenza” (HT 80), ma, appunto, “solo” qualche chiara intuizione. Per il fenomenologo non è, cioè, necessaria l'esperienza attuale della cosa materiale. Ciò non significa, però, che egli possa fare del tutto a meno del materiale sensibile. La Stein sintetizza così lo statuto dell'intuizione fenomenologica:

essa [...] è un metodo sui generis, una conoscenza intuitiva delle verità filosofiche [...] in se stesse certe, evidenti, e non [hanno] bisogno di nessuna deduzione da altro. Questa intuizione, questo sguardo spirituale, non va confuso con l'intuizione mistica. Non è una illuminazione soprannaturale, piuttosto è un mezzo di conoscenza naturale come la percezione sensibile; essa è un mezzo specifico per la conoscenza delle verità ideali, così come la percezione sensibile è il mezzo specifico per la conoscenza dei fatti del mondo sensibile. (WP 59)

La validità del metodo fenomenologico è, inoltre, verificabile a partire dalla chiarificazione delle cose stesse, nella loro essenza, a cui esso conduce. In tal senso, si è potuto parlare di *ritorno all'oggetto*, in riferimento alla riduzione fenomenologica, e di *scienza dell'essenza* (*Wesenswissenschaft*), in riferimento alla stessa fenomenologia.

Tuttavia, l'intuizione fenomenologica, non venne così recepita da parte delle altre correnti filosofiche dell'epoca, tra cui la neoscolastica, divenendo, quindi, oggetto di errate interpretazioni. Il corretto intendimento, infatti, del metodo fenomenologico, e della visione d'essenza, che ne costituisce il fulcro, dipende fondamentalmente dal significato che si attribuisce al termine “intuizione”. L'intuizione husserliana, infatti, presenta un carattere assolutamente vitale, che niente ha a che vedere con un'illuminazione attesa, rimanendo seduti dietro una scrivania (cfr. HT 79).

Se rettamente intesa, però, a parere della Stein, il metodo fenomenologico presenta molti più punti in comune con il procedimento filosofico della Scolastica di quanto si possa immaginare.

Innanzitutto, occorre considerare il ruolo svolto dal materiale sensibile. In entrambi i casi, cioè, sia per Tommaso che per Husserl, ogni nuova conoscenza non può prescindere del tutto da un seppur minimo riferimento ad esso. Per quanto concerne, invece, l'elaborazione intellettuale di tale materiale secondo “la concezione fenomenologica [...] non è compito del filosofo [...] esaminare e paragonare un certo numero di cose materiali e porre in evidenza le qualità comuni, se vuole

determinare l'«essenza» della cosa materiale. Attraverso tale «astrazione» non si giunge all'essenza; d'altra parte non è necessaria una pluralità; è sufficiente eventualmente una singola intuizione esemplare per compiere l'«astrazione», la quale è di tipo completamente diverso da quella precedentemente descritta e permette veramente di raggiungere l'essenza" (HT 81). Questa è l'astrazione in grado di «prescindere» da ciò che spetta alla cosa in modo puramente «casuale», cioè da ciò che può essere anche diverso, senza che la cosa cessi di essere una cosa materiale; e, in senso positivo, è una focalizzazione dello sguardo su ciò che spetta alla cosa materiale in quanto tale, su ciò che appartiene alla sua *ratio* (come si esprime volentieri Tommaso) o alla sua idea" (HT 81).

Anche Tommaso ammette un tale procedimento che ritiene compito specifico dell'*intellectus dividens et componens*: «dividere è analizzare e l'analisi consiste nella separazione astrattiva del momento essenziale e di quello casuale" (HT 81).

In terzo luogo, se per Tommaso l'azione dell'*intellectus agens* nel raggiungimento dell'essenza a partire da un materiale dato, è integrata dalla ricezione operata nella visione dell'intelletto, mediante l'«*intus legere*», Husserl accentua l'elemento passivo, per sottolineare il carattere oggettivo della sua ricerca, che non vuole essere frutto di una creazione soggettiva dell'intelletto.

C'è un altro punto da considerare per chiarire la questione, ovvero il carattere di immediatezza dell'intuizione. Sia per Husserl che per Tommaso sussiste la possibilità di una visione immediata, nel primo delle verità essenziali, nel secondo dei principi. Per la fenomenologia, anzi, le verità essenziali «debbono essere viste direttamente e non essere derivate da altre; e ad esse viene ascritta un'impossibilità di annullamento, in ogni caso una non eliminazione attraverso l'esperienza e per questa ragione vengono dette a priori" (HT 84). Tale immediatezza, come detto, è attribuita da Tommaso alle verità fondamentali, la cui visione è riservata all'*intellectus principiorum*, in quanto i «principi non sono derivati da nient'altro, ma sono ciò da cui tutto il resto è derivato e con il quale tutte le verità dedotte debbono essere commisurate" (HT 83). Per l'Aquinate, però, anche la *conoscenza universale del bene* può essere considerata un a priori, in riferimento alla conoscenza pratica, in quanto «dotazione naturale dello spirito umano», e per questo, in qualche modo, immediata.

Diversa è l'immediatezza della *visio beatifica*, in cui si ha la totalità del riempimento dell'intuizione dell'essenza. Nel caso dell'intuizione fenomenologica tale riempimento è, invece, solo parziale.

Abbiamo, così, tracciato, a grandi linee, le differenze e le consonanze essenziali tra questi due grandi pensatori, e messo in luce il significato che essi rivestono nella costruzione metafisica della Stein.

2. La metafisica di Edith Stein

All'interno del saggio *Significato della fenomenologia come visione del mondo*²¹ la Stein parla della possibilità di riferirsi alla fenomenologia come specifica visione del mondo. Ella precisa, infatti: “il particolare indirizzo filosofico che ognuno sostiene, non è senza valore per la propria visione del mondo” (DBP 93). Ciò è ancor più importante se si pensa che lo sguardo sul mondo della filosofia non coinvolge esclusivamente gli esperti del “mestiere” ma anche il resto dell’umanità, determinando, in tal modo quello che la Stein chiama lo spirito-del-tempo (*Zeitgeist*).

La metafisica in quanto visione del mondo, pertanto, si presenta come uno dei campi d’indagine fondamentali per Edith Stein, che inizia il suo percorso di ricerca dapprima con la psicologia a Breslavia e successivamente alla sequela di Husserl, fondatore della corrente fenomenologica.

Una serie di circostanze favorevoli la portano ad addentrarsi negli intricati meandri dell’indagine metafisica: l’apertura propria del metodo fenomenologico, particolarmente duttile e applicabile ai vari settori della realtà; la vicinanza di alcuni colleghi fenomenologi – tra cui spicca il nome di Hedwig Conrad-Martius, particolarmente interessata all’ambito ontologico-metafisico (scrive, infatti, i *Dialoghi metafisici*²², *L’anima delle piante*²³, *l’Ontologia reale*²⁴); la conversione al cattolicesimo da parte della Stein e il suo nuovo interesse per gli studi di filosofia medievale.

Tale indagine è da lei sviluppata in tre opere fondamentali, *La struttura della persona umana*²⁵, *Potenza e atto* e *Essere finito e Essere eterno*, che costituiscono una sorta di trittico metafisico. Tenteremo, pertanto, di seguire il percorso tracciato in queste opere, senza perdere di vista il confronto con Heidegger, presente soprattutto in una delle *Appendici a Essere finito e Essere eterno*, intitolata *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*²⁶.

2.1. La questione dell’idealismo-realismo

Occorre mostrare, in primo luogo, come per la Stein la questione metafisica fosse strettamente connessa al confronto con l’idealismo trascendentale husserliano. Essa, dunque, potrà essere meglio

²¹ STEIN, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* (1932); trad. it. *Significato della fenomenologia come visione del mondo*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 91-107. D’ora in poi al posto del titolo useremo la sigla DBP accanto al numero delle pagine della traduzione italiana.

²² H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, M. Niemeyer, Halle 1921; tr. it. a cura di Caputo A., *Dialoghi metafisici*, Besa, Lecce 2006.

²³ CONRAD-MARTIUS, *Die “Seele” der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen*, Breslau 1934.

²⁴ CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, in “*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*”, 6 (1923), pp. 159-333.

²⁵ STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke, Band XVI*, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1994; trad. it., STEIN, *La struttura della persona umana*, a cura di M. D’AMBRA, Città Nuova, Roma 2000, pp. 121-122. D’ora in poi al posto del titolo useremo la sigla DAP accanto al numero delle pagine della traduzione italiana.

²⁶ STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (1936), in *Edith Steins Werke, Band VI*, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1962; trad. it., STEIN, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, a cura di A. M. Pezzella, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 153-226. D’ora in poi al posto del titolo useremo la sigla MHE accanto al numero delle pagine della traduzione italiana.

compresa, come mostrato anche da Marco Paolinelli²⁷, alla luce del tentativo steiniano di risolvere la problematica inerente ai rapporti tra idealismo e realismo.

Paolinelli mostra come la Stein abbia affrontato tale tematica in gran parte delle sue opere, a partire dall'*Introduzione alla filosofia*²⁸. In questo testo si parla del contrasto tra idealismo e realismo in riferimento alla percezione, affermando che la problematica gnoseologica attinente le condizioni di validità e verità della conoscenza umana, da cui prende le mosse la fenomenologia, si traduce immediatamente nel problema metafisico dell'esistenza del mondo in modo assolutamente indipendente dalla coscienza costituente. Procediamo, però, per gradi.

A ben vedere, infatti, cenni alla disputa idealismo-realismo nell'ambito della corrente fenomenologica – fin dai suoi primordi – compaiono anche nell'autobiografia della Nostra, *Storia di una famiglia ebrea*²⁹, in cui si afferma esplicitamente che “tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti” (LJF 228). La Stein precisa anche come tale tendenza fosse dovuta fondamentalmente alla comparsa delle *Ricerche logiche*³⁰ del maestro (il primo volume fu pubblicato nel 1900), le quali “apparivano come un radicale allontanamento dall'idealismo critico di impronta kantiana e neokantiana”. “Si vide in ciò”, prosegue la Stein, “una «nuova Scolastica», perché si distoglieva lo sguardo dal soggetto e lo si rivolgeva alle cose: la conoscenza apparve di nuovo un «ricevere» che assume dalle cose la sua legge e non, come nel criticismo, un «determinare» che impone alle cose la sua legge” (LJF 228). Tale posizione espressa da Husserl andava letta, inoltre, come una “critica radicale allo psicologismo” imperante all'epoca e “a tutti i relativismi di altro tipo” (LJF 227). La Stein ribadisce tale posizione anche nell'articolo *La fenomenologia trascendentale di Husserl*³¹, dove afferma che nelle *Ricerche Logiche* “si regolavano i conti con lo scetticismo nelle sue diverse forme (psicologismo, storicismo) e si delineava l'idea di un'ontologia formale”³². Nel *Significato della fenomenologia come visione del mondo* la Stein mette in rilievo come Scheler concordasse con Husserl sia riguardo al ritorno all'oggetto, sia alla ricerca dell'essenza. La questione si farà problematica a causa degli “sviluppi ulteriori del [...]”

²⁷ M. PAOLINELLI, *Natura, spirito, individualità in Edith Stein*, in AA. VV., *Edith Stein. Lo Spirito e la santità*, Edizioni OCD, Roma 2007, pp. 51-112.

²⁸ STEIN, *Einführung in die Philosophie*, in *Edith Steins Werke, Band XIII*, a cura di L. Gelber e M. Linszen, Herder, Freiburg i. Br. 1991; trad. it., STEIN, *Introduzione alla filosofia*, a cura di PEZZELLA, Città Nuova, Roma 2001.

²⁹ STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, in *Edith Steins Werke, Band VII*, Herder, Freiburg i. Br. 1985; trad. it., STEIN, *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di B. Venturi, Città Nuova, Roma 1992. D'ora in poi al posto del titolo useremo la sigla LJF accanto al numero delle pagine della traduzione italiana.

³⁰ HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1928; trad. it., HUSSERL, *Ricerche logiche: prolegomeni a una logica pura*, Il Saggiatore, Milano 1968.

³¹ STEIN, *Husserls transzendente Phänomenologie* (1932); trad. it., STEIN, *La fenomenologia trascendentale di Husserl*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 115-117.

³² *Ivi*, p. 115.

pensiero [di Husserl]”³³. Nel 1913, infatti, fa la sua comparsa sullo “*Jahrbuch*” il primo libro delle *Idee*³⁴ che determina l’allontanamento dei vecchi allievi di Gottinga dalle nuove posizioni husserliane. “Dalle *Idee*”, spiega la Stein,

sembrava che il maestro volesse per certi aspetti tornare all’idealismo. [...] Era l’inizio di quella evoluzione che condusse sempre di più Husserl a vedere in ciò che egli stesso chiamava “idealismo trascendentale” (che non corrisponde all’idealismo trascendentale delle scuole kantiane) l’autentico nocciolo della sua filosofia e ad impiegare tutte le sue energie per la sua fondazione³⁵.

Per la Stein, tuttavia, la questione non si risolveva banalmente in un rifiuto netto dell’idealismo e una piena accettazione del realismo, soprattutto di un realismo ingenuo. Il problema infatti, a parere della Nostra, risulta essere molto più complesso, in quanto, come affermerà successivamente nell’articolo *Che cos’è la fenomenologia*, “l’idealismo [...] è una convinzione di base [*Grundüberzeugung*], fondamentalmente personale e metafisica, non il risultato di ricerche logiche inconfutabili”³⁶. Pertanto, come scriverà a Roman Ingarden in una lettera risalente all’ottobre 1927, tale questione (quella dell’idealismo-realismo) non si può “risolvere sul piano filosofico”, ma è “sempre già risolta, quando uno comincia a filosofare”³⁷.

Se, inoltre, la critica all’idealismo husserliano è alquanto pregnante nell’*IF*, il cui motivo centrale è la problematica della percezione e della sensazione, essa si acuisce in *Potenza e atto*, in cui la Stein ha presente anche le *Meditazioni cartesiane*³⁸ del “maestro”.

In *PA*, nella sezione dedicata ad un *Excursus sull’idealismo trascendentale*, la Stein sostituisce al concetto gnoseologico di “trascendenza” (cfr. *PA* 355), utilizzato da Husserl, il suo significato tradizionale usato da san Tommaso e dalla Scolastica, spostando la problematica dal puro piano della coscienza a quello della metafisica e anche della teologia naturale. Il punto cruciale è costituito dal passaggio dai *phantasma* alle *species sensibilis* nell’“apprensione animante”, nel quale si giocherebbe la differenziazione tra idealismo e realismo (*PA* 344).

La Stein, a tal proposito, afferma che “l’idealismo trascendentale lascia come residuo non spiegato e non passibile di spiegazione, come residuo totalmente irrazionale, il materiale sensibile che è presupposto per ogni costituzione, e il fatto [*Faktum*] del lavoro di costituzione” (*PA* 345).

Non solo, ma occorre anche considerare che non si può attribuire assolutezza, come appare dalle affermazioni di Husserl, ad un essere, il soggetto umano, che “non ha il carattere dell’essere

³³ STEIN, *Significato della fenomenologia come visione del mondo*, cit., p. 99.

³⁴ HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1952; trad. it., HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1976.

³⁵ 57.

³⁶ *Ivi*, p. 60.

³⁷ STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, in *Edith Steins Werke, Band XIV*, Herder, Freiburg, i. Br. 1991; trad. it. *Edith Stein: lettere a Roman Ingarden*, in „*Studium*“ (1998), pp. 745-780.

³⁸ HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Haag, 1963; trad. it., *Meditazioni cartesiane con l’aggiunta dei Discorsi parigini*, Fabbri, Milano 1996.

incondizionato, o dell'essere primo". Egli, infatti, "si trova posto nell'esistenza, non come esistente per [durch] se stesso, ed è, nella sua attività, vincolato in duplice modo: da ciò che gli è dato [vorgegeben], e dalle sue leggi che regolano la sua attività". In tal senso l'uomo rinvia a qualcosa che è assoluto in un senso diverso da quello in cui lo è lui: "ad un principio nel senso dell'originario e dell'incondizionato" (PA 355), vale a dire Dio. A tal proposito Marco Paolinelli afferma che è aperta la strada verso una "metafisica costruttiva"³⁹. Questa interpretazione non sembra, però, tenere presente quanto afferma la Stein in un'altra lettera ad Ingarden, in merito ai *Dialoghi metafisici* della Conrad-Martius e alla metafisica in generale, dove si legge:

Non si tratta di costruzione [Konstruktion]. Potremmo chiamarlo *speculazione*, lasciando da parte le risonanze negative e pensando al senso originario del termine. Credo che questo sia l'accesso alle questioni metafisiche, e tanto è certo che ogni filosofo in fondo al suo cuore è un metafisico, altrettanto lo è che ognuno specula, implicitamente o esplicitamente. In uno, la metafisica è ben visibile, nell'altro sta tra le righe. Ogni *grande* filosofo ha la sua propria, e non è detto che essa debba essere accessibile a tutti. Essa è strettissimamente connessa, e giustamente, con la *fede*⁴⁰.

E sempre nella stessa lettera:

Una metafisica fatta solo di analisi rigorosa è certamente impossibile. D'altro canto se uno è preso dai problemi metafisici – uno che non scrive mai se non sotto l'impulso di una irresistibile spinta interiore – forse che gli si deve proibire di seguirlo? Ma allora, che cosa può venirne fuori? Non sono "favole poetiche"; questo lo avverte lei stesso, altrimenti non la metterebbero tanto in agitazione. Lei sente che c'è dentro una pretesa di verità. Di che verità si tratterà? Con quale metodo viene raggiunta? Che in parte si tratti di nessi evidenti (*einsichtige Zusammenhänge*) in senso fenomenologico rigoroso non riuscirà a negarlo, e, dopo un esame accurato, verosimilmente ancor meno di quanto potrebbe farlo adesso. Ma appunto solo in parte e quanto al resto non è così facile trovargli una collocazione⁴¹.

2. 2. *Fondazione metafisica dell'azione pedagogica*

L'*excursus* che abbiamo svolto è stato utile per approcciare la questione metafisica nei termini in cui si dipana, almeno inizialmente, nell'ambito della corrente fenomenologica in generale, e della riflessione steiniana in particolare. L'impostazione fenomenologica, che connota tutto il percorso filosofico della Stein, riceve tuttavia, come abbiamo visto, una nuova impronta in senso integrativo, più che oppositivo, dall'incontro dell'Autrice, successivo alla conversione al cattolicesimo, con l'opera di Tommaso d'Aquino e dei Padri della Chiesa. Tra questi ultimi spicca, senz'altro, il nome di Agostino, che costituisce uno dei principali punti di riferimento per chiunque voglia accostarsi

³⁹ PAOLINELLI, *Natura, spirito...*, cit., p. 80.

⁴⁰ STEIN, *Edith Stein: lettere a Roman Ingarden*, cit., Lettera del 13 dicembre 1921.

⁴¹ *Ibidem*. Qui la Stein si riferisce nello specifico ai *Dialoghi metafisici* della Conrad-Martius, di cui aveva proposto la lettura ad Ingarden, provocandone una "reazione violenta".

alla metafisica. Il risultato fecondo di tale incontro emerge con evidenza nelle opere successive, a partire da *La struttura della persona umana*.

Qui la Stein raccoglie le *Lezioni* tenute presso l'Istituto di Pedagogia scientifica di Münster nel semestre invernale 1932-1933. Ci si aspetterebbe che il tema principale del testo fosse l'elaborazione di una filosofia dell'educazione, che funga da supporto all'azione educativa. Ed è così, ma c'è dell'altro. L'operazione che la Stein svolge fin dal primo capitolo, infatti, è acuta e per certi aspetti singolare. La fenomenologa vuole andare più a fondo, scandagliando – come suggerisce anche il titolo del testo – la costituzione dell'essere umano e la sua precisa collocazione nell'ambito del reale e del vivente. L'Autrice tenta di tracciare, cioè, le linee di un'antropologia filosofica nel più vasto ambito di una visione cosmologica, o meglio, metafisica. Solo in tal modo una vera filosofia dell'educazione potrà trovare il suo valido fondamento. La Stein giustifica tale operazione nel primo capitolo dell'opera, dove sottolinea il significato profondo delle teorie antropologiche per la progettazione di una corretta azione educativa.

Ciò, tuttavia, non basta. La Stein afferma, infatti, che è proprio di ogni pedagogo avere una specifica visione antropologica, quand'anche ne fosse inconsapevole, ovvero non l'avesse elaborata in maniera sistematica. In tal modo sembra ricollegarsi a quanto affermato – e da noi precedentemente richiamato – nel saggio *Significato della fenomenologia come visione del mondo*, cioè che ogni filosofia sottende una specifica visione del mondo. E cosa la Stein intendesse con l'espressione “visione del mondo” risulta più chiaro in relazione con quanto asserito ne *La struttura della persona umana*: “La teoria della formazione della persona umana, che indichiamo con il termine pedagogia, è legata organicamente ad un'immagine generale del mondo, cioè ad una metafisica, e l'idea di essere umano è quella parte dell'immagine generale alla quale essa è immediatamente connessa” (DAP 38).

Se da un lato l'azione pedagogica sottende sempre una certa antropologia, quest'ultima non può essere pensata come svincolata da una più generale visione del mondo, proprio nel senso della metafisica, in cui l'umano è inserito. Ciò, in quanto l'“agire umano”, come afferma la Stein, “è guidato da un *lògos*”, termine che racchiude una molteplicità di significati – al termine di una lunga riflessione il Faust goethiano decise di tradurlo, in riferimento al significato con cui compare nel *Prologo* di Giovanni, appunto con “azione”: “In principio era l'azione!”⁴². La Stein sceglie di tradurlo come *ordine oggettivo* della realtà, compreso in maniera vivente dall'essere umano, che, in tal modo, tenta di adeguare ad esso il suo agire. In sostanza, ciò che guida la riflessione della Stein, seppur in senso metafisico, è la preoccupazione per una corretta comprensione e visione dell'essere umano, che aveva costituito il centro delle sue analisi fin dalla tesi di laurea sul *Problema*

⁴² J. W. GOETHE, *Faust*, in *Opere*, vol. VI, Sansoni, Firenze 1963, p. 59.

dell'empatia⁴³. Non è un caso che lo stesso Ingarden testimoni quanto segue sulla figura della Stein: “Il problema che la tormentava di più era chiarire la possibilità di una comprensione tra gli uomini, il problema di creare una comunità che non solo teoreticamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente le era molto necessaria”⁴⁴.

La Stein, però, si pone l'ulteriore domanda su quale fosse la visione metafisica più adeguata ad una retta azione educativa tra quelle a lei contemporanee – ovvero, facendo riferimento a quanto appena detto, quale sia la corretta comprensione vivente del reale che, a sua volta, possa motivare, proprio nel senso di muovere, l'azione educativa. La Stein considera le concezioni dell'uomo emergenti da alcune delle principali visioni metafisiche del suo tempo, vale a dire quelle dell'idealismo tedesco, della psicologia del profondo e quella dell'Esserci secondo la filosofia esistenziale di Martin Heidegger, vagliandone la validità in relazione alle conseguenze educative. In particolare, il riferimento alla filosofia esistenziale di Heidegger costituisce una costante della riflessione steiniana del periodo che potremmo chiamare “metafisico”, proprio per la rilevanza che *Essere e tempo*⁴⁵ – ma anche altre opere del filosofo tedesco, quali *Che cos'è metafisica*⁴⁶, *Kant e il problema della metafisica*⁴⁷ – avevano assunto nel panorama culturale dell'epoca, segnato dall'ascesa al potere del nazismo e dal secondo conflitto mondiale. Non a caso, con Heidegger la Stein si confronterà anche in *Potenza e atto* e in una delle *Appendici a Essere finito e Essere eterno* – intitolata, appunto, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger* – in cui metterà in evidenza meriti e limiti del pensiero heideggeriano. Occorre anche rilevare come tale confronto, soprattutto in *Potenza e atto*, sia probabilmente veicolato dal continuo confronto con la collega Hedwig Conrad-Martius, ai cui *Dialoghi metafisici* la Stein dedica il capitolo VI di *Potenza e atto*, ma che saranno presenti anche – insieme ad altre opere della fenomenologa – in alcune pagine di *Essere finito e Essere eterno*.

2.2.1. La metafisica cristiana

Dopo aver confrontato le differenti visioni, la Stein conclude che solo la metafisica cristiana è in grado di guidare una retta azione educativa fondata su una antropologia filosofica completa:

⁴³ STEIN, *Zum problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; trad. it., STEIN, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini, Edizioni Studium, Roma 1998.

⁴⁴R. INGARDEN, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in “Il Nuovo Areopago”, 1987, n. 21, pp. 17-40.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen, 1927; trad. it., HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1971.

⁴⁶HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken* (1919-1961), Hg. F.-W. V. Herrmann, 1976; trad. it., HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.

⁴⁷ HEIDEGGER, *Kant und das problem der Metaphysik* (1929), GA Bd. 3, Hg. F.-W. v. Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M 1973; trad. it. a cura di M. E. Reina., riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Sottrarsi al nichilismo pedagogico, conseguenza di quello metafisico, è possibile solo se quest'ultimo viene superato attraverso una *metafisica positiva* [c. n.] che riempia di sé il nulla e gli abissi / 30 dell'Esserci umano. Vorrei delineare l'idea di uomo che corrisponde ad una *metafisica cristiana* e svolgerne le conseguenze pedagogiche (DAP 44).

Solo essa, infatti, può offrire una visione integrale dell'essere umano mediante la considerazione teologica, introducendo le verità rivelate sul peccato originale e sulla Redenzione operata dall'Incarnazione, morte e Resurrezione di Cristo. In un lettera del 13 novembre 1932 alla Conrad-Martius, la Stein scrive:

Nella delimitazione dell'ontologia sono totalmente d'accordo con lei. Credo di poter ancora partecipare al progetto di superamento dell'esperienza / 13. Ma ho anche un'altra idea della metafisica, la intendo della comprensione della intera realtà includente anche la verità rivelata, dunque fondata sulla filosofia e sulla teologia. Quando si ha a che fare con san Tommaso ci si occupa anche di ciò⁴⁸.

Anche se tre anni dopo scriverà:

In generale mi sembra che io sia più platonica ed agostiniana di lei. Forse proprio perché ho iniziato con Aristotele e Tommaso. Ciò che io sostengo a proposito della sostanza è emerso da una lotta tenace per la comprensione della *ousia* aristotelica⁴⁹.

Tali verità ci mostrano come la natura umana sia una natura corrotta, dunque, errabile e impossibile da prendere come riferimento assoluto, ma salvata, e dunque aperta all'eternità. La teologia, inoltre, ha il merito di prendere in considerazione anche il rapporto tra creatura e Creatore, tra essere umano e Essere increato, cioè Dio. Ancora una volta l'essere è considerato nella sua interezza. Antropologia filosofica e antropologia teologica costituiscono, pertanto, i pilastri della metafisica cristiana come la conosciamo in Tommaso d'Aquino, in quanto l'essere umano appare come microcosmo che riassume in sé "tutti i regni del mondo creato. Per questo nell'antropologia convergono tutte le questioni metafisiche, filosofiche e teologiche, e da essa partono strade verso ogni direzione" (DBP 63). La Verità rivelata apre, inoltre, uno squarcio teleologico sull'eternità al processo di sviluppo dinamico dell'uomo in quanto essere finito. Tale apertura, invece, è preclusa alla filosofia esistenziale di Heidegger, così come da altri approcci metafisici che prendono in considerazione soltanto l'essere finito.

2.2.2. L'analogia Trinitatis in sant'Agostino

Nel tracciare le differenze tra la metafisica cristiana e altre immagini dell'uomo e del mondo emergenti in seno alla cultura contemporanea, la Stein porta l'esempio di sant'Agostino, il quale, pur rispondendo all'appello del vero essere – che caratterizza, almeno negli intenti, anche la ricerca

⁴⁸ STEIN, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius, mit einem Essay über Edith Stein*, a cura di H. Conrad-Martius, Kösel-Verlag, München 1960; tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Lettere a H. Conrad-Martius*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 118-131, p. 119.

⁴⁹ STEIN, *La ricerca della verità*, cit., p. 127.

filosofica di Heidegger – lo fa nei termini del cristianesimo originario, come “eco di quel *Metanoéite* con cui il Battista invitava a preparare le vie del Signore”:

L'uomo è buono perché è stato creato da Dio, creato a Sua immagine e questo in un senso che lo distingue da tutte le creature terrene. Nel suo spirito è impressa l'immagine della Trinità. Agostino, con grandissima acutezza, ha messo in evidenza diverse possibilità di cogliere l'immagine di Dio nello spirito umano⁵⁰. (DAP 45)⁵¹

La verità è ciò che si trova nelle profondità dell'anima dell'essere umano, secondo una visione propria anche della mistica carmelitana, che la Stein ha ben presente tramite l'immagine del *Castello interiore* di Santa Teresa d'Avila (opera che non manca di citare a più riprese, sia in *Essere finito e Essere eterno*, all'interno del VII capitolo, *l'Immagine della Trinità nella creazione*, nella sezione dedicata all'intimo dell'anima umana, ma anche nel piccolo trattato sul *Castello interiore*). Tale profondità dell'anima è colta dalla Stein come il nucleo più intimo di essa, sede della sua individualità, che è possibile accostare alla stanza nuziale del castello interiore in cui si realizzano le nozze, l'unione mistica dell'anima con Dio. È il luogo dove Agostino invita a tornare per trovare la Verità, ben diverso dalla “semplice realtà del proprio esserci nella finitezza” (DAP 48) propinata da Heidegger. La Stein sembra, dunque, opporre il modello agostiniano a quello heideggeriano e lo fa, forse, in maniera ancora più pregnante in quella che possiamo considerare la sua *Summa*, appunto *Essere finito e Essere eterno*. Qui la Stein individua l'ordine oggettivo del mondo – il *lògos* di cui si parlava in precedenza – nelle tracce della Trinità, non solo nell'uomo, ma nella realtà creata in generale, e utilizza il procedimento della *analogia entis*, caro sia a sant'Agostino che alla Scolastica, soprattutto nella versione offertaci da Tommaso nella *Summa Theologiae*, tramite la formulazione dell'*imago Trinitatis*. Anche in Agostino l'*analogia entis* è espressa come *analogia Trinitatis*, tema a cui sono dedicate gran parte delle riflessioni contenute nel trattato *Sulla Trinità*. Tale *analogia Trinitatis* acquista un significato tutto particolare se riferita all'essere dell'uomo nella sua interezza come unità di corpo, anima e spirito, ma anche nella sola anima umana nella duplice triade di spirito-conoscenza-amore e intelletto-volontà-memoria. La riflessione sull'*analogia Trinitatis*, pur occupando un'intera sezione di *Essere finito e Essere eterno*, quella dedicata all'immagine di Dio nell'uomo, è in parte accennata anche ne *La struttura della persona umana*, in cui la Stein si sofferma soprattutto sulla triade spirito-conoscenza-amore – l'uomo, amando se stesso, si conosce, e conoscendosi, si ama nello Spirito, in quanto conoscenza e amore sono nello Spirito.

⁵⁰ AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 10.

⁵¹ Alla nota 6 della stessa pagina la Stein precisa: “Tommaso d'Aquino, che nella dottrina dell'*imago Trinitatis* è stato influenzato in maniera incisiva da Agostino, se ne è però allontanato su alcuni punti essenziali: l'interpretazione della verità divina nello spirito umano (*De veritate, quaestio 10*) e la dottrina della libertà (*De Veritate, quaestio 24*)”.

3. *Il tempo come questione metafisica*

L'evidenza del rapporto esistente tra metafisica e antropologia, e di queste con la tematica della temporalità è ulteriormente testimoniato dall'opera di Henri Bergson, *Materia e memoria*⁵², in cui emerge l'esigenza di integrare l'approccio psicologico al problema della relazione tra lo spirito e il corpo, che costituisce il filo conduttore dell'opera, di un'integrazione da parte della speculazione metafisica:

Come potrebbe essere diversamente, se la psicologia ha per oggetto lo studio dello spirito umano in quanto utilmente funzionante per la pratica [l'azione], e se la metafisica non è altro che questo stesso spirito umano che compie lo sforzo per emanciparsi dalle condizioni dell'azione utile, e per tornare in possesso di sé come pura energia creatrice? Molti dei problemi che sembrano estranei gli uni agli altri, se si sta alla lettera dei termini con cui queste due scienze li pongono, appaiono molto vicini e in grado di risolversi reciprocamente qualora se ne approfondisca così il loro significato interno⁵³.

Qui il punto di partenza della riflessione è la trattazione del fenomeno dell'immagine, quale appare nel terzo capitolo dell'opera, in cui il tema dell'immagine, come richiamato dallo stesso titolo del capitolo, è connesso, non a caso, con quello della memoria, e, quindi, della temporalità. Per Bergson, infatti, la questione della memoria, intesa come sopravvivenza delle immagini, è cruciale per la risoluzione delle problematiche metafisiche scaturite dalla trattazione della relazione tra mentale e cerebrale, tra spirito e corpo:

perché il ricordo – così come tentiamo di mostrarlo nella presente opera – rappresenta precisamente il punto di intersezione tra lo spirito e la materia. [...] nessuno contesterà, io credo, che, nell'insieme dei fatti capaci di fare un po' di luce sulla relazione psicofisiologica, quelli che riguardano la memoria, sia allo stato normale, sia allo stato patologico, occupino un posto privilegiato⁵⁴.

E ancora:

A colui che affronta, senza alcuna idea preconcepita, sul terreno dei fatti, l'antico problema dei rapporti tra l'anima e il corpo, questo problema apparirà ben presto restringersi attorno alla questione della memoria e, più precisamente ancora, della memoria delle parole⁵⁵.

Di qui la trattazione del problema delle afasie. In particolare l'analisi del ricordo per Bergson è funzionale all'eterno dibattito tra idealisti e realisti sull'esistenza e l'essenza della materia. "Passando", infatti, "dalla pura percezione alla memoria, lasciamo definitivamente la materia per lo spirito", in quanto "prolungando e conservando il passato in un presente che se ne arricchisce, si sottrae così alla legge stessa della necessità che vuole che il passato si succeda senza posa a se stesso, in un presente che lo ripete semplicemente sotto un'altra forma, e che tutto scorra sempre"⁵⁶.

⁵² H. BERGSON, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, 1959; tr. it. a cura di A. Pessina, BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 2009.

⁵³ *Ivi*, p. 10-11.

⁵⁴ *Ivi*, p. 8.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 197.

In sostanza, la conclusione a cui giunge Bergson è che la memoria, al contrario di alcune teorie prevalenti all'epoca, non è una funzione del cervello, e tra il ricordo e la percezione c'è una differenza di natura, non semplicemente di grado. Ciò è provato dal fatto che nel caso delle afasie e delle malattie del riconoscimento visivo o uditivo, ad esempio, in cui “la localizzazione cerebrale è netta e certa [...] non sono questi o quei determinati ricordi che sono come divelti dal luogo in cui risiedevano, è la facoltà del ricordo che è più o meno diminuita *nella sua vitalità*, come se il soggetto facesse più o meno fatica a condurre i suoi ricordi a contatto con la situazione presente”⁵⁷.

É a partire da tale conclusione che Bergson porta alla luce la “tensione crescente e concomitante [rispetto al movimento nello spazio] della coscienza nel tempo”:

grazie alla sua memoria delle esperienze già trascorse, questa coscienza conserva sempre meglio il passato per organizzarlo con il presente in una decisione più ricca e più nuova, ma vivendo di una vita più intensa, contraendo nella sua durata presente, grazie alla sua memoria dell'esperienza immediata, un numero crescente di momenti esterni [...]. Lo spirito prende dalla materia le percezioni da cui trae il suo nutrimento, e gliene rende sotto forma di movimento, in cui ha impresso la sua libertà.⁵⁸

L'analisi condotta da Bergson presenta, inoltre, numerosi punti di contatto con le riflessioni fenomenologiche compiute dalla Stein, soprattutto nei *Contributi per una fondazione filosofica delle scienze dello spirito*⁵⁹, in cui confrontandosi anch'ella con la psicologia d'impianto prevalentemente riduttivista a lei contemporanea, afferma l'impossibilità sia della fondazione della psicologia come scienza esatta, al pari della fisica, sia della costituzione di una *psicologia concreta* deterministica, in grado, muovendo dalla pretesa kantiana di giustificare lo spazio e il tempo a partire dalla geometria e dall'aritmetica, di rintracciare la causalità psichica in tutti i vissuti, e ricostruire l'interezza della vita psichica. Se è vero, infatti, che anche nella vita psichica dell'essere umano è possibile rintracciare un livello di causalità, non si tratta, però, della stessa causalità riconducibile a leggi ben precise riscontrabile in natura. É così che l'Autrice si trova a dover affrontare il tema del rapporto tra natura e spirito, partendo dal ruolo che la corporeità svolge nella vita psichica dell'essere umano. Per la Stein, come del resto già per Husserl, occorre distinguere tra

⁵⁷ *Ivi*, p.198.

⁵⁸ *Ivi*, p. 208.

⁵⁹ STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: 1) Psychische Kausalität; 2) Individuum und Gemeinschaft*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band V, Halle 1922. È stato ripubblicato insieme al saggio *Eine Untersuchung über den Staat*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it., STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996. D'ora in poi al posto del titolo useremo la sigla BP con accanto il numero delle pagine della traduzione italiana.

psiche e io puro, e i vissuti di quest'ultimo. La causalità è riferita alla psiche e non ai vissuti, i quali si sottraggono alla successione causale. La causalità della psiche, definita prescientifica, è, però, distinta da quella naturale materiale, causalità esatta, in quanto costituente un mondo a sé. Trattando della psiche, la Stein richiama esplicitamente le analisi di Bergson, avendo presente, però, soprattutto il *Saggio sui dati immediati della coscienza*⁶⁰, di cui, pur appoggiando la polemica antipositivista e antideterministica, critica la tesi secondo la quale non si potrebbero individuare le parti del continuo dei momenti qualitativi, costituenti la psiche. Per la Stein, infatti, la psiche è data dal fluire di stati qualitativi riconoscibili nella loro struttura essenziale. Inoltre, per la Stein, lo spirito non può essere ricondotto alla sola psiche, ma costituisce un livello ulteriore della struttura antropologica, come mostrato dai fenomeni della motivazione, centrale nella trattazione della vita spirituale, e del riconoscimento, testimoni della libertà umana.

3.1. *Temporalità e sfera di esistenza*

Tempo e vita sono due questioni cruciali e interdipendenti nell'ambito della faticosa ricostruzione metafisica attuata dalla Stein, sulla scorta del rinnovato interesse per la sfera di esistenza suscitato da Martin Heidegger. La Stein riconosce, infatti, ad Heidegger il merito di aver colto una lacuna fondamentale nel percorso husserliano

Per capire dove Heidegger si separa da Husserl, bisogna completare l'esposizione della fenomenologia husserliana ancora in un punto. Con il dubbio radicale non è stato messo tra parentesi il mondo esterno in quanto dubitabile, ma anche ciò che io so di me stesso non resiste all'esame, ciò che l'altro ed io stesso pensiamo delle mie qualità e capacità può essere erroneo, ciò che /12 credo di ricordare illusorio. Perciò Husserl conserva come indubitabilmente certo solo il residuo che egli chiama Io puro: il soggetto puro dell'atto senza alcuna caratteristica umana. La singola persona con le sue qualità, il proprio destino, e così via, appartiene come le altre persone al mondo che l'Io puro costituisce in certi suoi atti.

Ciò che caratterizza la filosofia di Heidegger, come quella di Scheler, è comprendere in modo chiaro la vita e la posizione che l'uomo occupa in essa. Egli si distingue da Scheler ed è d'accordo con Husserl, sul fatto che non cerca di esaminare l'essenza della vita nell'abbandono totale all'oggetto e nella dimenticanza di sé, ma considera come *disciplina filosofica fondamentale* l'analisi dell'*Esserci* [...].

Ciò che è chiamato *Esserci*, non è l'*Io puro* di Husserl. Si potrebbe dire che è l'uomo come si incontra nell'*Esserci*. Solo che con uomo non si deve intendere la specie che è stata studiata dall'antropologia empirica, né gli uomini come li hanno trattati la storia e le altre scienze dello spirito, ma precisamente il gettato nell'*Esserci*, ciò che si trova gettato nell'*Esserci*; esso si scopre come qualcosa che si estende nel tempo, che proviene da un passato oscuro e vive in direzione di un futuro che può e deve progettarsi entro determinati confini, ma che in ultima analisi è qualcosa di oscuro (DBP 102).

E ancora:

⁶⁰ BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Parigi 1908; tr. it, a cura di F. Sossi, BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina Raffaello, Milano 2002.

La fenomenologia di Husserl è una filosofia dell'essenza, quella di Heidegger una filosofia dell'esistenza. L'io filosofante, che costituisce il punto di partenza per schiudere il senso dell'essere, è per Husserl l'io puro, per Heidegger la concreta persona umana. Forse questa svolta verso una filosofia dell'esistenza è proprio una reazione alla messa fra parentesi dell'esistenza e di tutto ciò ch'è concreto-personale (DBP 112).

Nell'ambito della ricostruzione della *concezione steiniana del tempo* emergono anche le influenze e le posizioni che sul tema hanno assunto grandi pensatori, termini di confronto fondamentali della Stein.

Tra questi, i principali sono Husserl e Agostino. Il primo per la sua ovvia vicinanza teoretica e cronologica alla Stein, che proprio alla sua scuola si era formata e che, in qualità di assistente, aveva curato la trascrizione dagli appunti stenografici del maestro delle celebri *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*⁶¹, successivamente sottoposte a revisione stilistica per la loro pubblicazione da Martin Heidegger. Proprio all'interno della suddetta raccolta di lezioni troviamo scritto:

L'analisi della coscienza del tempo è una vecchia croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Il primo che ha affrontato a fondo le grandi difficoltà che si incontrano in questo ambito e si è affaticato intorno a questo tema fino quasi a disperarsi è stato Agostino. I capitoli 14-28 delle *Confessiones* debbono essere letti accuratamente da chi si interessa del problema del tempo. Infatti l'età moderna così orgogliosa del suo sapere non ha dato alcun contributo migliore e più importante di quello fornito da questo grande pensatore, seriamente impegnato nella ricerca. Ancora oggi si può dire con Agostino: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*⁶².

Il contributo di Agostino nell'ambito della scuola fenomenologica, inoltre, non si limita alla sola questione del tempo, ma permea di sé tutti i problemi legati alla soggettività, che giungono fino ad Husserl per il tramite di Cartesio e Kant. Non è un caso che l'Ipponate venga citato a conclusione delle *Meditazioni cartesiane* a proposito dell'interiorità:

[...] la via che deve condurre necessariamente alla conoscenza provvista di un fondamento ultimo, preso nel senso più alto, oppure, il che è lo stesso, alla conoscenza filosofica, è quella dell'autocoscienza universale, che è prima monadica poi intermonadica. Possiamo dire che proseguendo in modo universale e radicale le meditazioni cartesiane, ossia guadagnando l'universale conoscenza di sé, si ha la filosofia stessa: è questa autocoscienza che impregna ogni scienza vera e propria che risponda di sé. Il delfico «conosci te stesso» ha ottenuto un significato nuovo. La scienza positiva vale nella dispersione mondana. Si deve prima perdere il mondo mediante l'*epoché*, per riottenerlo poi con la presa universale del senso di sé. *Noli foras ire, dice Agostino, in te redi, in interiore homine habitat veritas*^{63 64}.

⁶¹HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, M. Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di A. Marini, HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano 2009.

⁶² *Ivi*, p. 43.

⁶³ HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., pp. 210-211.

⁶⁴ Il significato e la portata del contributo agostiniano sia al pensiero filosofico in generale, sia alla trattazione della temporalità nello specifico sono stati ampiamente messi in luce da P. RICOEUR in *Temps et Récit*, Seuil, Paris 1983, tr.

È da notare che dall'attenzione della Stein ai "vissuti non originariamente offerenti"⁶⁵, come l'empatia, e specificamente a quelli temporalmente dis-localati, quali il *nacherleben*, il ricordo/memoria, l'attesa, potrebbe essere risultata l'intuizione steiniana ad intendere l'affermazione agostiniana a proposito del tempo, *si nemo a me quaerat scio, si quaerenti explicare velim, nescio*, non solo nel senso husserliano dell'affaticarsi senza progresso, ma anche quale positiva indicazione tanto della intrinsecità del tempo all'essere dell'ontologia (*si nemo a me quaerat scio*) quanto alla estrinsecità del tempo all'essere dell'ontologia (*si quaerenti esplicare velim, nescio*). Di qui il compito che la Stein sembra volersi assumere di riannodare i fili che connettono essere ed esistenza, essere finito e Essere eterno.

3.2. *Le Lezioni sulla coscienza interna del tempo: storia di una pubblicazione*

Di conseguenza, le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* si configurano come il comune denominatore delle riflessioni steiniana e heideggeriana intorno alla temporalità, o comunque come un ideale punto di convergenza dei due, a partire dal quale si dischiudono due strade completamente opposte nei loro esiti, come abbiamo avuto modo di verificare fino a questo momento. Certo è che l'iniziativa per la risistemazione degli appunti del maestro inerenti le lezioni sul tempo e la loro elaborazione in vista di una possibile pubblicazione venne originariamente dalla Stein più che da Husserl, che si limitò ad autorizzarla in questo compito, come testimoniato dal carteggio intercorso in quegli stessi anni con Roman Ingarden⁶⁶. In una lettera del 18 gennaio 1917 parla di un "proseguimento della elaborazione alla quale mi sono autorizzata da me, senza incontrare opposizione alcuna"⁶⁷. Ella, infatti, aveva colto l'importanza che l'argomento del tempo rivestiva nella riflessione del maestro "per la dottrina della costituzione e per una discussione con Bergson e altri [...] per esempio, con Natorp"⁶⁸ a tal punto da essere disposta a proseguire nel lavoro autonomamente. Il 3 febbraio 1917 scrive che la sua opera intende essere solo "la base per il lavoro del maestro"; "soltanto nel caso peggiore, e cioè che questi non arrivi affatto al rifacimento", la sua intenzione sarebbe di "occuparsene lei stessa": "Naturalmente questo lavoro mi impegnerebbe allora per anni"⁶⁹. Nonostante, però, l'impegno profuso dalla Stein, nello svolgimento di questo oneroso lavoro di risistemazione di un materiale per lo più allo stato grezzo, quale era quello a lei

it. a cura di Giuseppe Grampa, *Tempo e racconto*, Jaca book, Milano 1986-1988; e da J.-L. MARION nell'ultimo *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustine*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.

⁶⁵ Cfr. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 73 e ss.

⁶⁶ INGARDEN, *Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks)* in «Philosophy and Phenomenological Research», XXIII (1962), pp.155-175.

⁶⁷ *Ivi*, p. 163.

⁶⁸ *Ivi*, p. 171 e ss.

⁶⁹ *Ivi*, p. 164.

consegnato da Husserl, il maestro sembra dedicarvi scarsa attenzione, o quantomeno non rispondente alle attese della Stein. Il 1918 segna la fine dell'assistentato della Stein presso Husserl:

quando il Maestro recentemente, mi ha gratificato con una sfilza di istruzioni per il trattamento dei suoi manoscritti... gli ho detto chiaro e tondo che il riordinamento 1) è impossibile in linea di principio, 2) se lo fosse sarebbe realizzabile solo da lui stesso e per proprio uso, 3) io, in particolare non sono adatta all'uopo e potrei resistere ad occuparmene solo a patto di lavorare anche un po' per conto mio. Sono curiosa di vedere che cosa risponderà. Gli ho offerto di restare ancora a Friburgo e aiutarlo nella redazione dello «Jarbuch», ecc., ma non come sua assistente in attività di cui non mi è chiaro il senso. In sostanza è l'idea di stare a disposizione di qualcuno che non posso sopportare. Posso mettermi al servizio di una CAUSA e posso fare per amore qualunque piacere a una persona, ma stare al servizio di una persona, in breve: ubbidire, questo non posso farlo. E se Husserl non si riabituava a trattarmi come una che collabora alla causa secondo quello che è sempre stato il mio modo di concepire il nostro rapporto e *in teoria* anche il suo – ebbene allora dovremo dividerci. Mi spiacerrebbe, perché credo che allora resterebbero ben poche speranze di un qualche contatto tra lui e la gioventù⁷⁰.

Il materiale prodotto dalla Stein sulla base dei manoscritti originali del maestro vide la pubblicazione solo nel 1928, ma a cura e con la revisione di Heidegger, a cui Husserl aveva voluto affidare il compito. Rudolf Boehm, nell'*Introduzione* riportata nell'edizione italiana delle *Lezioni husserliane sul tempo*, riferisce che Heidegger accettò la proposta avanzata da Husserl “di occuparsi delle sue ricerche sulla «Fenomenologia della coscienza interna del tempo» risalenti agli anni di Gottinga ed elaborate in vista della pubblicazione da E. Stein [...] con l'intesa che se ne sarebbe occupato dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* e che non si sarebbe assunto il peso di una revisione del manoscritto di Husserl”. “Del resto Husserl non gli consegnò i suoi manoscritti stenografici (ossia «il manoscritto messo a disposizione della sig. na Stein») ma l'elaborazione manoscritta fattane da E. Stein nel 1917; e Heidegger si limitò ad un'accurata rilettura del manoscritto di quest'ultima e a piccolissimi interventi nel testo”⁷¹.

3.3. *Il confronto con Heidegger*

Non a caso Heidegger costituisce il termine di confronto privilegiato della Stein, sulla tematica della temporalità, e della concezione della metafisica in generale, come si evince dal testo di una delle due *Appendici a Essere finito e Essere eterno*, intitolata, appunto, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in cui la Stein prende in considerazione l'opera più famosa, *Sein und Zeit*, insieme ad altri testi quali *Kant e il problema della metafisica*, e alcune opere successive, *Dell'essenza del fondamento* e *Che cos'è metafisica?*

⁷⁰ Ivi, p. 174.

⁷¹ R. BOEHM, *Introduzione*, in HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., pp. 21-22.

3.3.1. Per una riapertura della questione metafisica

Ciò che è giunto ad essere posto in questione con Heidegger è il rapporto tra essere e tempo. Anche grazie alla filosofia esistenziale di Heidegger, il tempo si è rivelato, infatti, come problema centrale nella comprensione dell'essere. Se, dunque, da una parte la Stein sembra concordare con l'individuazione effettuata da Heidegger del nodo teoretico che la filosofia contemporanea si trova davanti, dall'altro, ella non concorda né con la metodologia della trattazione heideggeriana, né con le sue conclusioni. Più in particolare: mentre Heidegger con la critica portata alla metafisica classica, ha chiuso le porte a tale disciplina forse ancor più fortemente di quanto avesse fatto Kant, la Stein considera, invece, tuttora aperta la via metafisica, che, anzi, a suo parere, è indispensabile, percorrere, se si vuole venire a capo dell'intreccio di essere e tempo. Uno spostamento dal piano fenomenologico a quello metafisico, che, tuttavia, anziché eliminare il precedente lo ricomprende integrandolo, tramite anche i contributi della mistica, soprattutto in relazione alla migliore chiarificazione delle problematiche legate all'interiorità, e, in ultima analisi, alla soggettività.

Nel II capitolo di *Essere finito e Essere eterno*, infatti, intitolato *Atto e potenza come modi dell'essere*, dopo aver esposto sinteticamente il contenuto del *De ente et essentia*⁷² di Tommaso, al II paragrafo, *Il dato di fatto del proprio essere punto di partenza dell'indagine sulla questione dell'essere* (EES 72), mentre sta parlando ancora dell'angelologia tommasiana, passa ad affrontare questioni filosofiche di maggiore attinenza con la modernità, il *cogito ergo sum* di cartesiana memoria. Lo fa, però, richiamando le riflessioni agostiniane del trattato *Sulla Trinità*:

Per chi non conosce il pensiero medievale possono sembrare irraggiungibilmente remoti gli argomenti cui san Tommaso si riferisce nella sua indagine intorno all'essere: Dio e gli angeli – che cosa conosciamo di essi e da dove ci viene tale conoscenza?

«...Cherubini e i Serafini...essi sono assenti e sono per noi oggetto di fede, la quale ci insegna che sono delle potestà celesti». ⁷³Vi è però qualcosa che in un modo interamente diverso ci è vicino, inevitabilmente vicino. Tutte le volte che lo spirito umano nella sua ricerca della verità ha cercato un punto di partenza infallibilmente certo, si è imbattuto in questo qualche cosa inevitabilmente vicino: il dato di fatto *del proprio essere*. «...c'è, fra quelle che ci restano, una conoscenza ugualmente certa di quella che abbiamo di vivere? (...) perché questo non si vede con l'occhio della carne. È come una scienza interna che noi sappiamo di vivere, cosicché un filosofo dell'Accademia non può neppure obiettare: "Forse tu dormi senza saperlo, e quello che tu vedi lo vedi in sogno". (...) Ma colui che, con scienza certa, sa di vivere non dice: "So di essere sveglio", ma "so di vivere", dunque che dorma o che sia sveglio, vive» ⁷⁴.

⁷² Il testo usato dalla Stein è l'edizione critica di ROLAND-GOSSELIN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquino. Eine literarische Untersuchung und Einführung*, München 1931.

⁷³ AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 9, p. 413; tr. it. di G. Beschin, in *Opere di sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1973.

⁷⁴ AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 12, cit., p.657. L'Autrice cita con piccole variazioni dalla traduzione tedesca di P. E. Przywara, *Augustinus*, Leipzig 1934, p.120.

È, infatti, Agostino, nel *De Trinitate*, precisamente nel passo che viene riportato dalla Stein, ad attribuire lo statuto di conoscenza ineguagliabilmente certa alla consapevolezza che noi abbiamo di vivere. È tale consapevolezza a confluire nel *cogito ergo sum* cartesiano. Prosegue la Stein:

Quando Cartesio nelle sue *Meditationes de prima philosophia*, tentò di costruire di nuovo la filosofia come scienza sulla quale ci si può basare come un fondamento indubitabilmente sicuro, ricorse al famoso *dubbio universale*. Eliminò tutto ciò di cui si può dubitare, in quanto soggetto ad inganno. Gli rimase, residuo incancellabile, *il dato di fatto del dubitare* e, inteso in modo generale, del *pensare* stesso, e nel pensiero, dell'*essere: cogito, sum*. In modo analogo ha cercato di procedere Edmund Husserl, il quale, nel suo sforzo di fondare il metodo fenomenologico, esige la *sospensione del giudizio* (*ἐποχή*) di fronte a tutto ciò che noi, nell'«atteggiamento naturale», come uomini che vivono nel mondo della propria esperienza, accettiamo semplicemente fiduciosi senza indagare quindi di fronte all'esistenza dell'intero *mondo naturale* e di fronte alla validità della *scienza costituita*⁷⁵. Rimane come campo di ricerca la *coscienza*, intesa come *vita dell'io*: posso lasciare indeciso se la cosa che io percepisco con i sensi esista o non esista realmente, ma non posso cancellarla dalla *percezione* in quanto tale; posso dubitare che le conseguenze che io traggio siano esatte, ma il pensiero argomentante o deducendo è un dato di fatto indubitabile; e così è per ogni mio desiderio, per ogni mio atto di volontà, per i miei sogni, per le mie speranze, per le mie gioie e i miei dolori, in breve per tutto ciò in cui *io vivo e sono*, ciò che si dona come l'essere dell'io cosciente di se stesso (EES 72-73).

È, dunque, possibile, ed è proprio quanto fa la Stein, stabilire un parallelo tra l'«io vivo» di Agostino, l'«io penso cartesiano», e la coscienza (*Bewusstsein*) husserliana, caratterizzate dal ruolo fondativo, rispetto alla conoscenza umana, che ad essi è stato assegnato. Ciò non significa, tuttavia, riconoscervi una priorità in senso cronologico, ovvero temporale - in quanto, in tal senso, l'atteggiamento conoscitivo dell'uomo è naturalmente e più originariamente rivolto verso il mondo esterno, piuttosto che verso se stesso e il proprio interno, cosicché Agostino può affermare, similmente all'antico oracolo delfico, «*redi te ispum, rientra in te stesso*» - , e nemmeno logico, quasi che si trattasse di un principio, ma piuttosto nel senso della vicinanza, come «punto di partenza al di là del quale non si può andare», come «certezza non riflessa» (cfr. EES 73).

Una volta assunto, insieme ad Agostino, a Cartesio e a Husserl dopo di lui, che la conoscenza più originaria è la consapevolezza che noi abbiamo del nostro proprio essere, la Stein si pone una triplice domanda: che cos'è tale *essere* di cui siamo consapevoli? Che cos'è quell'*io* consapevole del proprio essere? E in cosa consiste propriamente tale *atto di presa di coscienza*?

Non appena rivolgo lo sguardo al mio proprio essere, esso appare duplicemente connotato dall'essere e dal non-essere, nel senso che il mio essere sfugge al mio sguardo, essendo diverso ad ogni istante. È un essere che fluisce dal passato nel presente verso il futuro, cosicché ciò che era non è più, ciò che è non sarà, ciò che sarà non è ancora. Un discorso intorno all'essere, in questo caso umano, non può prescindere *prima facie* da un discorso sulla temporalità, in quanto esso ne è

⁷⁵Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, pp. 48ss., e *Méditations Cartésiennes*, Paris 1931, pp. 16ss.

connotato fin dalla nascita, sebbene risulti già sufficientemente problematico, dalle osservazioni fatte da Agostino stesso in materia, all'interno del citato *XI Libro delle Confessiones*, stabilire se sia possibile pensare il tempo separatamente dall'essere umano, e, in particolare, dall'interiorità dell'essere umano, quasi che avesse uno statuto d'essere da essa indipendente, o se il suo essere stesso, connotando la finitezza dell'essere umano, non sia fondato su tale essere:

È in te, spirito mio, che misuro il tempo. Non strepitare contro di me: è così; non strepitare contro di te per colpa delle tue impressioni, che ti turbano. È in te, lo ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro, allorché misuro il tempo. E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro⁷⁶.

La risposta che Agostino sembra dare in conclusione propende decisamente per la seconda opzione.

La Stein prosegue l'analisi, tra il fenomenologico e il metafisico, dell'essere umano, che le si è appena presentato come essere temporale costantemente in bilico tra *tre apparenti temporalità*, *passato, presente e futuro*, notando come, accanto a questo *flusso dinamico dell'essere* - che diviene nel tempo, passando da essere a non-essere, e destinato, a prima vista, a togliere stabilità all'essere dell'uomo, sottraendolo ad ogni possibile definizione, o meglio, illuminazione circa la sua consistenza - , sia possibile rintracciare un *nucleo di eternità*, di cui parla anche in alcune sue opere precedenti, che, nella fase finale dell'opera, si delineerà come il *centro immutabile* per via naturale dell'essere umano, sede della sua propria *identità* e individualità, accessibile solo a Dio.

Al punto in cui ci troviamo della trattazione di *Essere finito e Essere eterno*, la Stein parla più precisamente dell'“*idea del puro essere* che non ha in sé nulla del non-essere, in cui non si dà alcun «non più», né alcun «non ancora», che non è temporale, ma *eterno*” (EES 74). Puro essere che si rivela a noi nella scissione dell'essere temporale. A partire da tale affermazione, sembrerebbe, pertanto, che la prima distinzione fondamentale tra essere temporalmente finito e essere eterno, consista nella stabilità e immutabilità di quest'ultimo rispetto al primo, ma, nello stesso tempo, anche nella relativa partecipazione all'eternità del secondo da parte del primo. Come accade, dunque, che nel fluire dell'essere temporale possa manifestarsi in senso analogico qualcosa dell'essere eterno?

L'essere attuale, nell'attimo in cui esiste, è un qualche cosa del tipo dell'essere *simpliciter*, cioè dell'essere pieno, che non conosce mutazione temporale. Ma poiché lo è solo per un attimo, neppure in quest'attimo è l'essere pieno; la sua caducità si cela già nell'essere momentaneo; esso è solo un *analogon* dell'essere eterno, che è immutabile e pertanto in ogni istante essere pieno. Ciò vuol dire che l'essere attuale è una *copia* che ha somiglianza con l'archetipo, ma che in maggior grado ha non-somiglianza rispetto ad esso (EES 74).

⁷⁶ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 36; tr. it. a cura di C. Carena, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 2003, p. 297.

Tale risposta non sembra, anche in questo caso, discostarsi troppo dalla riflessione agostiniana sul rapporto tra tempo e eternità, e sull'eterno presente di Dio:

Quanti parlano così non ti comprendono ancora, o sapienza di Dio, luce delle menti: Non comprendono ancora come nasce da te ciò che nasce da te e in te. Vorrebbero conoscere l'eterno, ma la loro mente volteggia ancora vanamente nel flusso del passato e del futuro. Chi la tratterrà e la fisserà, affinché stabile per un poco lo splendore dell'eternità sempre stabile, la confronti con il tempo mai stabile, e veda come non si possa istituire un confronto, come il tempo dura per il passaggio di molte brevi durate, che non possono svolgersi simultaneamente, mentre nell'eternità nulla passa, ma tutto è presente, a differenza del tempo, mai tutto presente; come il passato sia sempre sospinto dal futuro, e il futuro segua sempre al passato, e passato e futuro nascano e fluiscano sempre da Colui che è l'eterno presente? Chi tratterrà la mente dell'uomo, affinché si stabilisca e veda come l'eternità stabile, non futura né presente, determini futuro e presente? Sarebbe la mia mano capace di tanto, o la mano della mia bocca produrrebbe con parole un effetto così grande?⁷⁷

3.3.2. La concezione dell'essere umano nella filosofia esistenziale di Martin Heidegger

È sul riguadagnato piano della metafisica che si gioca il confronto con Heidegger, sebbene quest'ultimo non abbia mai risposto alle obiezioni a lui rivolte dalla Stein. Ed è sul piano della relazione tra temporalità ed essere che si gioca la fecondità della loro rispettiva speculazione metafisica. Non è un caso, infatti, che la Stein abbia deciso di collocare tale confronto a chiusura di *Essere finito e Essere eterno*, come *Appendice*. Tuttavia, una prima critica costruttiva alla filosofia esistenziale di Martin Heidegger è rintracciabile già nelle prime pagine de *La struttura della persona umana*, in cui la Stein si riferisce alle analisi condotte da Heidegger come alla "metafisica dei giorni nostri":

Heidegger non ha costruito una teoria pedagogica e non può essere nostro compito verificare quanto la sua metafisica sia attiva nella sua prassi pedagogica o quanto in essa prevalga una salutare incoerenza. Dobbiamo solo valutare quali conseguenze pedagogiche si trovino sul solco di questa idea di essere umano. Se quest'ultimo è chiamato al vero essere (ci si deve comunque domandare che senso possa avere una tale chiamata ad una esistenza che viene dal nulla e va verso il nulla) l'educatore avrà il compito di farsi difensore di questa chiamata presso i giovani e di distruggere le forme di vita illusorie e gli idoli. Ma chi si darà a questa triste opera e chi potrebbe esserne responsabile? Si potrebbe essere certi che un altro Esserci saprebbe crescere avendo davanti agli occhi il nulla e che non fosse costretto a rifugiarsi nel mondo o addirittura a fuggire dall'Esserci verso il nulla? (DAP 44).

L'*Appendice* in questione si sviluppa in due parti, la prima delle quali è dedicata dalla Stein alla sintesi del contenuto di *Essere e Tempo* - di cui offre uno schema chiaro e preciso, e che viene esposto in maniera scorrevole e, soprattutto, senza alcun tono polemico - ; la seconda parte del saggio, invece, contiene l'analisi critica da parte della Stein del pensiero heideggeriano, che ella

⁷⁷ AGOSTINO, *Le confessioni*, cit., p. 283. Qui Agostino si inserisce nella polemica dei manichei e dei neoplatonici, che facevano dell'universo esistente nel suo insieme esistente dall'eternità e per l'eternità, senza inizio e senza fine.

riassume in tre punti fondamentali: il significato dell'Esserci; la fedeltà, o coerenza, dei risultati dell'analisi heideggeriana con le sue premesse; e la sua validità in vista della comprensione del senso dell'essere.

Per quanto concerne la prima questione, il termine *Esserci* è usato da Heidegger “per cose diverse che si coappartengono intimamente, per cui l’una non può stare senza l’altra, ma che non sono la stessa cosa” (MHE 179). Egli, infatti, per Esserci intende sia l’uomo (indicato spesso con *chi* o con *Sé*) sia *l’essere umano*, cioè l’essere dell’uomo, vale a dire quello che egli indica prevalentemente come *l’essere dell’Esserci*, ovvero *l’essere-nel-mondo*. In questo senso esso non designa *l’essere in quanto tale* della metafisica tradizionale, ma semplicemente un particolare modo di essere, cioè un *ente*, che si contrappone ad altri modi di essere, quali, ad esempio, *l’essere semplicemente presente*, *l’essere utilizzabile*, e altri ancora, cui, però, Heidegger, secondo la Stein, accenna in maniera soltanto superficiale e senza il necessario approfondimento. Questo particolare modo di essere, nella sua differenza dagli altri modi di essere, è chiamato *esistenza (Dasein)*. In definitiva, *l’esistenza*, in Heidegger, si costituisce come *l’essenza* dell’uomo. È a partire da tale coincidenza che la Stein muove la sua prima critica, sostenendo che Heidegger ricorre ad una categoria che nella tradizione della *philosophia perennis* era attribuita esclusivamente a Dio, il quale, invece, non viene preso da Heidegger nella dovuta, se non addirittura in alcuna, considerazione. Così facendo, rivendicando, cioè, per l’uomo ciò che prima era riservato solo a Dio, Heidegger fa dell’uomo, ritenuto “come un essere eccezionale al di sopra di tutti gli altri” (MHE 178), un piccolo Dio. L’Esserci, infatti, in quanto essere dell’uomo, rimane ente, senza, però, che l’ente, come “ciò che è”, possa essere contrapposto all’essere. È compito, dunque, dell’uomo, ovvero di un ente, chiarire il senso dell’essere, cosa che prima apparteneva a Dio.

Tale rilievo da parte della Stein non deve stupire se consideriamo l’ampiezza di significato che la categoria di esistenza ha avuto nei secoli, lungo il corso della storia della filosofia. Come fa notare, infatti, Michele D’Ambra nel suo contributo *Edith Stein. Una fenomenologia dell’esistenza?*⁷⁸, nel pensiero medievale l’esistenza stava ad indicare l’essere reale di un ente, il suo divenire concreto, mediante l’attuazione della sua forma o essenza specifica. E l’esistenza di Dio, assoluta, in quanto non dipendente nell’essere da qualche altra realtà, era considerata all’origine e fondamento dell’esistenza di ogni altro essere, che risultava, quindi, legato indissolubilmente all’Essere primo. Il

⁷⁸ M. D’AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell’esistenza?*, in A. ALES BELLO, F. ALFIERI, M. SHAHID (a cura di), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, pp. 439-478.

termine “esistenza”, infatti, deriva dal latino “*ex-sistere*”, ovvero “provenire da”. Non solo, dall’esistenza divina dipendeva la *consistenza* stessa delle cose create.

Dunque, per i medievali l’esistenza della realtà era considerata un dato di fatto. Al contrario, in età moderna ciò che viene messo in discussione è proprio l’aprobematicità del dato di fatto di tale esistenza. La causa di tale scetticismo va rintracciata in una sfiducia nelle capacità conoscitive dell’uomo, e quindi della sua ragione. L’unica conoscenza certa rimane quella relativa all’esistenza del soggetto conoscente, basata sull’evidenza, che finisce, così con il sostituirsi all’Essere di Dio, assumendo un ruolo centrale nell’indagine filosofica, ruolo che riveste pure all’interno della scuola fenomenologica, con tematiche affini a quelle dell’età moderna.

Sotto tale prospettiva la categoria dell’esistenza finisce con l’attestare non più la dipendenza della realtà da un essere superiore che ne è la fonte e il supporto costante, ma il semplice “essere presente alla consapevolezza di se stesso, di un soggetto conoscente”⁷⁹, mentre Dio funge da garante della verità delle cose, che non potrebbe essere colta altrimenti dalla ragione.

Il pensiero contemporaneo ha, infine, legato sempre di più l’esistenza alla vita di un soggetto, ovvero quell’“ente che di essa può avere consapevolezza”, e alle “modalità attraverso le quali si realizza l’essere della persona”⁸⁰.

È a partire da quest’ultimo senso, in quanto, forse, il più vicino alla sensibilità della stessa Stein, che D’Ambra traccia la fenomenologia dell’esistenza che scaturisce dalle sue opere.

Nel fare questo muove dall’analisi preliminare dell’essere umano, dal momento che quest’ultimo si presenta come un microcosmo, che racchiude in sé tutte le componenti della realtà. L’essere umano è costituito, infatti, da un corpo materiale, un corpo vivente, un’anima e uno spirito. Sebbene risulti alquanto artificioso considerare l’essere umano sotto il profilo del corpo materiale, manifestandosi egli sempre vivo, ed “è proprio dell’essere vivo il potersi muovere da sé” (DAP 67), “l’essere umano nella sua costituzione corporea, è una *cosa materiale* come le altre, sottoposta alle stesse leggi, inserito nell’ambito della natura materiale” (DAP 67). In quanto vivente, invece, l’essere umano *sente* ciò che gli accade intorno:

Il corpo vivente (*Leib*), in quanto tale, è caratterizzato e distinto dal corpo (*Körper*) puramente materiale di cui è costituito, dal fatto che tutti i suoi stati e tutto ciò che gli accade è sentito o può essere sentito. Tutto ciò che è corporeo-vivente (*leibliche*) ha una parte interna; dove c’è il corporeo vivente c’è anche una vita interiore. Il corpo vivente non è semplicemente un corpo che percepisce, ma in quanto corpo vivente appartiene necessariamente ad un soggetto che, attraverso di esso, sente, di cui

⁷⁹ *Ivi*, p. 441.

⁸⁰ *Ivi*, p. 443.

rappresenta la forma esteriore e che grazie ad esso, è posto nel mondo esteriore ed è capace di dargli forma; appartiene ad un soggetto che sente i suoi stati⁸¹.

Tale modalità del sentire, propria del vivente, assume una particolare vividezza nel caso dell'essere umano, grazie al contributo dello spirito che “ci pone da subito in una relazione con l'altro essere spirituale, nella quale possiamo giungere ad una conoscenza reciproca”⁸².

Quando parliamo di realizzazione dell'essere personale, dobbiamo pertanto tener presenti tutte queste componenti, che costituiscono la struttura complessa dell'essere umano.

La Stein ritiene, invece, che Heidegger non sia riuscito nemmeno a precisare e a delineare la struttura di questo ente che è l'uomo nelle sue linee essenziali.

Egli, infatti, da una parte rifiuta la definizione tradizionale dell'essenza dell'uomo, secondo lui determinata dogmaticamente, come “composto da due sostanze, una spirituale ed una corporea” (MHE 178), in quanto in evidente contrasto con la sua precedente affermazione della coincidenza tra essenza ed esistenza nell'uomo; dall'altra, però, spende pochissime parole per il *corpo* e non attribuisce alcun significato chiaro al termine *anima*.

Accantonando, inoltre, le due nozioni di anima e di corpo, Heidegger elimina anche il *che cosa* (*Was*) dall'ente come “qualcosa che è”, e lascia solo il *qualcosa* (*Etwas*), a cui fa corrispondere il *chi* o il *Sé*.

La sua antropologia filosofica, perciò, agli occhi della Stein, risulta insufficiente e riduttiva ad un solo aspetto dell'essere umano. Difatti, come fa notare l'Ales Bello :

Mentre per E. Stein l'essere umano esiste con una sua struttura essenziale complessa, per Heidegger l'essenza si appiattisce tutta sull'esistenza. Allora quando si tratta di descrivere tale essenza sorgono le difficoltà in cui rimane impigliata l'analisi di Heidegger⁸³.

Per questa ragione Heidegger, in particolar modo per quanto concerne la struttura essenziale dell'essere umano, ovvero l'aspetto più prettamente antropologico dell'indagine ontologica, non fa alcun riferimento alle due categorie di *Io* o di *Persona*, molto care alla Stein, che ne fa, insieme con gli altri fenomenologi, l'oggetto privilegiato delle sue riflessioni, rifiutando pregiudizialmente di interrogarsi sul possibile significato di questi due termini, e precludendosi, così, l'opportunità di

⁸¹ STEIN, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (1932?); tr. it. a cura di M. D'Ambra, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in STEIN, *Natura persona mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 87- 88. D'ora in poi al posto del titolo useremo la sigla DSP con accanto il numero di pagine della traduzione italiana.

⁸² D'AMBRA, *Edith Stein. Una fenomenologia dell'esistenza?*, cit., p. 446.

⁸³ ALES BELLO, *Introduzione*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., p. 45.

una maggiore e reale chiarificazione del senso dell'essere. Possiamo, però, affermare che probabilmente l'*essere persona* dell'uomo è ciò che Heidegger vuole riprodurre con il Sé.

Su questo punto la posizione di Heidegger si discosta anche da quella di Husserl, come sottolinea sempre l'Ales Bello:

Attraverso l'analisi dell'Io puro, secondo Husserl, è possibile mettere in evidenza le strutture del soggetto stesso, al contrario Heidegger è interessato alla sua vita, alla sua esistenza, al suo posto nel mondo e isola allora nella sua opera *Sein und Zeit (Essere e tempo)* il tema del *Dasein*, l'*Esserci*, che non corrisponde propriamente a quel concetto di essere umano, come era stato inteso tradizionalmente dal punto di vista della filosofia e della storia o proposto, più recentemente, dalle scienze umane, ma è colto solo per quell'aspetto per cui è gettato nell'esistenza e nella temporalità⁸⁴.

E, proprio qui, risiede il vizio di fondo dell'impostazione di Heidegger, di cui risentono tutte le sue successive argomentazioni, e a cui la Stein fa continuamente riferimento, come alla radice di tutti i suoi errori.

Per quanto riguarda, invece, la seconda questione, se, cioè, l'analisi dell'Esserci sia fedele all'intento iniziale di *comprendere* e fondare il senso dell'essere, la Stein ne prende in considerazione alcuni momenti-chiave, così come vengono sviluppati da Heidegger: la *situazione affettiva*, la *gettatezza* e la *cura*.

A proposito della *situazione affettiva*, è chiaro che questa risenta della suddetta insufficienza antropologica, che, come abbiamo visto, non tiene conto della complessità dell'essere umano come corporeità e spiritualità. La sua analisi risulta, pertanto, anche in questo caso incompleta, dal momento che, afferma la Stein:

La situazione affettiva mi sembra molto importante per cercare di capire ciò che appartiene all'essere fisico e all'essere psichico e come questi due aspetti siano connessi, ma d'altra parte non può essere chiarito secondo il suo senso pieno se non si mostra nel suo sviluppo come essere psico-fisico (MHE 180).

Ciò che, inoltre, ci preme maggiormente sottolineare, ai fini della nostra indagine, in riferimento al rapporto tra la Stein e Heidegger, è il tema dell'*angoscia* che si manifesta nella situazione affettiva. Essa, per Heidegger, si fonda *primariamente* nell'*essere stato*, e appartiene al passato, in quanto *esser-gettato*, rispetto al quale l'Esserci si pone dinanzi alla sua *ripetibilità* (*Wiederholbarkeit*). Per la Stein, invece, l'angoscia connota lo stato emotivo a partire dal quale l'essere umano riconosce la propria condizione di *dipendenza*. A tale proposito, afferma Annalisa Margarino:

⁸⁴ *Ivi*, p. 29.

Tale situazione emotiva, che per la Stein nasce dal senso di fugacità, inconsistenza e labilità del proprio essere, pone l'Io di fronte al nulla: il manifestarsi del *nulla* significa al tempo stesso per l'Io, secondo la Stein, riconoscere il proprio legame con l'*Essere eterno*. L'Io è un essere che, prima di ogni riflessione retrospettiva, prova *angoscia* di fronte alla propria inconsistenza e, sperimentando tale stato d'animo, scopre e recupera la propria relazione originaria con l'Essere eterno⁸⁵.

Abbiamo una conferma di questa interpretazione dalle parole della stessa Stein:

L'inconsistenza e la labilità del proprio essere diventa chiara all'Io quando se ne appropria con il pensiero e cerca di giungerne al fondamento. Egli l'attinge, prima di ogni riflessione retrospettiva e di ogni analisi della propria vita, attraverso l'angoscia, che accompagna nella vita l'uomo non redento sotto vesti diverse (come paura di questo o di quello), ma in ultima istanza come angoscia di fronte al proprio non-essere, e lo "porta davanti al nulla" (EES 94).

In definitiva, per la Stein, la questione della situazione affettiva, pur avendo il pregio di condurre la riflessione a chiarimenti autentici sull'essere umano, in particolar modo laddove l'individuazione della costituzione fondamentale si articola nei due modi differenti dell'*essere quotidiano* e dell'*essere autentico*, si ferma in modo sorprendente di fronte a dei "rimandi che si impongono all'attenzione in modo addirittura imperioso attraverso ciò che si era già posto in evidenza" (MHE 180).

Ciò è quanto accade, ad esempio, per la categoria della *gettatezza*, propria dell'Esserci dell'essere umano, o del *degradamento* del singolo, che in linea di principio, come abbiamo avuto modo di vedere anche dalle sue argomentazioni sopra riportate, viene accettata dalla Stein. Essa, infatti, esprime in maniera eccellente quella che è una convinzione della stessa Stein, cioè che "l'uomo si trova nell'Esserci senza sapere come vi è arrivato, che egli non è da sé né per sé e non può aspettare dal proprio essere alcun chiarimento sulla sua origine" (EES 94). Proprio perché, però, non si può porre la questione sull'origine a partire dal mondo, secondo la Stein, essa "richiede un essere in sé fondato, che sia essere di questo essere umano, in sé senza fondamento, che deve essere fondato, *qualcuno* che getti il *gettato*" (MHE 181), insomma. La Stein nella sua personale riflessione ontologica, precisamente in *Essere finito e Essere eterno*, individua questo *qualcuno* nell'*Essere eterno*. Afferma, infatti, la Stein:

Non è pensabile un ricevere l'essere indipendentemente dall'Essere eterno, perché nulla al di fuori di esso possiede veramente l'essere. Ogni finito è qualcosa di posto e conservato nell'essere e per questo è incapace di darsi o conservarsi l'essere da se stesso (EES 92).

E ancora:

⁸⁵ A. MARGARINO, *In statu viae. Fenomenologia religiosa in Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma 2002, pp. 104-105.

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 (EES 97).

Un ulteriore errore di Heidegger, per la Stein, che fa sì che il suo impianto filosofico risulti incompiuto, sta nell'aver trascurato completamente la domanda intorno all'inizio e alla fine dell'Esserci. Sintetizza, infatti, l'Ales Bello:

Heidegger usa termini come “degradamento” del singolo o “gettatezza” dell'Esserci in modo assoluto, senza domandarsi rispetto a quale situazione positiva si possa parlare di degradazione o di caduta, né chiedersi da dove viene chi è gettato. È come se egli isolasse un momento, un tratto di un percorso di cui non si può ignorare tutta la estensione se non altro come esigenza di conoscere l'inizio e la fine⁸⁶.

In realtà Heidegger risponde a modo suo a questa domanda, ponendo e delimitando l'Esserci tra due nulla, quello che precede la vita, e quello verso cui va nella morte. Anche in questo caso la Stein non può fare a meno di notare come la risposta risulti insoddisfacente, perché da un lato Heidegger non analizza a fondo il tema della morte che è egli stesso a porre continuamente in primo piano come la dimensione fondamentale e maggiormente condizionante dell'Esserci, il quale, pertanto, si viene a configurare come un *essere-per-la-morte*; dall'altra, egli non prende in alcuna considerazione la domanda sul destino dell'anima, cosa questa, peraltro, impossibile, visto che egli ha già provveduto ad estromettere questa categoria dall'ambito dell'Esserci, negandogli, così, ogni validità nel campo della metafisica.

La Stein, inoltre, fa notare come, se è vero, da un lato, che ciascuno di noi deve sperimentare di persona la propria morte, è vero anche che prima di tale avvenimento, che costituisce la possibilità che nega tutte le altre possibilità, noi acquisiamo una certa conoscenza della morte a partire dalla morte altrui. È vedendo gli altri morire che diveniamo in un certo qual modo consapevoli di dover morire.

Da queste considerazioni si evince il valore profondo che la Stein attribuisce all'*intersoggettività* quale fonte di conoscenza, e rispetto alla quale ella deve distanziarsi ancora una volta da Heidegger. Ciò deriva probabilmente anche dalle differenti considerazioni che i due hanno della vita associata. Sebbene Heidegger, infatti, sembri valorizzare l'*esser-con* (*Mit-sein*), proprio dell'esserci quotidiano, per cui la vita umana si rivela “innanzitutto e per lo più” (MHE 181) *vivere-con gli altri*, quanto espone riguardo al *Si della chiacchiera* denota “un certo disprezzo per gli altri”⁸⁷. Sullo sfondo delle obiezioni che la Stein muove, a tal proposito, ad Heidegger, troviamo due suoi importanti saggi che ella ha dedicato proprio all'analisi della vita associata, i *Contributi per una*

⁸⁶ ALES BELLO, *Introduzione*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., p. 46.

⁸⁷ *Ivi*, p. 45.

fondazione filosofica delle scienze dello spirito e *Una ricerca sullo Stato*⁸⁸, in cui appare chiaramente come per l'Autrice la vita associata non sia da ritenere sempre e soltanto anonima e negativa, per cui il singolo per ritrovare se stesso sia costretto a fuggire da essa. La comunità, anzi, è necessaria come luogo della perpetuazione di valori tradizionali, che non sono sempre da disprezzare. Si tratta, piuttosto, di saper giudicare la validità di ciò che viene fornito dalla vita associata: se esso si rivela negativo è necessaria la fuga da parte del singolo, ma non si può sostenere che debba essere sempre così.

Ritornando alla questione dell'esperienza della morte, la Stein prosegue, asserendo che, se da un lato è vero che ciascuno di noi è consapevole di dover morire, dall'altro, però, ella nota, nella vita sana e naturale c'è una sicurezza di esistere molto forte. Come afferma, infatti, la Margarino, pur rimanendo l'essere *finito* come essere che implica un *non-essere* -e, quindi, anche per la Stein, "continuamente esposto al *nulla*, in una costante *insicurezza*"⁸⁹-, e pur essendo l'*angoscia* "uno stato emotivo primario, in quanto viene prima di ogni riflessione e analisi della propria vita, a differenza di come si presenta e si caratterizza, invece, nel pensiero di Heidegger", quest'ultima, tuttavia, "non è un sentimento fondamentale e predominante della vita umana"⁹⁰, bensì, afferma la Stein:

lo diviene in casi che chiamiamo morbosi, ma normalmente ci comportiamo con grande sicurezza, come se il nostro essere ci appartenesse per possesso stabile (DAP 95).

Per la Stein, dunque, la vita umana oscilla tra *sicurezza*, dovuta ad una visione superficiale del proprio esistere, "che a causa di un tempo «che dura» ci mostra illusoriamente un «essere stabile e duraturo» e ci preclude, attraverso la «cura» per la vita, di scorgerne la nullità" (DAP 95), e *insicurezza*. Ma è proprio questa *insicurezza* che Edith Stein non identifica totalmente con la situazione emotiva dell'*angoscia*, la quale "porta l'anima lontano da sé" (DSP 70), a consentire all'*essere finito* di riconoscere, insieme alla propria finitudine e alla possibilità di trovarsi di fronte al *nulla*, l'Essere eterno e duraturo, da cui ogni ente creato proviene. Dice, infatti, la Stein:

In generale e in senso assoluto non si può parlare della sicurezza dell'essere come di una semplice risultanza di tale illusione o auto-illusione. La disarticolazione retrospettiva del nostro essere, operata col pensiero, mostra quanto poco fondamento di questa sicurezza stia in esso medesimo e come di fatto sia esposto al nulla. In tal modo si dimostra forse che quella certezza dell'essere sia oggettivamente infondata, perciò "irrazionale", e che l'atteggiamento di vita razionale sia una "libertà per la morte..." appassionata, certa di sé e "angosciata"? Per niente affatto. Di fronte all'innegabile

⁸⁸ STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band VII, Halle 1925; tr. it., a cura di A. Ales Bello, *Una ricerca sullo Stato*, Città Nuova, Roma 1993.

⁸⁹ MARGARINO, *In statu viae*, cit., p. 106.

⁹⁰ *Ibidem*.

realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che questa fugacità sono io e d'istante in istante sono conservato nell'essere e che io in questo essere fugace colgo alcunché di duraturo (EES 96).

L'essere umano, per la Stein, quindi, si percepisce sì fugace e temporale, ma al tempo stesso conservato nell'essere. Continua, infatti, la Stein:

So di essere conservato e per questo sono tranquillo e sicuro: non è la sicurezza di un uomo che sta su un terreno solido per virtù propria, ma è la dolce, beata sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole. O sarebbe "ragionevole" il bambino che visse con il timore continuo che la madre lo lasciasse cadere (EES 96)?

È questa, forse, l'immagine, peraltro di ascendenza biblica⁹¹, che più di tutte sintetizza la fenomenologia religiosa steiniana, che consiste, riprendendo un'espressione di Beate Beckmann, nell'"esperienza dell'essere custoditi da Dio"⁹², e nel riconoscere Dio come sostegno della propria vita:

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 (EES 97).

Per la Stein, in sostanza, la *gettatezza* si rivela come *creaturalità* (*Geschöpflichkeit*)⁹³. Questa è la conclusione a cui giunge la Stein, la quale in *Essere finito e essere eterno*, proprio citando Heidegger, riguardo al problema della *Geworfenheit*, afferma:

Giacché la vita è l'essere dell'Io, ciò potrebbe significare che la vita avrebbe l'essere dallo stesso Io. Ma questo non corrisponde evidentemente alle singolari proprietà constatate in questo essere, ossia all'enigmaticità delle sue origini e della sua fine, ai vuoti incolmabili del suo passato, all'impossibilità di chiamare all'essere ciò che gli è proprio (i contenuti) e mantenerlo; e innanzitutto concorda con ciò che l'io stesso è e col modo in cui fa esperienza del proprio essere. Si trova come qualcosa di vivente, di essente al presente; e nello stesso tempo come proveniente da un passato, e proteso nel vivere già un futuro: esso stesso e il suo essere sono ineludibilmente là; esso è gettato nell'esserci. Questo tipo di esistenza però è l'opposto estremo rispetto al dominio e alla comprensione di sé di un essere che è da sé stesso. L'essere dell'Io è un qualcosa che vive da un attimo all'altro attimo. Non può fermarsi, perché scorre inarrestabilmente. Così esso non giunge mai a possedersi veramente. E per questo noi siamo costretti a definire ricevuto l'essere dell'Io, questo presente vivente in continuo

⁹¹ "Io sono tranquillo e sereno come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia" (*Sal 130*), o ancora: "A te si stringe l'anima mia e la forza della tua destra mi sostiene" (*Sal 62*).

⁹² BECKMANN, *Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, cit., p. 327.

⁹³ Sul concetto di *creaturalità* scrive Erich Przywara: "Proprio il carattere di massima creaturalità della creatura (dove la sua «analogia» con Dio sembra essere un contrasto insanabile: opposizione in sé a fronte dell'unità, no a fronte del sì, nulla a fronte dell'è) è il luogo della più profonda sveltezza di Dio (e quindi di un'«analogia con Dio» che non è mero esemplarismo, ma quasi «rivelazione»)», in E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhythmus*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1962; tr. it. a cura di P. Volonté, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, 1995. D'ora in poi al posto del titolo useremo la sigla AE con accanto il numero delle pagine della traduzione italiana.

cambiamento. È posto nell'Esserci e vi è mantenuto istante per istante. In tal modo è possibile parlare di un inizio, di una fine e anche di una frattura del suo essere (EES 90-91).

Scriva Hanna-Barbara Gerl a commento delle riflessioni della Stein:

Così, sebbene sia esistente in senso eminente, l'Io appare nonostante tutto transeunte, in quanto non può mantenere in vita ciò che gli è necessario alla vita: «La sua vita ha bisogno dei contenuti e senza contenuti è vuota, è nulla». L'Io cosciente dipende perciò da una «profondità ultraterrena», che gli assegna o gli rifiuta sia un mondo esterno sia un mondo interiore. La conseguenza filosofica da trarre è che l'essere umano, scrutato fino in fondo, non sussiste da se stesso, non è padrone di sé, né intelligibile a se stesso. Per quanto lo voglia, esso non si possiede mai, è sempre un essere ricevuto⁹⁴.

In riferimento all'*essere per la morte* (*morire, o anticipazione della morte*) è possibile rintracciare un significato nuovo di angoscia, differente dall'angoscia come situazione affettiva, che svela all'uomo il suo *essere per la morte*: si tratta della *decisione*, che egli assume su di sé:

Nella decisione l'angoscia è giunta alla comprensione. L'angoscia in quanto tale non comprende se stessa. Heidegger la intende nello stesso tempo come angoscia *dinanzi* al proprio essere e angoscia *per* il proprio essere [...]. Ciò *davanti* a cui ci si angoscia è il non poter essere che la stessa angoscia attesta: è l'esperienza della nullità del nostro essere. Ciò *per* cui ci si angoscia e, contemporaneamente ciò per cui ne va all'uomo nel suo essere, è l'essere come una *pienezza che si desidera conservare e non si vuole lasciare- di ciò, in tutta l'analisi dell'Esserci di Heidegger, non si parla* (MHE 191).

A Heidegger, secondo la Stein, sembra sfuggire il fatto, che non sarebbe possibile provare angoscia *dinanzi* al non-poter-essere e *per* il proprio poter essere, se l'essere umano non partecipasse ad una “pienezza, di cui gli sfugge continuamente qualcosa e da cui riceve qualcosa: vita e morte allo stesso tempo” (MHE 191). Ciò, forse, è dovuto alla sua generale sopravvalutazione del futuro e svalutazione del presente, che lo porta a trascurare in ogni esperienza il fenomeno fondamentale della *realizzazione*. Nota, infatti, la Stein che, se in generale vale la regola per cui la conoscenza del limite implica la conoscenza del suo superamento, Heidegger, al contrario, pretende di rimanere nella finitezza, non sapendo rendere ragione del modo in cui si raggiunge la finitezza stessa, e non volendo ammettere che può essere così, solo in confronto a ciò che è infinito.

È così che al tema della gettatezza si riallaccia quello della *temporalità dell'Esserci*. A questo proposito la Stein muove ad Heidegger l'accusa di aver presupposto un significato di essere, cioè la convinzione della temporalità dell'essere, appunto, prima di procedere alla sua analisi, anche se concorda con Heidegger nel considerare l'essere finito un essere temporale:

L'essere in questo senso [cioè nel passaggio dall'*ideale o possibile* all'*attuale-reale*] è un “divenire” e tale resta sempre, non diviene mai “essere (in riposo)”. Questo essere ha bisogno del tempo (EES 77).

⁹⁴ H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 170.

Mentre, però, per Heidegger la temporalità si costituisce come la dimensione fondamentale dell'Esserci, senza che nelle sue analisi egli trovi spazio per l'eternità, l'Autrice vede nella temporalità, che connota l'essere finito, *creaturale*, dell'Esserci, ciò, che lo contraddistingue rispetto all'Essere eterno e immutabile di Dio, in cui davvero essere e essenza coincidono, sostenendo che, viceversa, l'essere autentico, di cui siamo capaci nella temporalità non si identifica con il raggiungimento dell'autenticità. Come afferma perfino Nietzsche, infatti, ogni piacere, da intendersi in senso non restrittivo, ma come ogni cosa che ci soddisfa, richiede l'eternità. Leggiamo in *Essere finito e essere eterno*:

Il mio essere è un moto continuo, un fluire, un essere passeggero nel senso più rigoroso, in estrema opposizione con l'essere eterno immutabile-presente [...]. Il divenire non deve essere separato dall'essere, cioè dall'essere in senso proprio, vero, dall'essere nel senso pieno della parola. Non può essere lui stesso l'autentico e vero essere, perché, in conformità al proprio significato, esso è un passaggio verso l'essere. Come tale, tuttavia, esso non può essere determinato come null'altro che con l'essere. Se si volesse negare anche la possibilità di un essere diverso dal divenire, si dovrebbe negare anche la possibilità del divenire stesso e si approderebbe al nulla (EES 82).

La dottrina della temporalità di Heidegger, pertanto, deve essere rovesciata nel senso che le estasi temporali non permettono la comprensione del finito senza l'infinito. La Stein, però, ritiene che in essa sia possibile trovare, al di là delle intenzioni dell'autore, uno spiraglio di eternità, che ella intravede nell'*attimo*: è proprio l'attimo la spia perché nella finitezza si possa cogliere qualcosa di intemporale. L'essere umano, in definitiva, sperimenta la *caducità*, proprio perché tende verso la pienezza, la pienezza della gioia, della felicità, dell'amore.

A questo punto la Stein avanza con profonda sensibilità un'osservazione, che si riferisce all'atteggiamento psicologico di Heidegger, domandandosi come mai egli tematizzi l'angoscia, la cura, quindi situazioni dolorose, e mai la gioia, la felicità, cioè stati d'animo positivi. Anche il suo essere rivolto verso il futuro rivela tale atteggiamento. Il *futuro*, infatti, è solo *l'essere per la morte*. Ella è d'accordo nel ritenere che il futuro sia la dimensione più importante, ma è da intendersi come il *futuro della speranza*, il tendere verso la pienezza e la stabilità. Sembrerebbe emergere, così, il pessimismo di fondo, che anima il pensiero di Heidegger, e i suoi risvolti nichilistici.

In un altro suo saggio, già citato - *Significato della fenomenologia come visione del mondo* -, infatti, la Stein, con grande acutezza e preveggenza, coglie gli spunti nichilistici della posizione di Heidegger, esprimendo le sue perplessità riguardo alla posizione heideggeriana, che sta influenzando fortemente il mondo culturale contemporaneo. Afferma la Stein:

Allo stato attuale mi sembra prematuro indicare per Heidegger la sua immagine del mondo. La posizione centrale dell'Esserci, il risalto dato alla Cura come appartenente essenzialmente ad esso,

alla morte e al niente, così come alcune formulazioni estreme, mostrano una immagine del mondo senza Dio, anzi chiaramente nichilistica (DBP 104).

E ancora:

Sul modo in cui Heidegger ha formalmente operato per la configurazione della visione del mondo del nostro tempo, oso appena, allo stato attuale, dare un giudizio. Di fatto già da alcuni anni egli esercita sui giovani studenti e anche sugli uomini maturi un certo fascino. Che ciò debba influenzare l'atteggiamento che concerne la visione del mondo dell'epoca è indubitabile. Di fatto io non posso stabilire di che natura sia questa influenza. Può condurre ad un approfondimento più serio della vita perché ha posto al centro del suo interesse le questioni decisive della vita. Ma suppongo che il modo in cui ha proseguito finora, insistendo sulla caducità dell'Esserci, sull'oscurità da cui viene e verso cui si dirige, e sulla Cura, favorirà una interpretazione pessimistica se non nichilistica e seppellirà l'orientamento verso l'essere assoluto, decisivo per la sopravvivenza o meno della nostra fede cattolica (DBP 106-107).

La Stein riassume così il rapporto, che Heidegger stabilisce nell'Esserci tra passato, presente e futuro:

“Il senso dell'Esserci non è qualcosa di nebulosamente diverso o di esterno all'Esserci, ma l'Esserci stesso autocomprendentesi”. Il comprendersi é il comprendere il proprio poter essere, e ciò è possibile perché l'Esserci nel suo essere *incontra se stesso*. Nel contempo è *ciò che è stato* ed è *presente presso qualcosa*: futuro, essere stato (passato) e presente sono il *fuori di sé* o le *estasi* della sua *temporalità*. Il *futuro è primario*. Perciò Esserci, futuro, temporalità si danno come *finiti*. Si deve ancora mostrare che cosa significa infinito nei confronti di questo tempo originario (MHE 168-169).

A proposito dell'autocomprensione dell'essere finito, che in Heidegger si configura come Esserci, per la Stein, afferma la Margarino, è “proprio di tutti gli *esseri finiti* rimandare a un *Essere infinito*, ma è unicamente proprio dell'essere umano autocomprendersi e stare in questa relazione in ogni istante del suo continuo trasformarsi”⁹⁵. È il divenire dell'essere umano, che rende comprensibile all'*Io* l'idea dell'*Essere eterno*:

L'Io può giungere all'idea dell'Essere eterno non solo dal divenire e passare o venir meno dei suoi contenuti di esperienza, ma anche dalla particolarità del suo essere che si prolunga da un attimo all'altro attimo: l'Io indietreggia con orrore davanti al nulla e non desidera solo una continuazione senza fine del suo essere, ma il pieno possesso dell'essere, un essere che possa abbracciare la totalità dei suoi contenuti in un presente immutabile, invece, di vedersi di nuovo dileguare ciò che è appena affacciato alla vita. Esso giunge così all'idea di pienezza, eliminando dal proprio essere ciò di cui ha coscienza come deficienza (DAP 92-93).

Di conseguenza la relazione dell'essere umano con l'*Essere eterno*, cioè *Dio*, risulta essenziale non solo quale fondamento del suo stesso essere, di per sé inconsistente, ma anche per la sua comprensione:

⁹⁵ MARGARINO, *In statu viae*, cit., p. 101.

Una caratteristica peculiare di tutto ciò che è finito è il non potersi comprendere da sé, rimandare ad un *primum* che deve essere infinito, meglio, l'infinito, perché l'infinito può essere solo unico. Definiamo questo essere primo e infinito Dio, visto che i suoi attributi corrispondono alla nostra idea di Dio. In questo modo dobbiamo considerare un'evidenza ontologica il fatto che l'esser umano, come tutte le cose finite, rimanda a Dio e sarebbe incomprendibile senza questa relazione con l'essere divino, vale a dire, sarebbe incomprendibile tanto il fatto che esso sia (la sua esistenza) quanto il fatto che esso sia ciò che è (DAP 215).

Heidegger, invece, se da un lato, rimanendo nella prospettiva della *metaphysica generalis*, sostiene che per capire l'ente è necessario comprendere il senso dell'essere, dall'altro, però, lega la comprensione dell'essere alla finitezza dell'essere umano, cercando, quindi, di usare come giustificazione ciò che doveva essere giustificato.

Da tali considerazioni emerge, per la Stein, un'altra preoccupazione, riguardante la posizione di Heidegger nei confronti della trascendenza dell'essere, inteso come Dio, e nei confronti della creazione. L'Autrice, infatti, muovendo dall'analisi di alcuni concetti fondamentali, quale quello di trascendenza e di nulla, coglie la distanza con un'impostazione metafisica che si avvicini alla filosofia cristiana, per la quale Heidegger mostra di nutrire un certo disprezzo, anche se è il suo rapporto con tutta la speculazione precedente, a partire dai Greci, e soprattutto con Aristotele, attraverso la Scolastica, che dovrebbe essere esaminato a fondo. Per Heidegger, infatti, i tentativi pur importanti di Platone e Aristotele non sarebbero riusciti a chiarire sufficientemente il senso dell'essere, dal momento che l'ontologia antica ha considerato *un determinato modo d'essere - l'essere semplicemente presente* - come l'essere in quanto tale. Questo è anche uno dei fattori della attuale crisi post-moderna/post-metafisica del pensiero e del filosofare. In seguito si è sempre presupposto l'essere come il concetto più generale e più ovvio, che non ha bisogno di alcuna definizione appropriata. Per il resto ci si è attenuti all'ontologia antica, e, precisamente, non solo durante tutto il Medioevo, ma anche nei tentativi più ricchi di conseguenze dell'età moderna: Cartesio e Kant.

Scrive la Stein in una lunga nota che replica alla critica di Heidegger, secondo cui la dogmatica cristiana non si sarebbe posta il problema del nulla, reinterpreta, alla luce della Rivelazione, l'espressione della metafisica tradizionale "*ex nihilo nihil fit*" nel senso di "*ex nihilo fit ens creatum*":

Ora in quale senso si deve intendere l'espressione "*ex nihilo fit ens creatum*"? Soltanto così: il Creatore, nell'atto creativo, non è condizionato da nessun altro ente, poiché non si dà in assoluto alcun ente che non sia né il Creatore né la creatura [...]. Ciò non significa però che essa [la dogmatica cristiana] non si interessi dell'essere e del nulla. Parla dell'essere parlando di Dio; e parla del nulla in molti contesti; per esempio quando parla della creazione e per creatura implica un ente il cui essere intende un non-essere. Poiché noi "siamo così finiti...che non siamo in grado per decisione o volontà

propria di trarci fuori originariamente dal nulla”, il manifestarsi del nulla del nostro essere significa, nello stesso tempo, l’apertura di questo nostro essere, finito e affetto dal nulla, verso l’essere infinito, puro, eterno (EES 94-95).

Da un certo punto di vista, quindi, è vero che essere e nulla stanno insieme, come dice Heidegger, ma non perché il finito sia tra l’essere massimamente autentico e il nulla, ma perché lo svelarsi del nulla nel nostro essere è apertura all’essere infinito, puro, eterno fondamento dell’essere finito, al nesso che collega la dimensione temporale ad una dimensione, che, a nostro parere, potrebbe essere definita *escatologica*.

Alla dimensione temporale dell’Esserci, è collegato il tema della Cura. “Il *calcolo del tempo*”, infatti, dice la Stein, “è fondato necessariamente nella costituzione fondamentale dell’Esserci come Cura”, cioè come un *anticipare-se-stesso*, quale si sviluppa nella *chiacchiera del Si*, per cui il tempo, interpretato nel *prendersi Cura* (nei molteplici significati di *eseguire, realizzare, procurarsi qualcosa, aver paura*), da cui è caratterizzato l’*essere nel mondo*, è sempre “tempo di...”. Esso appartiene alla mondanità del mondo e si chiama, perciò, *tempo mondano*.

La deiezione si inserisce in questo discorso, in quanto, essa si configura, dice la Stein, come:

una deviazione dalle proprie libere possibilità d’essere, verso l’essere-presso-il-mondo e verso il Si-stesso. Nelle possibilità c’è già sempre un “anticipare-se-stesso”, e ciò appartiene all’essere gettato; il suo anticiparsi (*Vor-weg-sein*) si chiama *Cura* ed è il fondamento di ogni preoccupazione e di ogni premura, di ogni desiderio e ogni volere, di ogni inclinazione ed impulso (MHE 161).

La deiezione, inoltre, si qualifica come un modo d’essere, nel quale l’Esserci non è né presso se stesso né presso la cosa né con gli altri, ma presuppone solamente tutto ciò.

“Questo *non-essere*”, afferma Heidegger, “deve essere inteso come il modo di essere più prossimo all’Esserci, in cui esso si mantiene per lo più. Lo stato di deiezione dell’Esserci non deve essere inteso come caduta da uno stato originario più puro e più alto” (MHE 186). Accanto a questa affermazione, tuttavia, Heidegger dice anche che:

la deiezione si verifica, quando *coloro che danno il tono* nella chiacchiera del Si, non sono assolutamente gli esperti richiesti e manifestano ad alta voce ed in un modo irresponsabile le loro opinioni infondate; e dall’altro lato quando la massa si sottomette in modo irresponsabile al giudizio degli incompetenti e si lascia influenzare anche là dove è richiesto un comportamento autonomo e responsabile, chiudendo gli occhi e cercando di illudersi (MHE 186).

Deiezione, dunque, non è da considerarsi né la vita comunitaria in quanto tale né il lasciarsi guidare, ma la partecipazione acritica a spese della vita autentica, alla quale si è chiamati, senza prestare attenzione alla *chiamata della coscienza*.

Questo induce la Stein a chiedersi che senso abbia, allora, parlare di *deiezione* senza riferirsi ad una *caduta*, che equivale esattamente a porre un *essere gettato* senza un *gettare*. Se, infatti, Heidegger caratterizza l'essere umano medio quotidiano come decaduto, cioè deietto, deve anche riconoscere che ciò è possibile solo in contrapposizione ad un essere autentico, di cui noi evidentemente dobbiamo avere conoscenza, e che si rivela *conforme all'essere originario*.

Ogni deiezione, però, presuppone anche una caduta temporale, non necessariamente nell'esistenza dell'individuo, ma come evento storico di cui egli subisce le conseguenze. Prosegue, inoltre, la Stein:

La natura particolare della caduta, come noi la conosciamo dalla Rivelazione, non si può dedurre da ciò. Ma bisogna dire che l'insegnamento della Chiesa che riguarda il peccato originale è la soluzione dell'enigma che emerge dalla descrizione di Heidegger dell'Esserci deietto (MHE 187).

È importante rilevare, come ben fa la Margarino, che all'interno della speculazione steiniana il concetto di peccato originale e delle sue conseguenze sia di aiuto per comprendere l'opposizione tra essenza attuata e forma pura. Scrive, infatti la Stein, riprendendo espressioni veterotestamentarie:

A causa della maledizione lanciata contro la creazione, gli elementi non sono solo corrotti, ma uno contro l'altro, di modo che in natura il divenire si attua ostacolando continuamente lo sviluppo dell'essenza, e può compiere opera di distruzione. E se l'uomo deve «guadagnarsi il pane col sudore della sua fronte», ciò non dipende dalla terra che gli dà triboli e spine e solo dopo dura fatica produce buoni frutti, ma dalla resistenza di tutte le materie cui pone mano lavorando. Così il peccato originale e lo stato di punizione ci danno la chiave per capire l'opposizione tra essenza attuata e forma pura (EES 276).

Lo stato di *caduta*, che dal punto di vista filosofico è da intendersi “solo come una possibile mutazione della natura” (EES 275), e da quello teologico come “sovertimento dell'ordine originario” (EES 275), è considerato dalla Stein come ciò che è d'ostacolo allo sviluppo dell'essenza:

È possibile ammettere che nell'ordine originario ogni avvenimento della natura dovrebbe aiutare le cose a raggiungere la piena attuazione della loro essenza e quindi a riprodurre nella sua integrità il modello divino; inoltre che le forze poste in esse siano proporzionali alla forma perfetta di ogni singola cosa e di tutto il cosmo, e che servano a questo fine e non agiscano senza senso e distruggendo come “forze brute”. Anche l'azione dell'uomo dovrebbe servire a mettere sempre più in luce la somiglianza della natura con Dio (EES 276).

La distanza ontologica delle essenze da quella originaria - per cui le cose finite sono “sempre specchio della perfezione divina, ma uno specchio rotto” (EES 276), in quanto c'è “dissidio tra ciò che dovrebbero realmente essere e ciò che sono effettivamente, e anche tra ciò che dovrebbero di

per sé diventare e ciò che effettivamente divengono” (EES 276) -, viene attribuita, di conseguenza, alla *caduta originaria*:

Nel mondo così come fu creato originariamente la materia doveva servire per attuare le forme; essa sarebbe stata formata solo e conformemente alla forma essenziale. Solo per la “caduta”, perdendo la sua unità originaria, essa può impedire di raggiungere una struttura perfetta (EES 276).

La Stein collega alla caduta il tema della *responsabilità* dell’uomo nei confronti del creato. Anche in Heidegger è possibile rintracciare questa categoria, declinata, però, in termini diversi. Nella filosofia esistenziale di Heidegger, infatti, “l’individuo, dinanzi al suo essere più proprio e autentico, che è essere singolo e responsabile, fugge nella comunità, e scarica la sua responsabilità sulla comunità, sia essa più ristretta o più ampia” (MHE 184). Si parla, quindi, di responsabilità, solo quando il singolo si risveglia alla sua *vita autentica*. Mentre si parla di *irresponsabilità*, come abbiamo già visto sopra, quando si verifica la *deiezione*. Le due posizioni in merito sembrano avvicinarsi più del previsto, in quanto per la Stein:

L’uomo, come essere creato, è esposto alla finitezza e alla debolezza della creazione, ma, in quanto dotato di conoscenza razionale e capacità di comprensione, è chiamato per la Stein, a rendersi responsabile del creato, anzi, da certe espressioni sembra emergere che per lei il peccato dell’uomo, in realtà, consista nell’aver dimenticato la propria responsabilità nei confronti del creato e nel non aver tenuto presenti gli intenti del pensiero nel Creatore⁹⁶.

Il peccato originale per la Stein non è consistito in una “semplice disobbedienza formale a Dio”⁹⁷, ma nell’aver contraddetto l’ordine originario e primordiale.

A questo proposito è utile quanto Edith Stein scrive sul rapporto tra le scienze della natura e la creazione:

Comprendere progressivamente in maniera razionale i nessi di effetto nella natura, e con ciò costruire una base per determinare in anticipo i possibili eventi futuri e intervenire regolandoli, è il compito originario delle scienze della natura. Il dominio della natura fondato sulla conoscenza fa sì che l’uomo conservi le creature nel senso ontologico iscritto in loro. La tecnica moderna, nella misura in cui vede il proprio compito nel sottomettere la natura all’uomo e nel metterla al servizio dei suoi desideri naturali, senza preoccuparsi del pensiero creatore e in contrasto stridente con esso, rappresenta una caduta radicale dal servizio originariamente ad essa prescritto. L’uomo è responsabile di tutto ciò che, nella natura, non è come dovrebbe essere; l’allontanamento della natura dal progetto del Creatore è a lui imputabile. Ricordiamo ancora che, secondo la sua struttura, l’uomo è capace di portare una simile responsabilità (DSP 86-87).

⁹⁶ MARGARINO, *In statu viae*, cit., pp. 84-85.

⁹⁷ STEIN, *Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, in *Edith Steins Werke*, Band V, Nauwelaerts, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; tr. it. a cura di O. M. Nobile Ventura, STEIN, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998, p. 73.

L'uomo, d'altronde, aggiunge la Stein, di per sé *indifeso*, è responsabile della creazione, in quanto egli, per primo, è salvato e liberato: "L'uomo è chiamato ad essere il redentore di tutte le creature. Può esserlo nella misura in cui egli stesso è salvato" (DSP 85).

E, se è vero che nel far questo egli è parte della natura e, come tale, può comprenderne il linguaggio e il turbato sospirare, d'altro canto, però:

egli può essere di aiuto non in quanto parte della natura, bensì in quanto figlio di Dio innalzato al di sopra della natura. Liberamente elevato, è capace di riconoscere l'angoscia come angoscia, quella che nell'animale resta solo nell'oscurità. E nella misura in cui è riempito dall'amore divino, l'uomo è capace di abbracciare affettuosamente l'anima piena di angoscia dell'animale. Essa stessa trova la pace nell'appoggio dell'uomo pacificato (DSP 85).

La Stein termina l'analisi di *Essere e tempo* attraverso un *excursus* che sintetizza i nodi fondamentali della trattazione e i punti in cui essa risulta poco convincente.

L'Atrice, alla domanda se l'analisi dell'Esserci, effettuata da Heidegger, sia da ritenersi sufficiente per un'adeguata comprensione del senso dell'essere, è costretta a rispondere negativamente per svariati motivi, alcuni dei quali abbiamo già provveduto a mettere in evidenza nel corso della trattazione.

Nel far questo la Stein parte da un'affermazione di Hedwig Conrad-Martius, la quale, riferendosi al procedimento adottato da Heidegger, sostiene che:

[è] come se con incredibile violenza, piena di saggia circospezione e di infaticabile tenacia [Heidegger] abbia aperto una porta chiusa da lungo tempo e non più visibile, ma nello stesso tempo essa sia stata rinchiusa, sprangata e barricata così fortemente che una riapertura sembra impossibile (MHE 201).

Egli pone "davvero in primo luogo l'essere nel suo pieno e completo diritto" (MHE 201), anche se in un solo posto, cioè nell'Io, il cui essere è definito in modo tale che esso si intende dell'essere. L'Io, tuttavia, sembra essere stato rigettato da Heidegger.

Heidegger ritiene che il compito di svelare il senso dell'essere appartenga esclusivamente all'essere umano, in quanto unico ente in grado di autocomprendersi.

L'uomo, tuttavia, non ha comprensione solo del suo stesso essere, ma ha la capacità di comprendere anche quello degli altri. Il suo essere, pertanto, non può essere ritenuto l'unica via possibile per raggiungere il senso dell'essere. Si può partire, infatti, anche dall'essere delle cose o dall'essere primo. Una cosa, pur non avendo nessuna comprensione del suo essere e non potendo parlare del suo essere, tuttavia ha un senso che si esprime nel suo modo di apparire esteriore ed

attraverso questo. “E tale autorivelazione appartiene all’essere della cosa” (MHE 202). In Heidegger, invece, il senso si dissolve nella comprensione.

L’intera ricerca di Heidegger, inoltre, è sostenuta da una certa idea preconcreta dell’essere, in quanto “dall’inizio ogni cosa è posta in modo tale da dimostrare la temporalità dell’essere” (MHE 202). Ecco perché non vi può essere alcuna *essenza* distinta dall’esistenza, che si realizza nell’Esserci, né alcun *sensu* diverso dalla comprensione, che sia contenuto nella comprensione; e non vi possono essere neanche *verità eterne* indipendenti dalla conoscenza umana. Egli sostiene, infatti, in tono sprezzante, che le verità eterne altro non siano che dei resti della “teologia cristiana non ancora del tutto espulsi dalla problematica filosofica” (MHE 203).

Heidegger, inoltre, nella discussione sul concetto di verità, come verità nel senso della tradizione, indica solo la *verità del giudizio*, tralasciando la definizione del *vero* come *l’essere che si manifesta e chiarisce* riportata da san Tommaso nella prima *Quaestio de Veritate*⁹⁸, che richiamano, anzi, perfino la *verità come scoprimento* di Heidegger.

Dura è anche la lotta, che Heidegger intraprende contro Kant, trascurata quasi del tutto dai suoi critici, e che viene approfondita nell’altra sua opera, successiva a *Sein und Zeit*, *Kant e il problema della metafisica*.

La Stein conclude, affermando che, se l’intenzione di Heidegger era quella di mostrare l’essere umano come ciò che, in ultima analisi, era da fondare, e ricondurre ad esso tutti gli altri modi di essere, alla fine il punto di partenza originario è diventato discutibile.

⁹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Questiones disputatae de Veritate*, q. 1, a I corp.

PARTE SECONDA

TEMPORALITÀ E VITALITÀ DELL'ESSERE

4. La temporalità tra potenza e atto

Il problema della temporalità consente, in primo luogo, di assumere un punto di osservazione privilegiato sull'essere umano, dal momento che lo coinvolge non solo nella totalità della sua esistenza ricompresa dai due termini della nascita e della morte, ma anche nei suoi nessi con la dimensione dell'eternità, quale possibile fondamento della stessa temporalità. E per "fondamento", riferito all'eternità, è qui da intendersi il fatto che essa si rivela già nell'immanenza teleologicamente datrice di senso, in particolare in rapporto all'analisi del processo di sviluppo e formazione aristotelicamente inteso.

In secondo luogo, riproporre la tensione tra temporalità ed eternità, ovvero tra finitezza e infinitezza, riferite dalla Stein all'ambito temporale, vuol dire mettere in gioco la questione del senso dell'esistenza e della sua ricerca, in quanto è a partire dalla risposta alla domanda se l'esistenza del reale in generale e quella dell'essere umano in particolare debba ricadere definitivamente nel tempo, o non presenti piuttosto una possibile apertura all'eternità, che si determina l'approccio a quello che Husserl chiama mondo-della-vita, e l'orientamento pratico dell'essere umano, sia etico sia politico, inerente, cioè, l'azione dell'uomo nel mondo.

Parlare di temporalità, infine, vuol dire affrontare il processo del divenire proprio della realtà finita come noi la conosciamo. Un divenire che la Stein, considera non un mero scorrere dell'essere nel non-essere, e viceversa, privo di ogni causalità, e quindi, di senso, bensì come uno sviluppo, ovvero un processo realizzativo di una certa durata, mediante il quale le potenzialità, cioè il non ancora, celato nell'ente, passano gradualmente all'atto, cioè all'ora, compatibilmente con il tempo a disposizione di ciascun essere finito. Anche se nella Stein l'atto vero e proprio appartiene e si avvera soprattutto nell'eternità.

Il punto di partenza della riflessione della Stein sono le *Quaestiones disputatae. De potentia* di Tommaso⁹⁹, in cui la domanda iniziale, a cui l'Autore cerca di dare risposta è: "Dio possiede potenza"? Tale domanda pone immediatamente il problema di chiarire il significato dei due termini di potenza e atto, che, anziché essere univoco, si presenta duplice, in quanto esso varia necessariamente in base al soggetto, e all'essere, a cui si riferisce, vale a dire quello di Dio e quello delle creature: "L'intero sistema dei concetti fondamentali [trattati nell'opera sopracitata e comuni

⁹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae. De potentia*, q1 a1; tr. it. TOMMASO D'AQUINO, *La potenza di Dio*, a cura di A. Campodonico, Nardini Editore, Firenze 1991, p. 45.

all'*Organon* tomista] viene attraversato da una radicale linea divisoria, la quale – muovendo dall'essere – fende ogni singolo concetto fondamentale, di modo che al di qua e al di là di essa, mostra un aspetto diverso: *niente può essere detto nello stesso senso di Dio e delle creature*" (PA 56-57). Tuttavia non è nemmeno possibile affermare, come abbiamo fatto poc'anzi per semplificare, che si tratti di una duplicità di significato riferita ai due termini di "potenza" e di "atto", ma, appunto, come precisa la Stein, "questi termini non sono certo univoci, e neanche semplicemente equivoci, bensì analoghi" (PA 56). Un'analogia terminologica che riflette ed esprime al contempo un'analogia tra essere di Dio e essere creato. La linea divisoria tra essere di Dio e essere delle creature può essere, quindi, denominata *analogia entis*¹⁰⁰, la più adatta per Tommaso, e per la tradizione metafisica a lui legata, a descrivere la relazione tra Dio e la creatura.

Tale precisazione sul rapporto tra Dio e creato e su come debba essere retamente inteso, non è subordinato esclusivamente alla precisazione dei due concetti sopraindicati che sono alla base del poderoso sistema tomista, ma costituisce, a ben vedere la chiave di lettura della costruzione metafisica della Stein. E se in *Potenza e atto*, tale chiave di lettura è appena accennata, anche se dichiaratamente posta all'inizio, essa assumerà un ruolo quanto mai centrale nella successiva rivisitazione di *Potenza e atto*, vale a dire *Essere finito e Essere eterno*, in cui tale *analogia* assume propriamente i contorni di un'*analogia Trinitatis*.

Ma che cosa è da intendersi veramente con l'espressione *analogia entis*? "Tutto ciò che è, nella misura in cui è, è qualcosa di conforme alla natura dell'essere divino. Ma escluso l'essere divino, a tutto l'essere è mischiato qualcosa del non-essere e ciò ha le sue conseguenze in tutto *ciò che è*" (PA 57). Parlando di potenza riferita all'essere, occorre, quindi, distinguere tra *potenza attiva* e

¹⁰⁰ *Analogia entis* (cfr. *intra*, p. 42, n. 92) è il titolo dell'opera maggiore del padre gesuita Erich Przywara (1889-1972), che la Stein incontra per la prima volta nel 1925, presso Schwind, il vicario generale di Monaco, dove Przywara curava la rivista «*Stimmen der Zeit*». La Stein si porrà sotto la sua guida per il suo discernimento vocazionale sul lavoro. Sarà, infatti, proprio Przywara ad indirizzare il suo interesse verso le *Quaestiones disputatae de veritate* di Tommaso, e a suggerirne la loro traduzione in tedesco.

Volonté nella sua *Introduzione* alla traduzione italiana, della metafisica contemporanea, il padre gesuita pone l'analogia ontologica, quale è, appunto, l'*analogia entis*, come principio metafisico, basato, a sua volta, sul principio di non-contraddizione. La concezione metafisica che emerge è quella di una metafisica analogica e creaturale, basata sul principio della reciprocità, dato dal ritmo analogico del "dentro-sopra", per cui l'assoluto è contemporaneamente dentro, ma anche al di là del contingente, potremmo dire è *interior* ed *exterior*. A tal riguardo, rimando al saggio di M. T. Tosetto, *Erich Przywara. Deus exterior et interior*, apparso nel primo volume della collana di «Studi Agostiniani», *Agostino nella filosofia del Novecento*, intitolato *Esistenza e libertà*, edito da Città Nuova (2000), in cui l'autrice pone in evidenza come il principio dell'*analogia entis* nella sua formulazione compiuta, quale ci viene presentata dallo stesso Przywara nell'opera precedentemente citata, affondi le sue radici nel concetto agostiniano di "Dio-in-noi-e-sopra-di-noi", quale si rintraccia nella tesi per il dottorato teologico del padre gesuita, dedicata alla figura di Agostino, e intitolata *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (tr. it. a cura di P. Cevasco, *Agostino informa l'Occidente*, Jaca Book, Milano 2007), in cui compare già la concezione di base del pensiero dell'autore, per cui la "contraddizione è il segno stesso della creaturalità, sospesa tra essere e non-essere" (Tosetto, cit., p. 201). La *polarità* si annuncia, dunque, come cifra di una filosofia in grado di rendere ragione della tensione tra opposti, da cui è caratterizzata la realtà creaturale, ponendosi come garante contro ogni assolutizzazione. Al contempo l'inquietudine che porta in sé la *Spannungseinheit* (unità di tensione), come la chiama Przywara, e che richiama l'agostiniano *inquietum cor nostrum* (come fa notare la Tosetto, p. 201), trova pacificazione nell'unità essenziale di Dio, al di sopra della stessa polarità.

potenza passiva. La prima pertiene a Dio, la seconda alle creature. In Dio, infatti, non vi è nulla di passivo, essendo Egli stesso *actus purus*: “L’agire di Dio non comincia e non finisce, è eterno, e non c’è niente in Lui che non sia atto” (PA 56). In Dio non sussiste alcuna potenza passiva, nel senso di un movimento che possa essere ricevuto dall’esterno, e, così pure, la sua potenza, proprio in quanto attiva, non può essere scissa dall’atto, ma va sempre considerata unita ad essa, cioè già sempre realizzata, poiché in Lui non c’è non-essere, non c’è mancanza/vuoto da colmare, caratteristica, invece delle cose create, sempre in tensione tra essere e non-essere, tra la potenzialità e la sua realizzazione e attualizzazione nell’atto. L’attualità di una creatura, quindi, dipende dal grado della sua “partecipazione all’essere” (cfr. PA 57). Maggiore è la sua partecipazione, maggiore sarà, quindi, anche la sua attualità. L’attualità varia così nel grado e nell’estensione. Potenza e atto sono intesi qui come modi dell’essere creato, che, presenti in diverso grado alle cose create, danno luogo a diverse mescolanze di essere e non-essere. Se è possibile, poi, parlare di atto puro, come è nel caso dell’Essere divino, è pure possibile parlare di una potenzialità pura come di una pura potenza, che costituisce il modo d’essere della mera materia, che, però, non si dà effettivamente, in quanto, appunto, potenza pura, non attuale. Dio è *esse in actu*, cioè coincidenza di sostanza, potenza e atto, che nelle cose create si danno, invece, in maniera scomposta e in rapporto reale.

In che relazione stanno, infine, le categorie di potenza e atto, con la tematica della temporalità? L’intento della Stein è quello di intenzionare il problema dell’essere. Si tratta, perciò, di una problematica di ordine ontologico, come per sua stessa ammissione. Se all’inizio la Stein presenta il problema ricorrendo alle categorie tommasiane e più originariamente aristoteliche, successivamente abbandona, o, per meglio dire, mette da parte il modo di procedere propriamente scolastico, per attingere la questione dell’essere sotto un profilo maggiormente attinente al metodo dei filosofi contemporanei; nonostante lo stesso dialogo con il tomismo intrapreso dalla Stein nell’opera, costituisca già di per sé un profondo motivo di attualità per l’epoca in cui la sua riflessione si situa, segnata da una riscoperta della scuola tomista. Affrontando la problematica dell’essere, l’essere di cui siamo più certi, è il nostro; affermazione che ha illustri precedenti in Agostino, Cartesio e lo stesso Husserl. Tale certezza non deriva da un’inferenza, bensì è, appunto, una certezza molto semplice: “*cogito, sum* – pensando, sentendo, volendo, o, comunque io sia spiritualmente affaccendato, *sono* io e sono conscio di questo essere. Questa certezza d’essere precede tutte le conoscenze” (PA 58). Ciò, però, non è sufficiente. Se, infatti, il problema steiniano è un problema di ordine ontologico più che gnoseologico, pur essendo quest’ultimo strettamente connesso al primo, la domanda che sorge a questo punto è *che tipo* di essere mi si presenta, nel momento in cui mi presenta. Il punto di partenza ontologico è, pertanto, l’essere dell’uomo. Esso mi appare duplice, essere e non-essere allo stesso tempo:

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” (PA 59).

Tuttavia in questo continuo fluire dell’“ora” nel “non più” e nel “non ancora” balena l’*idea dell’essere puro* che corrisponde all’*essere eterno*, in quanto “l’essere momentaneo nel momento in cui è, è qualcosa che 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 si insinua già nell’esser momentaneo, e questo stesso è solo un *analogon* dell’Essere eterno che in ogni momento è un essere pieno” (PA 59).

Se, dunque, originario rispetto all’*incipit* del filosofare è la certezza d’essere, che si mostra con l’essere dell’uomo, come certezza irriflessa, altrettanto originaria appare l’*analogia entis* tra essere temporale dell’essere creato, con riguardo particolare per l’essere dell’uomo, conscio di tale essere, e l’Essere eterno che si è mostrato nell’essere momentaneo dell’uomo, in quanto l’essere momentaneo, attuale, non è pensabile al di fuori della *durata*. Esso si dà come qualcosa, che sorgendo dall’oscurità attraversa “un raggio di luce” per poi sprofondare nuovamente nell’oscurità (cfr. PA 60). A chi conosce anche solo marginalmente le riflessioni di Agostino attorno al tempo non possono non risultare eccezionalmente familiari le argomentazioni qui portate dalla Stein con l’analisi del tempo condotta dall’Ipponate nel’XI libro del *Confessiones*, con particolare riferimento al paragrafo riguardante la descrizione della *durata del presente*:

Ecco cos’è il tempo presente, l’unico che trovavamo possibile chiamare lungo: ridotto stentatamente alla durata di un giorno solo.

Ma scrutiamo per bene anche questo giorno, perché neppure un giorno solo è presente tutto. Le ore della notte e del giorno assommano complessivamente a ventiquattro. Per la prima di esse tutte le altre sono future, per l’ultima passate, per qualunque delle intermedie passate le precedenti, future le seguenti. Ma quest’unica ora si svolge essa stessa attraverso fugaci particelle: quanto ne volò via, è passato; quanto le resta futuro. Solo se si concepisce un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire *presente*. Ma esso trapassa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima *durata*. Qualunque durata avesse diventerebbe divisibile in passato e futuro; ma il presente non ha nessuna *estensione*¹⁰¹.

Di conseguenza, non è esatto affermare che all’interno dell’opera che stiamo analizzando, l’unico punto di riferimento della Stein nella sua analisi dell’essere sia Tommaso, in quanto insieme a Tommaso dobbiamo annoverare Agostino, così come Husserl. Tuttavia, assieme alle somiglianze e agli echi che è possibile rintracciare tra la fenomenologa tedesca e il filosofo cristiano africano, sorgono anche delle dissonanze. Mentre in Agostino, infatti, sembra prevalere l’aspetto del non-

¹⁰¹ Agostino, *Confessiones* 11, 15, 19-20.

essere della vuotezza in riferimento all'essere finito delle creature, all'essere temporale, in cui la durata nella sua estensione, e nella sua fugacità appare nulla, per cui sembra quasi impossibile parlare di vero essere, nella riflessione della Stein l'aspetto dell'essere, pur nella consapevolezza della sua fuggevolezza e caducità, quale si manifesta nella tensione tra potenzialità e attualità, è valorizzato, tanto da poter dire: "La potenzialità che può trapassare in attualità, il cui senso certo è di trapassare in attualità, non è non-essere. Essa è qualcosa tra l'essere e il non-essere nello stesso tempo" (PA 60). Più avanti, però, troviamo scritto: "Di conseguenza dovremmo concepire l'atto come essere nel durare di una certa fase, in cui l'atto fase dopo fase, diviene momentaneamente attuale e trapassa, quindi, nell'inattualità" (PA 61).

Inoltre, così come dall'essere incompleto si ottiene per analogia l'idea dell'essere pieno compiuto, sulla base dello stesso procedimento analogico "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 perciò, in ogni momento, è tutto ciò che è" (PA 61).

Analizzati l'essere che si è mostrato nella certezza del proprio essere, come punto di partenza del filosofare, l'atto stesso, mediante cui tale essere è stato intenzionato, resta, ora, da analizzare l'"io", come soggetto di tale atto e portatore di tale essere. Il registro terminologico cambia ancora una volta, per cui se per la descrizione dell'atto ci si è basati sulle considerazioni tommasiane, per la fuggevolezza dell'essere finito, quale appare nel mio proprio essere, si è fatto riferimento ad Agostino, per la descrizione dell'io, l'autorità in materia è Husserl¹⁰².

La descrizione dell'io, oltre a rispondere alla triplice domanda iniziale posta dalla Stein, riveste la funzione di chiarire la possibilità di un secondo senso da attribuire al concetto di potenza, vale a dire quello di *capacità verso un'attività*. Per compiere questo passo, il modo d'osservazione immanente non è sufficiente. Occorre, cioè, applicare un metodo diverso, che è quello dell'osservazione trascendente, come Husserl la intende. Ovvero, per la Stein, bisogna partire dagli oggetti trascendenti, da una pura riflessione originaria. Solo così si dischiude il senso dell'io come "qualcosa che ha durata, che non è solo ora, bensì era e sarà, sebbene il contenuto del suo essere attuale sia continuamente nuovo e differente" (PA 63). Tale io, si mostra, però come cosciente di se stesso. Per questa ragione lo si dovrebbe dunque considerare come scisso al suo interno in due

¹⁰² L'Autrice riprende qui la rappresentazione della sfera immanente, quale appare nelle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, della cui storia e del nesso che queste costituiscono tra la Stein, Husserl e Heidegger nella concezione stessa del fenomeno della temporalità, abbiamo parlato diffusamente nella *Prima parte* del presente lavoro. Qui Husserl, come nota la stessa Stein, per il "non-più" e il "non-ancora", e, quindi anche per il "già" e l'"ancora", utilizza i termini "ritenzionale" e "protenzionale", come "caratteri d'essere fenomenici" (PA 62), che, a ben vedere, si riferiscono all'essere potenziale, quale possibilità del loro passaggio all'attualità.

differenti io? La risposta della Stein è negativa, in quanto anche nel momento in cui nello stato attuale del mio vissuto, sono cosciente di essere io a vivere e a pensare, non per questo sono un io differente, bensì è sempre lo stesso io a pensare, in quanto soggetto dell'atto del pensare, ed un io conscio del suo essere, e del suo essere in atto pensante. L'io di cui sono cosciente, per come la Stein lo intende, è quello che Husserl chiama "io puro", che si configura come puntuale, privo di sostanza e di proprietà, qualitativamente indistinto da altro, se non per la stessa unicità dell'essere-io. Pur essendo il mio essere in continuo movimento, immerso in un continuo mutare, passando da uno stato attuale, in cui mi percepisco differente da un attimo all'altro, tuttavia all'interno di questa mutevolezza e fugacità del mio essere, che lascia trasparire i colori del non-essere, si affaccia qualcosa di qualitativamente stabile, vale a dire il mio essere "io" ed un io di una determinata natura, un "quale". Tale stabilità, appena affacciantesi¹⁰³, porta alla ribalta del mio essere la sostanza. Come emerso dalle osservazioni precedenti, della sostanza non abbiamo una percezione immediata, come, invece, avviene per il nostro stesso essere-io, che abbiamo rintracciato, nel dubbio metodico, come la certezza d'essere primaria, punto di partenza di ogni filosofare¹⁰⁴, ma abbiamo dovuto trascendere la sfera immanente per accedere ad una sfera ulteriore, proprio nel senso dell'oltre l'immanente. Tale ulteriorità si configura fin d'ora – cosa che verrà chiarita maggiormente in seguito – come un oltre non solo in senso verticale, cioè verso l'alto, al di là, trascendente la sfera temporale caratteristica dell'essere finito, e che abbiamo visto manifestarsi come un *analogon* dell'eterno pieno nell'essere creaturale manchevole di compiutezza e pienezza assolute, ma anche nel senso della profondità:

Non urto qui [cioè nell'osservazione dell'io puro] contro un *abisso*¹⁰⁵ 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

¹⁰³ In queste affermazioni ritroviamo gli echi delle analisi husserliane contenute nelle lezioni sul tempo, precedentemente citate, mi riferisco in particolare ai *Manoscritti di Seefeld sull'individuazione*, riportati nella *Sezione B* dell'edizione italiana, tra i *Testi integrativi per l'esposizione dello sviluppo del problema*, in cui troviamo scritto: "Da un lato, abbiamo la *coscienza continua d'identità*, e questa dà l'unità, *unità ininterrotta*, identità nella continuità temporale, ciò che nel continuo flusso del tempo, è identico. Dall'altro lato abbiamo una coscienza interrotta, spezzettata; nella separazione dei pezzi abbiamo una pluralità di unità. Ogni unità è unità nel senso suddetto rispetto alla continuità temporale di ogni pezzo. Si tratta, però, di unità distinte, che, tuttavia, non si raccolgono nell'unità di un tutto, ma, dato che esse riposano nell'unità di un'apparizione *continua* e di una continua coscienza di unità, si ripristina l'unità identica dei distinti" (HUSSERL, *Per una fenomenologia...*, cit., p. 252). E ancora: "Il *continuo temporale* non è «qualcosa di reale», il tempo come tale non è qualcosa che dura o muta; una serie di differenze temporali non è, a sua volta, nel tempo, non contiene nulla di identico che si estende lungo la serie (altra cosa è l'universale «tempo»). Ma ogni elemento che si estende lungo il tempo è reale, *reale è il contenuto temporale*, che incessantemente riempie il tempo, e, così facendo, in questa continuità fonda l'identico. *L'identico è il reale*" (Ivi, p. 255).

¹⁰⁴ Anche se, a tal proposito, la Stein afferma: "Che ciò che ho chiamato «il semplice dato di fatto dell'essere» possa assumere la pretesa di essere un primo punto d'avvio, difficilmente sembra a me avere ancora bisogno di una giustificazione. [...] si può disputare sul fatto se una filosofia potesse iniziare da un punto completamente differente; sì io credo che da questo inizio si possa giungere a dimostrare questa possibilità. Ma che esso sia un ultimo ed irrecusabile dato di fatto, al quale siamo risaliti, riguardo a ciò non si torna indietro" (PA 69).

¹⁰⁵ Przywara, nell'opera sulla figura di Agostino parla di un'antitesi "quanto mai abissale e stridente (*sprengende Anthitetik*)" (PRZYWARA, *Agostino informa l'Occidente*, cit., p. 23), "nel contrasto che più a fondo scava e modella il

è qui una prima direzione, in cui l'immanenza allude *oltre sé* e ci costringe a *venir fuori* da essa? (PA 64).

È evidente, in queste ultime battute, l'emergere di una dinamica e di un movimento dentro-fuori dell'essere e della conoscenza ad esso attinente, di un *interior* e di un *exterior*¹⁰⁶, per usare dei termini di ascendenza agostiniana, manifestando una duplicità caratteristica dell'*analogia entis*, che anzi vuole essere chiarita e spiegata da quest'ultima. Tale duplicità, pur non venendo mai a mancare, come è naturale nella considerazione dell'essere nella sua totalità, ricomparirà con toni fortemente accentuati nel prosieguo di *Potenza e atto*, allorché la Stein si accingerà a confrontarsi con i *Dialoghi metafisici* di Hedwig Conrad-Martius, in cui il problema dell'evoluzione è presentato come costituzione "dall'alto" e "dal basso".

È lecito, però, a questo punto chiedersi quale sia il collegamento tra le osservazioni fatte e l'intento che ne era alla base, vale a dire quello della chiarificazione del secondo senso di "potenza". Tale senso è, appunto, quello di "disposizione all'essere", intendendo per "essere" il suo atto specifico:

In potentia esse significa in potentia alicuius actus esse: è presente in ciò il fenomenale esser-relativo della potenzialità all'attualità. Se tradizionalmente si parla al contrario del fatto che ogni atto sarebbe "atto di una potenza", questo ha un senso differente: si intende in questo caso che l'atto deriverebbe da una possibilità reale che sta temporalmente innanzi – da una "predisposizione all'essere" (*Seinsanlage*) –, senza che ivi siano pensate immediate transizioni dal potenziale all'attuale, così come le abbiamo nella sfera dei vissuti. (PA 62)

In quale nesso sta tale significato di potenza con la sostanza che si è palesata nell'analisi dell'io cosciente di se stesso? È proprio nella sostanza che la potenza può essere colta come disposizione all'essere. In tutti gli atti si manifesta l'attività di un'unica sostanza, e alla molteplicità qualitativa degli atti corrisponde la pluralità delle potenze. Questo per quanto concerne l'essere finito, temporale. Ma in che rapporto sta la categoria della sostanza con l'Essere puro, immutabile, eterno, che non diviene, e non è transeunte? Anche dell'Essere assoluto si può predicare la sostanza, è la risposta della Stein, ma in un senso differente rispetto all'essere creaturale, vale a dire in senso analogico, per cui la durata della sostanza, sebbene si possa ancora parlare di durata, non sarà più

volto di Agostino e di tutti gli agostinismi: quello tra la carne, come sede del peccato, sino ai vertici della dottrina agostiniana del peccato d'origine, e la carne come un rendersi visibile da parte dello Spirito, in virtù della centralità che il *corpus mysticum* ha in Agostino". Così pure, come fa notare sempre la Tosetto, "Nel riferimento al di là di se stessi proprio della tensione oppositiva intracreaturale «vive l'agostiniano *inquireum* [...] *donec requiescat in Te*. Da un lato, un tale riferimento comporta l'anelito alla perfezione dell'è: «*Est [...] simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum quaero*» (*En. In ps.* 38, 7). Dall'altro lato, esso sperimenta che tutto il creato, è un negativo divenire, un giungere per passare: «*nondum habetur, dum non venit: non tenetur, dum venerit [...]. Est et non est*» (*Ivi*). Perciò esso rinvia al di là di se stesso, al «*Deus exterior omni re*» (TOSETTO, *Erich Przywara...*, cit., p. 202).

¹⁰⁶ Si veda, in proposito, la nota n. 127 di questa *Seconda Parte* del lavoro, inerente la trattazione del concetto di *analogia entis*, quale appare nella riflessione di Przywara.

un'estensione di carattere temporale, "bensì la durata dell'eternità che riempie ogni durata temporale" (PA 66). Nell'Essere eterno c'è una corrispondenza tra sostanza, potenza e atto. Ciò vuol dire che tutto ciò che esso è, si estrinseca attualmente in maniera duratura.

Siamo giunti, quindi, ad evidenziare tre sfere dell'essere, quella immanente, di cui abbiamo coscienza immediata, quella trascendente, a cui si giunge partendo dall'immanente, e la terza sfera, trascendente anch'essa, ma in un senso radicalmente differente dalla prima:

Finora, di quell'essere puro, abbiamo detto soltanto "idealmente" ci si dischiude sulla scorta dell'essere immanente, mentre la manifestazione delle sostanze finite è da afferrare nell'immanenza come manifestazione dell'esistenza. Con ciò che si è detto, non è, però escluso che si possa dare una manifestazione dell'esistenza di questo puro essere anche nell'immanenza. Vogliamo, ora, studiare a fondo questa questione (PA 66).

L'essere delle sostanze finite, infatti, lungi dall'essere pienamente estrinsecato, è soggetto ad "uno spiegamento in attività incostanti e conserva sempre qualcosa in sé del non-essere-compiuto della caducità – un «non ancora» ed un «non più». La sua potenzialità tende verso un'attualità, nella quale ha il suo riempimento, ma allude anche indietro, oltre sé ad un essere che non si dispiega più nello scorrevole scambio tra attualità e potenzialità, bensì ad un essere in eterna, attuale immutabilità" (PA 67), che è l'unico essere in grado di sostenere, proprio nel senso di essere il sostegno dell'essere caduco che è il mio essere. Tale certezza per la Stein può derivare in modo deduttivo dal semplice dato di fatto del proprio, che va, quindi, a costituire il fondamento per una dimostrazione di Dio, sebbene in nota la Stein chiarisca bene che qui siamo di fronte a qualcosa di ben diverso dalla tradizionale prova ontologica dell'esistenza di Dio, che si basa sulla stessa idea di essere assoluto. Non si tratta di una certezza immediata, bensì è la certezza della credenza, e, dunque, certezza cieca, e, in quanto, cieca, non è il frutto di un vedere, come, avviene, ad esempio, nell'esperienza mistica, ma è da intendersi proprio in senso religioso, come certezza della fede (*fides*) e non come *belief*.

In sintesi, ci si sono dischiuse tre sfere dell'essere, il mondo interno, il mondo esterno, il mondo ultraterreno, di cui la terza è da considerarsi una seconda sfera trascendente, basata su un secondo senso di trascendenza, a cui si giunge, a partire dall'immanenza, per tre strade: quella contemplativa, quella della fede e quella del metodo logico. Delle tre la prima è cogente, mentre la terza è la più universale. La seconda necessita di essere sorretta dalla volontà. Di queste la via tomista è quella che procede dalla dimostrazione dell'essere di Dio, mentre quella agostiniana procede "prevalentemente" dall'interiorità (cfr. PA 68).

Per proseguire lungo il cammino di chiarificazione della struttura dell'essere e del suo senso, scopo primario dell'opera qui considerata, la Stein, ritiene opportuno, in questa sede, imboccare la

via dell'ontologia formale, tramite la quale cercare il significato di forma e materia, dimostrare la possibilità di asserzioni sulle forme, staccate dalla materia, ed esaminare la possibilità di un senso formale di atto e potenza. In tal senso l'ontologia formale si pone come *πρώτη φιλοσοφία*, abbracciando tutto l'essere, essendo le sue forme, forme fondamentali dell'essere e di tutti gli essenti, sebbene non si possa trascurare il problema della costituzione, oggetto della filosofia trascendentale¹⁰⁷.

4.1. Ontologia formale come dottrina dell'essere

Volendo partire dall'ontologia formale, perché, come detto, considerata più universale, occorre, però, precisare che cosa debba intendersi qui propriamente con l'espressione "ontologia formale". Essa, infatti, non presenta affatto un significato univoco, bensì risente dell'intreccio che si viene a costituire all'interno dell'opera tra linguaggio fenomenologico e linguaggio metafisico, più propriamente tomista, ovvero tra Tommaso e Husserl.

Si potrà, dunque, procedere lungo la strada tracciata soltanto previa chiarificazione di tale rapporto.

La via intrapresa dalla Stein si trova, infatti, a metà tra l'ontologia formale husserliana, come la troviamo formulata nella *Logica formale e trascendentale*, che si riferisce, da un punto di vista logico, al "qualcosa in generale", ovvero alla vuota generalità, e l'ontologia di stampo tomista, in cui maggiore è il rilievo assunto dal riempimento nella direzione dell'essere. I due modi di intendere l'ontologia, lungi dal contrapporsi, si completano a vicenda, cosicché il soggetto tratteggiato attraverso le analisi fenomenologiche sull'io, la persona, l'anima, riceve linfa dalla sostanza spirituale di origine tommasiana. Nelle prime pagine del *II capitolo* leggiamo infatti:

se prendiamo l'oggetto nella sua intera pienezza, se prendiamo di esso tutto ciò che lo distingue da un qualsiasi altro oggetto, rimane ancora dell'altro: *qualcosa* che è. Ogni essente ci si fa incontro in questa forma. Abbiamo qui quelle forme vuote dell'essere con cui ha a che fare l'ontologia formale. Il "qualcosa" o l'"oggetto" da una parte, l'essere dall'altra parte. Nel "qualcosa" si introduce ancora un duplice aspetto: ciò che è e la qualità del suo essere; l'oggetto, la sua pienezza ed il suo essere. Senza pienezza non vi è alcun essere, perciò anch'essa è una forma ontologica. (PA 73)

In queste ultime battute ci si è palesato il fenomeno del "riempimento d'essere", come lo chiama la Stein. Ci si può chiedere che cosa si intenda con tale espressione.

Il riempimento di cui qui si sta parlando non è che lo stesso processo del divenire proprio della realtà finita, che può essere descritto anche mediante l'ausilio di altri termini, quali quelli di realizzazione, sviluppo e formazione, che, pur ponendone in evidenza aspetti diversi, non fanno

¹⁰⁷ É lo stesso Husserl a tematizzare la relazione tra ontologia e filosofia trascendentale sia nelle *Meditazioni cartesiane* (*Méditations Cartésiennes*, Paris 1931, p. 115ss.) sia nella *Logica formale e trascendentale* (*Formale und transzendentale Logik*, Halle 1929)

altro che descrivere la stessa realtà, ovvero quella del passaggio dalla potenza all'atto, da uno stato potenziale dell'essere alla sua piena attualizzazione in un individuo specifico. La questione dell'individualità e dell'individuazione è affrontata dalla Stein in merito alla relazione tra Tutto/Intero e parti, oggetto rispettivamente dell'ontologia formale e dell'ontologia materiale. Nelle stesse pagine prese in esame, infatti, afferma la stessa Stein: "*Aliquid, quod quid est, esse*: queste sono le forme ontologiche fondamentali. La loro unità concreta è l'*essente: l'ens*" (PA 73).

4.1.1. Ancora sull'idealismo-realismo

Il primo guadagno fondamentale, infatti, di *Potenza e atto*, è la chiarificazione del rapporto intercorrente tra questi due ambiti d'indagine (l'ontologia formale e l'ontologia materiale), e tra di essi e la fenomenologia trascendentale, come intesa dallo stesso Husserl, e come è, invece, da intendersi secondo la Stein, la quale, ponendo l'ontologia formale sullo stesso piano della filosofia trascendentale, e, dunque, in un nesso di reciprocità con essa, mostra come la via intrapresa e percorsa da Husserl non debba condurre necessariamente ad un esito univoco, quello dell'idealismo trascendentale, che, secondo la Stein, costituisce la visione metafisica del maestro, ma per la sua stessa natura presenti diversi sbocchi, cosicché l'ontologia formale, pur rimanendo legata al trascendentalismo, non indaga esclusivamente la connessione tra le due sfere dell'immanenza e della trascendenza (da intendersi qui non in senso religioso, ma, appunto, fenomenologico). Essa può occuparsi, altresì, della costituzione delle entità ontologico-formali. Non è un caso che grande spazio venga dedicato ai *Dialoghi metafisici* della Conrad-Martius, sostenitrice dell'orientamento realista all'interno della corrente fenomenologica, che proprio intorno alla sua figura¹⁰⁸ si era raccolto dando vita al Circolo di Bergzabern – a cui la Stein prenderà parte - ; e autrice di una *Ontologia reale*¹⁰⁹ (*Realontologie*). Nelle pagine dedicate alla Conrad-Martius, infatti, troviamo scritto:

¹⁰⁸ J. Feldes, nel suo contributo al volume *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze* (Laterza, Bari 2010, pp. 23-50), intitolato *Il rifugio dei fenomenologi. Il nuovo "Circolo di Bergzabern" dopo la prima guerra mondiale*, che raccoglie gli interventi al II Convegno internazionale di fenomenologia (Bari 2009), descrive il "Circolo" suddetto come un "gruppo di sette filosofi a cui appartenevano anche Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein" (op. cit., p. 23). La stessa Stein il 30 settembre 1922 (*Lettere a Roman Ingarden*, cit., pp. 201-202), ricorda ad Ingarden di un incontro del gruppo, in cui "si sono riuniti tutti i bambini della casa", vale a dire gli stessi coniugi Conrad e la Stein, Jean Hearing, Alexander Koyrè, Hans Lipps ed Alfred von Sybel, di cui la Stein fa esplicitamente il nome. Feldes precisa come tutti e sette i filosofi citati studiavano con Husserl a Gottinga e facevano parte della "Società Filosofica" (*Philosophische Gesellschaft*) fondata da Theodor Conrad. Essi si erano allontanati da Husserl per seguire Adolf Reinach, suo primo collaboratore, in cui ritrovavano quella "vera fenomenologia", come la chiama la Conrad-Martius, che si basava sul primo approccio del maestro, in opposizione alla radicalizzazione del punto di vista husserliano verificatasi con la pubblicazione delle *Ideen*, in cui il nuovo punto di vista appare "trascendentalista", e sempre più lontano dalle "cose concrete" (*von den Dingen*), perdendo di vista ciò che è determinante (cfr. CONRAD-MARTIUS, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in *Hedwig Conrad-Martius. Schriften zur Philosophie III*, E. Avè-Lallemant (ed.), Kösel-Verlag, München 1963-1965, 394 ss.).

¹⁰⁹ CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band VI, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. S. 1923, [158-333].

L'idealismo trascendentale [...] non afferma alcuna dipendenza del mondo cosale da un determinato soggetto individuale (come il solipsismo), bensì solo la relatività di un mondo siffatto ad individui possedenti una certa struttura, attraverso la cui vita intenzionale può essere costituito. [...] Perciò è certo giusto dire [come fa Husserl] che il mondo come ci appare, per identificarsi in tali decorsi di apparizione, è relativo a soggetti del nostro tipo. Ma non è assurdo dire [come fa Tommaso] che il suo essere non sarebbe equivalente ad una siffatta apparenza e che sarebbe pensabile un altro modo per conoscerlo, nonché un'esistenza del mondo materiale al cospetto di Dio, prima che vi fossero creature viventi sotto i cui sensi tale mondo potesse cadere. L'essere creato significa essere messo in luce da Dio ed avere un essere differente da quello divino. (PA 356-357)

Appare, così, evidente, nel confronto tra Husserl e Tommaso, che si gioca all'interno dell'opera, il profondo intreccio tra problematiche gnoseologiche e questioni metafisiche¹¹⁰.

Si ripresenta qui l'antica problematica, antica in relazione all'elaborazione del metodo fenomenologico, come riduzione fenomenologica, della tensione interna alla scuola fenomenologica tra due correnti distinte, l'una, quella idealista e trascendentalista, facente capo ad Husserl, e, in particolar modo agli sviluppi successivi del suo pensiero, in senso, appunto, idealistico; l'altra, realista, raccolta attorno alla figura di Adolf Reinach, primo collaboratore di Husserl a Gottinga, e morto nel 1917, sul campo di battaglia della Prima guerra mondiale. Reinach, secondo quanto riportato dall'*Husserl-Chronik*¹¹¹, era presente a Gottinga già a partire dal 1905, insieme ad Alexander Pfänder. Egli si era avvicinato ad Husserl, dopo aver seguito le lezioni di Theodor Lipps a Monaco, da cui provenivano anche lo stesso Pfänder e Theodor Conrad, successivamente marito della Conrad-Martius. È di J. Hering¹¹² la testimonianza di una discussione sorta durante le esercitazioni tenute da Husserl, tra il maestro e Reinach, in merito allo sbocco idealistico della fenomenologia successivo alla pubblicazione delle *Ideen*. In seguito alla morte di Reinach, la Stein tenterà di coinvolgere il sopracitato "Circolo di Bergzabern" nella pubblicazione di un volume in memoria del collega scomparso, a testimonianza del legame intellettuale tra i sette di Bergzabern e lo stesso Reinach.

4.1.2. Il realismo di Hedwig Conrad-Martius

Il realismo della Conrad-Martius, infatti, è mosso proprio dal desiderio di seguire il darsi delle cose, per come esse si danno, anziché sforzarsi di classificarle sulla base di categorie fisse.

¹¹⁰ Angela Ales Bello, nella sua *Prefazione* all'edizione italiana di *Potenza e atto*, sottolinea come "la questione posta dalla Stein [ovvero quella della possibilità dell'esistenza della realtà materiale al di là della presenza dell'essere umano] è già risolta positivamente da Husserl nell'affermazione della creazione da parte di Dio di tutte le cose e anche dell'esistenza delle cose prima che l'essere umano ci fosse" (PA 9-10).

¹¹¹ K. SCHUMANN, *Husserl-Cronik: Denk-und Lebensweg Edmund Husserls (Cronaca del pensiero e della carriera di Husserl)*, *Husserliana-Dokumente I*, Den Haag, M. Nijhoff 1977.

¹¹²Cfr. J. HERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band IV, Max Niemeyer Verlag, Halle 1921, scritto in occasione del sessantesimo compleanno di Husserl.

Nell'*Ontologia Reale* il problema posto dalla Conrad-Martius e per certi versi qui riproposto dalla Stein, è quello di stabilire fino a che punto si possa essere sicuri della realtà di questa o quella datità, consapevoli del fatto che la domanda sulla realtà di ogni ambito parziale coinvolge necessariamente la totalità del reale. Per cui la domanda da porsi sarà: che cos'è la realtà? E, in ultima analisi, perché l'essere piuttosto che il nulla? È, cioè, in gioco la relazione tra essenza ed esistenza. In particolar modo, la posizione a cui fanno riferimento la Conrad-Martius, e, più o meno indirettamente, anche la Stein, è quella contenuta nelle *Osservazioni sull'essenza, l'essenzialità e le idee*¹¹³ di J. Hering, in cui lo sguardo dell'autore è rivolto, più che alla Scolastica, al pensiero greco, platonico e aristotelico allo stesso tempo. In base a questa posizione la sostanza primaria, la *prote ousia* consisterebbe nell'essenzialità (*Wesenheit*), o *eidos*, che deriva dal considerare il *was*, il "che cosa", il *ti*, in se stesso, e distinta dalla sfera degli oggetti ideali, che costituisce, invece, una *deutera ousia*. Non è di quest'avviso la Stein, la quale nelle pagine di *Essere finito e Essere eterno* sostiene che l'*ousia* a cui fa riferimento Hering nei suoi scritti non è da intendersi in senso autenticamente aristotelico. A suo parere, secondo la versione originale di Aristotele, per cui "l'*ousia* nel senso più stretto e proprio [...] è la *sostanza*, cioè un *reale* fondato in sé che contiene in sé la propria essenza e la sviluppa" (EES 304).

Oltre al concetto di sostanza, un altro concetto molto importante è quello di *oggetto*, che per Hering assume un significato molto ampio. Esso, infatti, può essere inteso sia come oggetto reale o empirico, sia come *oggetto ideale*. Inoltre, in Husserl, è possibile rintracciare una natura duplice delle *idee*, ovvero come esse sono nelle cose e in se stesse. Pertanto, l'idea in quanto tale non esiste né qui né ora, anche se l'idea nella cosa, è sempre l'idea di una cosa determinata, caratterizzata, quindi, da una determinata collocazione spazio-temporale. Cosicché nella cosa l'idea assumerebbe una specifica raffigurazione spazio-temporale. Tale distinzione equivale a quella sussistente tra idea come vuota generalità e idea come essenzialità: la prima caratterizzata da indeterminatezza, la seconda assolutamente determinata. Pur essendo presente tale distinzione nelle *Ideen* husserliane, essa non sarebbe, però, stata sufficientemente tematizzata.

Le analisi di Hering costituiscono per la Conrad-Martius lo spunto per procedere alla distinzione tra esistenza reale o fattuale, e esistenza ideale, poetica e geometrica, e alla messa a tema delle loro reciproche connessioni. Nel primo caso avremo un'esistenza oggettiva, nel secondo un tipo di esistenza soggettivo, in base al livello di autonomia dell'essente specifico a cui è riferita l'esistenza stessa, per cui più l'essente si mostrerà autonomo, e, quindi, meno relativo a qualcosa di altro da sé, maggiore sarà il grado di oggettività dell'esistenza ad esso connessa. Pertanto anche all'allucinazione può essere attribuito un tipo di esistenza che non è, però, quello dell'esistenza

¹¹³HERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, cit., pp 495 e ss.

effettiva-reale, appunto perché estremamente soggettiva e strettamente legata alla rappresentazione umana. Ma il darsi fattuale dell'esistenza reale non corrisponde a ciò che in Husserl troviamo indicato con l'espressione "datità in carne ed ossa" (*Leibhafte Gegebenheit*), bensì sussiste un "essere in carne e ossa dell'esistenza reale" (*Leibhaftigkeit des realiter Existirenden*), in quanto nel primo caso permane un livello di soggettività del darsi in carne ed ossa dell'oggetto ideale, dal momento che è un darsi in carne ed ossa per me e non per altri.

Un secondo rilievo da fare è dato dalla relazione tra l'oggettività dell'esistenza e la sua determinatezza, per cui maggiore è la determinatezza della cosa, maggiore sarà il livello di realtà della sua esistenza specifica. Ciò significa, conseguentemente, che un'esistenza reale, riferita ad un oggetto, sarà determinata e, quindi, collocata spazio-temporalmente, appunto, in quanto la determinatezza, di contro all'indeterminatezza della vuota generalità, porta con sé il riferimento alle due coordinate fondamentali dello spazio e del tempo. Viceversa, in conseguenza di quanto appena asserito, non è corretto affermare che solo lo spazio-temporale è reale, sarà semmai un che di realmente determinato, senza per questo poter dire che se di esistenza si può parlare essa debba essere necessariamente un'esistenza di tipo temporale-fattuale. Sintetizzando, si può affermare, insieme alla Ales Bello - che ha diffusamente trattato del rapporto idealismo-realismo nell'ambito della scuola fenomenologica, e delle varie direzioni che ad esso sono state impresse dai maggiori rappresentanti dei due indirizzi sulla base dell'ontologia reale della Conrad-Martius -, "che la realtà è data quando un sostrato determinato essenzialmente e qualcosa di determinante in modo essenziale si comportano come un vero sostrato e come una quiddità «caricata»^{114,115}. L'ontologia reale della Conrad-Martius mira, quindi, ad analizzare il reale nella complessità della molteplicità delle sue determinazioni. Questo è il senso in cui debbono essere letti, non solo la stessa *Ontologia reale*, a cui abbiamo fatto sin qui riferimento, ma anche i *Dialoghi metafisici*, con cui la Stein si pone in aperto dialogo. Saranno ulteriormente da precisare i differenti piani su cui si pongono le riflessioni delle due fenomenologhe, evidenziando continuità e discontinuità.

Innanzitutto, bisogna dire che per quanto concerne l'applicazione del metodo fenomenologico al campo dell'ontologia reale la Conrad-Martius si attiene esplicitamente all'Husserl delle *Ricerche logiche* e, dunque, al primo livello di riduzione fenomenologica, quello eidetico, rifiutando quello trascendentale, teorizzato nelle *Ideen*. Nel saggio *La fenomenologia trascendentale e la fenomenologia ontologica* la Conrad-Martius precisa i termini in cui deve essere letta la sua scelta di fondo di procedere in direzione di una fenomenologia di tipo ontologico, che sarà anche quella seguita dalla Stein, anche se con accenti diversi. La questione che sta alla base di tale scelta è la

¹¹⁴ CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, cit., §14.

¹¹⁵ ALES BELLO, *Fenomenologia e ontologia*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a cura di), *Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius. Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, p. 53.

centralità da attribuire al fenomeno della realtà del mondo. Nel saggio, apparso in occasione del centenario della nascita del maestro, i toni della discussione appaiono alquanto smorzati, o quantomeno riportati nell'alveo di una "questione di famiglia"¹¹⁶. Per trascendentalismo non sarebbe da intendersi nel senso di un'aperta negazione o dubbio circa la realtà del mondo, della natura e della soprannatura. Il problema per Husserl sarebbe più gnoseologico che ontologico o metafisico. Ciò che è centrale per Husserl è risolvere il senso del mondo per noi, in quanto "soggetti che sono nel mondo e ai quali il mondo si dà"¹¹⁷. La Ales Bello fa notare come la questione possa essere letta nel senso di un timore da parte di Husserl di cadere nel realismo ingenuo, e, al contrario, da parte della Conrad-Martius di cadere nell'idealismo, tenendosi, però, al contempo, bene alla larga dallo stesso realismo ingenuo paventato da Husserl. Secondo lo stesso Husserl¹¹⁸, infatti, sarebbe possibile assumere di volta in volta il punto di vista del soggetto o dell'oggetto, che appare, quindi, alternativamente come immanente o trascendente, statico e dinamico, superando, così, il tradizionale contrasto tra idealismo e realismo. Una duplicità, e una polarità che richiama da vicino le riflessioni compiute da Przywara sull'adeguatezza dell'*analogia entis* come principio metafisico in grado di spiegare, senza eliminarla, la contraddizione del reale. Per Przywara, infatti, l'idealismo e il realismo, nella loro accezione generale, riferita, dunque, non solo all'ambito fenomenologico, ma alle forme che essi hanno assunto nell'intero corso della storia della filosofia, sono da ritenersi due diverse concezioni del divenire, che rispondono, a loro volta, ad una duplice forma di tragicismo, insito nel divenire stesso: quello dato dalla tensione/aspirazione da parte del creaturale (divenire etico-spontaneo) e quello di una tensione-a-parteciparsi da parte del sovra-creaturale (divenire mistico-passivo). Per cui possiamo parlare di idealismo nel caso di un "divenire essenziale di una essenza esistenziale, poiché ha come metro di misura l'assoluto costituito dall'esistenza dell'essenza", e, come tale, esso è espressione di un:

tragicismo ideativo (nella «tragicità dell'idea»): etico ideativo quando consiste nel naufragio attivo della tensione-dell'aspirazione (propria dell'idealismo etico-spontaneo) all'assoluto di un «ideale posto in esistenza»; mistico-ideativo, quando consiste nel naufragio passivo della tensione-a-parteciparsi da parte dell'assoluto di un «ideale che esiste» (in un idealismo mistico-passivo). Sull'altro versante, il realismo del divenire esistenziale di una esistenza essenziale, poiché ha come metro di misura l'assoluto costituito dall'essenza dell'esistenza, è nell'intimo un tragicismo realista (nella «tragicità dell'essere»): etico-reale, quando consiste nel naufragio attivo della tensione-dell'aspirazione (propria del realismo etico-spontaneo) all'assoluto di un «esistere *tout court*»; mistico-reale quando consiste nel naufragio passivo della tensione-a-parteciparsi da parte dell'assoluto di una «esistenza pura» (in un realismo mistico-passivo). (AE 237)

¹¹⁶ Cfr. ALES BELLO, *Fenomenologia e ontologia*, cit., p. 56.

¹¹⁷ ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Edizioni ETS, 2003, p. 202.

¹¹⁸ Cfr. HUSSERL, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*, a cura di E. Marbach, in *Husserliana*, vol. 23.

Sempre Przywara, nel suo *Analogia Entis*, in merito al rapporto tra fenomenologia e realismo, parla di una vera realogia, in contrapposizione alle due pseudorealogie (quella fenomenologica e quella esistenzialistica), cui spetta il compito di “cogliere le proprietà specifiche che differenziano nettamente il reale dai contenuti di coscienza” (AE 381). Che cosa ciò comporti lo si comprende bene dal prosieguo del discorso:

In un modo o nell'altro la fenomenologia è sempre un idealismo. In essa l'uomo e il mondo confluiscono in un insieme omogeneo, anzi l'uno nell'altro. Non c'è spazio per i «contrari», o, per meglio dire, per i «contraddittori» eraclitei. Il suo prototipo è l'«armonia» cantante del mondo matematico di Pitagora. Così nulla resta escluso dal pensiero connettivo puro di una razionalità pura, tanto che anche la dialettica hegeliana si riduce a una dialettica ideale pura che «si sviluppa da sé», e perfino il materialismo dialettico, nonostante l'enfasi sull'economia reale, ecc., «si sviluppa da sé», finendo, così, per «ideologizzare» il vero reale (fino all'idealistica economia di piano e alle sue «icone del capo»). Ma contro questo idealistico «oscillare in se stessa» della coscienza pensante-poetante, il vero reale è invece quello che oppone resistenza al mio «pensiero puro», quello contro cui io «urto» e che quindi non si concilia col mio «calcolo». (AE 381)

Tuttavia, nel paragrafo precedente aveva affermato:

L'eidologia strumentale del contemplare puro dell'occhio aperto sulla realtà in cui sfocia l'originaria eidologia noematica di Platone è la via necessaria con cui una fenomenologia diviene procedimento metodologico per la realogia. Allora il termine fenomenologia non definirà più la via che va dalle «realtà», che sono mera «parvenza», porta ai *noumena* ideali o trascendentali, cioè al «puro essere» (φαίνειν negativo), ma quella per cui quelle stesse realtà si «manifestano» sempre di più a un'«occhio aperto e puro» (φαίνειν positivo). (AE 379)

4.1.3. Il realismo di Edith Stein

È lecito chiedersi, a questo punto, a che livello si ponga la trattazione della Stein, rispetto proprio alla questione dell'idealismo/realismo. In parte ciò è emerso già a partire dalla Prima parte del presente lavoro, in parte si è venuto a delineare nel corso delle considerazioni appena fatte. Tale aspetto necessita, però, di un ulteriore approfondimento, diretto a chiarire il rapporto di vicinanza-lontananza tra la Stein, la Conrad-Martius e lo stesso Husserl, al fine di cogliere l'autenticità del pensiero steiniano.

La posizione della Stein è già espressa embrionalmente, come appare dal carteggio con Ingarden, negli anni dell'assistentato a Husserl. Già nel 1917, infatti, anno della pubblicazione della sua tesi di laurea sull'empatia confessa all'amico e collega di nutrire seri dubbi sull'attendibilità della costituzione sulla base del trascendentalismo, così come si veniva a delineare a partire dalle *Ideen*. Per la Stein la costituzione deve essere duplicemente riferita ad una natura fisica assolutamente esistente ed ad un soggetto con una determinata struttura conoscitiva. Quest'ultima questione verrà ampiamente sviluppata negli scritti del 1922-25; il primo aspetto troverà, invece, espressione negli scritti di carattere più direttamente ontologico-metafisico, raggiungendo il vertice in *Essere finito e*

Essere eterno. Con riferimento all'aspetto soggettivo del problema della costituzione, particolarmente importante è il saggio del 1922, in cui la Stein riprende e sviluppa fondamentalmente la concezione husserliana della coscienza come corrente di vissuti (*Erlebnisstrom*) contenuta nel secondo volume delle *Ideen*. D'altro canto è evidente l'influenza esercitata su di lei dalla Conrad-Martius, soprattutto nelle opere di carattere ontologico, in cui, però, pur distaccandosi esplicitamente da alcune posizioni del maestro, specialmente in relazione alla questione dell'idealismo e dell'accentuazione del tema dell'esistenza, tuttavia, ciò avviene con toni meno duri. Per la Stein l'idealismo di Husserl, così come viene detto in *Essere finito e Essere eterno*, consisterebbe sostanzialmente nel mancato riconoscimento del legame sussistente tra essere essenziale e momento attuale-reale; secondo la Stein, invece, l'essenza dell'essenza, come lei la chiama, si ritrova sia nell'essere essenziale che nell'essere attuale-reale, secondo la posizione espressa da Hering, e precedentemente discussa, per cui l'essenza avrebbe una posizione intermedia tra essenzialità e mondo attuale-reale (cfr. EES 122). L'idealismo husserliano, quindi, non è tanto legato alla centralità dell'io propria della formulazione fichtiana, quanto all'idealità del contenuto conoscitivo, propria del neokantismo di Natorp. Tant'è che la descrizione dell'io, come intero fluire dei vissuti, che si dispiega nel tempo, riprende la visione husserliana dell'io, che costituisce il punto di partenza per ulteriori approfondimenti inerenti uno spettro di realtà più vasto (che per la Stein è il grande sfondo metafisico dell'essere), di per sé non sviluppate da Husserl, sebbene non escluse in linea di principio.

4.2. *Attualizzazione come riempimento d'essere*

Le riflessioni qui condotte sull'idealismo-realismo aprono la strada alle successive osservazioni, già in parte anticipate, in materia di ontologia formale, nel cui campo rientra anche l'analisi del riempimento d'essere, ovvero della determinazione formale. Sulla base di tale analisi si pone in evidenza come i concetti ontologici fondamentali quali quelli di *aliquid* (l'oggetto), il *quod quid est* (il che cosa) e l'*esse* (l'essere) siano forme vuote incomplete che necessitano di un riempimento, anelano, anzi, a tale riempimento in individui concreti. Occorre, però, chiarire, parlando, appunto, di ontologia formale come dottrina delle forme dell'essere e dell'essente, che cosa si intenda qui per *forma* (*Bild*). Bisogna, infatti, distinguere due piani della forma, in riferimento alle cose visibili, per cui essa si contrappone alla materia, dandole forma, come nel caso delle forme geometriche; e in riferimento ai *corpi viventi*, che è il piano specifico del nostro interesse, in relazione al dispiegamento vitale dell'essere, o, meglio, dell'essente, in tensione tra la potenza e l'atto, ovvero tra materia e processo della sua formazione. Nel caso dei corpi viventi assistiamo, infatti, al dispiegarsi dall'interno di una forza intrinseca ai corpi stessi. Si tratta, pertanto, non di una forma imposta dall'esterno, o giustapposta, ma, appunto, di un movimento opposto, che procede da dentro

a fuori, dall'interno all'esterno, sebbene l'esserci stesso di questa forza interna o interiore, debba trovare una qualche giustificazione d'esistenza. La domanda potrebbe essere diversamente posta: da dove questa forza?

5. *Il divenire del flusso originario di coscienza*

Una chiarificazione in tal senso da parte della Stein ci viene non tanto da *Potenza e atto*, quanto da uno studio precedente, in cui il concetto di forza viene sviluppato con ampiezza dalla Stein. Mi riferisco a *Psicologia e scienze dello spirito*, in cui la Stein fa un'analisi dettagliata dei vari tipi di forze che entrano in gioco nella costituzione del flusso dei vissuti. Se la forma, quindi, va intesa in maniera polivoca, così è anche per il concetto di forza. Il punto di partenza per sviscerare tale concetto non è tanto l'essere in generale, quanto un essente preciso, nella sua individualità determinata, cioè l'essere umano. È il flusso di coscienza originario, come flusso di vissuti in puro divenire, a far emergere nella sua pienezza l'azione svolta dalla forza nell'ambito del vivente, che raggiunge il suo vertice nell'essere umano. Andando a considerare il fenomeno della causalità psichica, che la Stein considera come una delle più importanti questioni metafisiche, in quanto mette in luce l'antica contesa tra determinismo e indeterminismo nell'ambito del vivente, osserviamo come la vita psichica dell'uomo si sottragga alla sua inserzione nell'ambito della pura causalità della natura; questo perché occorre, in primo luogo, considerare la distinzione - spesso trascurata dalla psicologia tradizionale sviluppatasi in senso dogmatico rispetto all'indipendenza dell'essere del mondo dalla sua relazione con il soggetto umano conoscente - tra psichico e coscienza, che incontra una valida delucidazione soltanto nell'ambito delle analisi fenomenologiche. Per coscienza la Stein intende qui la coscienza costituente ultima, ovvero il flusso originario di coscienza, attuando un processo di regressione che mira ad intenzionare gnoseologicamente le cose stesse, secondo la tradizione del metodo fenomenologico. Ma la coscienza di cui la Stein parla non è la coscienza nel senso delle *Ideen* husserliane, dato che, come ammetterà lei stessa, nelle sue analisi intende separare la coscienza dalla molteplicità dei suoi correlati, dagli oggetti noetici e noematici che costituiscono la sua unità. Facendo ciò, ella segue esplicitamente le ricerche del maestro sulla coscienza originaria del tempo¹¹⁹.

Secondo tale visione, il flusso originario di coscienza si costituisce come un *continuum* indiviso e indivisibile, le cui fasi fluiscono le une nelle altre, all'interno, appunto, di un flusso unico e in continua crescita. Si assiste ad una produzione continua dei vissuti, di cui non si riesce a rendere ragione ricorrendo alla pura causalità: ogni vissuto emerge dal precedente, e la fonte originaria di tale divenire "rimane nell'oscurità" (BP 45). Ciò avviene in quanto nel divenire continuo delle fasi,

¹¹⁹ Quando la Stein scrive, le *Lezioni* sul tempo del maestro dovevano ancora essere pubblicate.

il sopraggiungere, o l'emergere della successiva non fa sprofondare nel nulla la precedente; assistiamo, infatti, ad un "persistere «vivente» del «trascorso», in modo tale che una fase del flusso contiene nello stesso tempo ciò che diviene e il già divenuto, ma tuttora vivente (che è vissuto *in quanto tale*, come *ancora* vivente, per cui si distingue proprio da ciò che entra «ora» nel vivere mediante un'indicazione che rimanda al passato). Quando quello che è trascorso, ma *ancora* vivente, si unisce nel vivere con qualcosa che nasce in quel momento, si formano le unità del vissuto. Una tale unità è chiusa fino a quando non vi si aggiungono nuove fasi" (BP 46).

Non solo, accanto all'ancora vivente nel flusso dei vissuti, c'è anche qualcosa di morto, di cessato, che, però, non è un morire nel senso di un vero e proprio sprofondare nel nulla, in quanto il vissuto trascorso, pur lasciandosi alle spalle una coscienza più o meno vuota, resta conservato nella sua vivacità, andando ad arricchire il flusso costituente dell'unità di vissuto. Il trascorso ha, cioè, ancora un modo dell'esistenza, non è un nulla assoluto, ma, "pur restando sullo sfondo del flusso vivente, [...] esiste la possibilità che vi «risalga» un'altra volta" (BP 46), in una *presentificazione*.

Nel divenire del flusso dei vissuti, assistiamo, quindi ad un riempimento continuo del tempo fenomenologico, sia nella *successione* sia nella *contemporaneità* dei vissuti: ogni momento viene *ripetutamente* riempito.

5.1. Intensità, tensione e distensione temporale dei vissuti

Parlare di nascita e di morte in relazione alle unità di vissuto, o a quelli che usualmente chiamiamo vissuti, del loro nascere e morire all'interno del flusso, vuol dire chiamare in causa la *durata*.

Abbiamo, infatti, più volte usato espressioni come "ancora" o "non più", o "ora", e abbiamo parlato di tempo fenomenologico. Ogni vissuto ha la sua durata, una determinata durata. La durata, a sua volta, è legata all'*intensità* con cui si presenta un vissuto. I vissuti, infatti, oltre a distinguersi sulla base del genere, e del campo sensibile a cui essi appartengono, possiedono un diverso grado di intensità, per cui è facile che un vissuto di elevata intensità, persista più a lungo di uno di minore intensità. Ma che cosa è da intendersi qui con intensità del vissuto? Per comprendere meglio la questione, occorre chiarire il concetto di vissuto. Esso è costituito da tre componenti, che sono il contenuto (es. il colore, il senso di benessere, ecc.), che ne definisce la qualità; il vivere (il sentire delle sensazioni, ecc.); e la coscienza del vivere stesso, che possiamo anche identificare in una certa misura con questo. L'intensità del vissuto è data dal diverso grado di tensione del contenuto e del vivere del vissuto, che, a loro volta, determinano il grado di chiarezza della coscienza, che può essere più o meno desta. Un vissuto dal contenuto intenso, non va, però, confuso con un vissuto intensamente vitale.

5.2. *“Forza” e causalità psichica*

Dal flusso di coscienza siamo, così, passati a parlare dei sentimenti vitali e degli stati vitali. Nel sentimento vitale si presenta lo stato *attuale* del mio io, il suo stato vitale che è variabile, ma nelle sue variazioni conserva una qualità *reale* persistente: la *forza vitale*. Reale in quanto riferita all’Io reale, e non all’Io puro, esperito originariamente come punto d’irradiazione dei puri vissuti, come quella realtà trascendente che viene a datità manifestandosi nei dati immanenti, pur non diventando mai immanente esso stesso. L’io reale corrisponde, invece, a ciò che noi consideriamo normalmente la sfera dello psichico. Dalla forza vitale va distinta, anche se è da considerare sempre in stretta connessione con essa, la *forza psichica*, che la Stein attinge, nella sua formulazione, dagli studi di psicologia di T. Lipps. Essa consiste in una sorta di “scorta che si consuma nel corso dell’azione, e che è minore in condizioni di stanchezza corporea e di malattia e si esaurisce velocemente, ma aumenta nuovamente con il silenzio e il nutrimento” (BP 57, n.1). Si evince, dunque, la stretta dipendenza della forza psichica da quella vitale. La forza vitale svolge precisamente una funzione di mediazione nella connessione causale dei vissuti. Tuttavia essa non è quantificabile, non è misurabile, come accade per la forza intesa meccanicamente nella sfera delle scienze esatte. È possibile, inoltre, che lo psichico si nutra di un’altra forza per accrescersi, e che la forza vitale non venga assorbita totalmente dalla vita psichica, ma si completi mediante *qualcosa* che affluisce dall’esterno. Accanto alla vita naturale, infatti, sussiste una vita spirituale distinta da essa, e attestata dal processo di motivazione, che accanto alla causalità, muove, appunto, il divenire del flusso dei vissuti, su di un altro piano, quello del mondo dei valori, degli scopi pratici e delle opere.

Esistono, quindi, una forza vitale sensibile e una forza vitale spirituale nell’ambito dello psichico, oltre alla forza spirituale, che inerisce la sfera dello spirito e riguarda gli atti propriamente spirituali. Le prese di posizione spontanee, infatti, rispetto al mondo dei valori, possono trasformarsi in fonti di impulsi e di tensioni per la vita psichica.

6. *Spirito e vita nel dispiegamento dell’essere*

Da quanto appena detto emerge la trama intricata dell’intreccio tra spirito e vita nel dispiegamento ontologico dell’essere. Se da un lato, infatti, la forza vitale sensibile sembra condizionare il rendimento della forza spirituale, per cui con il venire meno della freschezza corporea diminuisce anche il vigore spirituale, dall’altro si deve addirittura dire che quanto più una forza vitale sensibile va perduta, tanto più essa è alimentata spiritualmente. Sussiste, però, un’ulteriore possibilità, e, cioè, che l’impulso che affluisce dai contenuti superi la quantità necessaria per vivere tali contenuti, cosicché la forza vitale spirituale ne risulta arricchita a tal punto da non dover ricorrere all’apporto della forza vitale sensibile. È altresì possibile una regolazione razionale della forza vitale, in modo

da poter superare l'usura prodotta dalla vita spirituale, che richiede un elevato dispendio di forze, come nel caso di contenuti, quali quelli di spavento, angoscia, tristezza, che, anziché rinnovare la forza vitale, sottraggono vigore e vitalità alla vita spirituale dell'individuo, paralizzandone anche in alcuni casi la spinta all'azione.

Accanto a tale intreccio di forze, esiste *uno stato di riposo in Dio*, che si traduce in un totale “rilassamento di ogni attività spirituale, in cui non si fanno piani, non si prendono decisioni e non solo non si agisce, ma si rimette ogni cosa futura alla volontà divina e ci si «abbandona» completamente al «destino»” (BP 115). Tale stato di riposo in Dio comporta la liberazione da ogni preoccupazione e da ogni responsabilità e impegno ad agire, che, però, non si risolve in uno stato di inattività, ma riempiendo l'essere di nuova vita lo spinge, senza alcuno sforzo di volontà, ad una nuova attività. Esso costituisce, cioè, un nuovo ordine di forze, che sostiene l'agire e il processo della realizzazione e attualizzazione vitale dell'essere.

Dalla forma siamo così risaliti nuovamente, tramite il concetto di forza in azione nel flusso di coscienza, alla messa in luce di due ordini di cose, ben distinti, ma in relazione costante tra loro. Due ordini che rendono ragione della molteplicità semantica di potenza e atto, e che corrispondono a due diversi livelli di pienezza d'essere, tanto che da un lato appare possibile parlare di riempimento d'essere di vario grado, dall'altro, invece, si può solo attestare una pienezza che non viene mai meno, e che costituisce la fonte del processo di riempimento (PA 55): “L'intero sistema dei concetti fondamentali [di una dottrina dell'essere] viene attraversato da una radicale linea divisoria, la quale – movendo dall'essere – fende ogni singolo concetto fondamentale, di modo che, al di qua e al di là di essa, mostra un aspetto diverso: niente può essere detto nello stesso senso di Dio e delle creature” (PA 55-56). E questo è il senso dell'*analogia entis*, con cui si è soliti indicare la relazione tra Dio e le creature, per cui è possibile ricorrere alle categorie di potenza e atto anche in riferimento a Dio, ma in modo diverso rispetto a come esse vengono utilizzate rispetto alle creature.

La potenza di Dio, infatti, non è in contrapposizione all'atto, come potenza esclusivamente attiva. Così pure l'attività di Dio è diversa da quella delle creature, in quanto eterna. In Dio non si può parlare di un inizio e di una fine in relazione al suo agire, dal momento che il suo stesso essere non conosce inizio e fine, ma è eterno. L'attività creaturale presuppone, invece, una potenza passiva come suo principio, ovvero recettiva, in grado di ricevere l'essere, e solo in riferimento ad essa è possibile parlare di un inizio e di una fine dell'agire. La dinamica di potenza e atto consiste, appunto, in questa tensione continua che vive l'essere creato, tra essere e non-essere, e che costituisce il processo del divenire, quale appare, ad esempio, nel flusso originario dei vissuti di coscienza, precedentemente descritto. E per non-essere qui è da intendere non un nulla, ma una

carenza d'essere che attende di essere riempita. Oltre a potenza e atto è, quindi, possibile parlare anche di essere potenziale e essere attuale in molteplice senso: come essere reale e possibile; come dimensione d'essere di un essere che di *dischiude nel tempo*; e come modi d'essere che precedono e seguono questa dimensione nell'"ora". Da un lato, poi, la potenza è principio dell'atto, come la capacità dell'essere verso una specifica attività, dall'altro, l'atto appare presupposto della potenza, in quanto conferisce l'essere ad un essente dalla consistenza attuale non piena (cfr. PA 92).

6.1. *Evoluzione come costituzione "dall'alto" e "dal basso"*¹²⁰

Tale intreccio tra questi due livelli di essere, quale si mostra nel processo riempitivo del divenire, può anche essere descritto altrimenti nei termini di una *evoluzione*, che proceda però tramite una costituzione contemporaneamente "*dal basso*" e "*dall'alto*". Che cosa dobbiamo intendere esattamente con queste espressioni? Il discorso risulta chiaro se riprendiamo per un attimo in considerazione la vita personale spirituale dell'essere umano e la confrontiamo con la realtà molteplice degli altri esseri naturali. Alla base della natura, infatti, è possibile intravedere un «impulso» universale ad ottenere forma nell'esistenza materiale, cioè uno sforzo primordiale a rendersi corpo nell'esistenza specifica [...] Ogni entità materiale diviene, così, una manifestazione specifica e del tutto diretta di questa brama di organizzazione" (PA 270-271). Dietro ogni messa in forma a cui assistiamo in natura, si cela un "cieco impeto, proveniente dalla profondità primordiale, la nuda brama di messa in forma e corporeificazione in se stessa, «comunque» essa sia, i vicoli ciechi, i sempre nuovi travimenti, i tentativi e le prove a metà, grottesche, che portano ora a questa ora a quella specie e che ora - riusciti nella forma di una corporeificazione ed entificazione essenziale - si diffondono verso spazi temporali non dominabili con lo sguardo, conservandosi in quanto tali [...]. È qui l'indistruttibile base per ogni concezione evoluzionistica e «vitalistica» della natura" (PA 272). Non sembra, però, pensabile che il cosmo naturale, come regno della natura, si lasci fondare a partire dal basso in questo furioso impeto ed in questa furiosa ricerca, da cui dovrebbe derivare più un caos che un cosmo, ovvero un caos della pienezza a partire dal precedente caos vuoto. Il passaggio dal caos delle materie al cosmo può avvenire solo tramite una messa in forma, come separazione e articolazione, messa in forma attuata attraverso un principio formativo, che si faccia corpo vivo e che si interiorizzi, che si delimiti e formi, appunto. È il processo della formazione che procede dalla forza formativa ed interiorizzante, che la cosa riceve in sé, per poi, però, elevarsi spontaneamente da sé alla messa in forma di se stesso. Tale forza formativa è il Verbo, che rende il caos cosmo, costituendolo continuamente in ogni attimo nuovo, agendo come

¹²⁰ Cfr. PA 270 e ss. Qui la Stein fa diretto riferimento ai *Dialoghi metafisici* di H. Conrad-Martius, con cui si pone lei stessa in dialogo per indagare le "cose finite come grado della materia formata".

forza propria della cosa che si è sostanzializzata in se stessa attraverso essa. Ciò significa che Dio, che pur agisce di persona, retrocede, affinché le cose siano e possano essere se stesse, stabilendo l'autodominio qualitativo di ognuna di queste forme, della sostanzialità della natura, cioè del fatto che qualcosa di naturale nasconde in sé la fonte del suo essere e si regge sulle proprie radici organizzative; per cui ogni cosa sta nella sua fonte sostanziale e, quindi, oramai, nella sua fonte nutritiva, costruttiva, nella fonte che la conserva in se stessa; sta in stessa sul proprio fondamento, sebbene sempre creata e sorretta da Dio. È questo il significato della costituzione dall'alto della natura: l'impeto cieco e caotico, connotante la brama vitale dell'essere, è equilibrato ed armonizzato dalla messa in forma operante tramite la forza del Verbo, il *Logos* che guida la ricerca del prendere forma.

6.2. *L'evoluzionismo creativo di Hedwig Conrad-Martius*

Urge, però, fare un'ulteriore distinzione tra l'"ottenere pienezza" della "morta natura", come si verifica nella mera corporeificazione materiale, ed, invece, lo sviluppo che tende verso l'alto sostenuto da un'"idea guida", caratteristico delle forme viventi. Il termine sviluppo, infatti, indica l'essere dell'essere vivente così come si dà già ad una prima considerazione di una singola pianta. Non è una persistenza durevole di qualcosa di immodificato, bensì un divenire nel senso di una progressiva formazione. Rispetto al vivente potenza e atto si dicono in modo diverso rispetto, invece, a come si predicano della materia morta. La potenzialità del vivente, infatti, non è mera ricettività, ma è carica di attualità, è forza, energia potenziale, e così pure l'attualità che è legata ad essa, se essa diviene libera (come nel caso dell'essere umano), è attività. Il divenire libero del vivente è, però, un essere reso libero dall'esterno, ed in quanto libera attività è agire verso l'esterno in modalità creativa; in questo il vivente è maggiormente *analogon* al divino rispetto alla mera materia. Il rapporto tra forma e materia, e, quindi, tra atto e potenza è declinato diversamente e gradualmente tra due estremi, quello dell'*atto puro* di Dio e quello della *prima materia*, come assoluta potenzialità, per cui ad ogni essente è data una certa misura d'essere, un grado diverso di partecipazione all'essere: "qualcosa è, ma non è tutto, significa che ad esso è attribuito ciò che è, che ha come essere un'entità propria, un'essenza limitata o sostanza, che non è in massima misura; significa che non tutto ciò che esso è, è attuale; ciò è possibile solo se si distende temporalmente, se si *temporalizza* e se nella successione temporale, ora questo, ora quello di ciò che esso è, è attuale o potenziale" (PA 387). La suprema categoria dell'essente a cui conviene tra tutti gli esseri finiti la misura d'essere suprema è quella degli spiriti finiti, o persone, che, al di là di quanto sono come materia formata, hanno ancora qualcosa nella loro struttura personale, vale a dire il fatto di essere-
io.

Questo essere-io va pensato solo come essere che viene “prolungato nel tempo” dall’essere puro, che non è essere di un essente, né è attualizzazione di una potenza (cfr. PA 388). Negli individui finiti, inoltre, “l’essere attuale non significa l’apice d’essere dell’essere completamente manifesto, ma significa piuttosto essere *reale* alla cui *durata* appartengono fasi con una certa dimensione che si succedono l’una all’altra” (PA 390). L’individuo giunge a pieno sviluppo attraverso un processo temporale, che non è fissato definitivamente, ma dipende da fattori variabili diversi, tra cui la libertà dell’uomo che gli permette di lavorare alla formazione propria ed altrui.

Urge, a questo punto, soffermarsi ulteriormente sul concetto di *evoluzione* espresso dalla Conrad-Martius, e riportato dalla Stein, per saggiare la sua relazione con la concezione classica del darwinismo, ed il suo legame con l’analisi condotta dalla Stein.

Per meglio comprendere questo aspetto occorre far riferimento ad un lungo saggio del 1938, intitolato *Origine e struttura del cosmo vivente*¹²¹, in cui la Conrad-Martius discute dell’evoluzionismo ponendolo in relazione con il concetto di creazione e intrecciando la riflessione con vari punti di vista: quello scientifico, quello filosofico e anche quello teologico, più strettamente connesso all’idea di creazione. Il disegno complessivo che ne emerge è quello di un nuovo evoluzionismo, basato su un principio di creazione, anzi su più atti creativi, che soli possono giustificare l’apparizione sulla scena del mondo di formazioni genetiche del tutto nuove rispetto alle precedenti, e, dunque, da esse non determinate. Anche se, per quanto riguarda i successivi atti creativi, non è possibile parlare di creazione in senso stretto, come, cioè, creazione “*ex nihilo*”, poiché, in tal caso, si dovrebbe supporre l’introduzione non solo di nuove forme, ma anche, ogni volta, di una nuova materia - cosa che la Conrad-Martius esclude, affermando che le nuove formazioni avvengano a partire da una materia già data¹²² - .

Su questo punto emerge una prima perplessità della Stein, la quale ritiene che tale visione della materia potrebbe far sorgere il sospetto che essa non derivi da Dio:

Tutto ciò che conferisce forma, già nelle opere inferiormente formate, nella “materia”, è calato dall’alto nella stessa dall’essere originario (l’“idea”, lo “spirito oggettivo”), quale proprio essere sostanziale. Ciò che rimane, in quanto ha origine “dal basso”, è infine solo la *prima materia*, al cui determinazione rimane, però, oscura nelle più diverse direzioni. Anch’essa ha la sua origine in Dio (così come hanno cercato di mostrare le precedenti argomentazioni di questo lavoro in accordo con la concezione scolastica)? La questione viene toccata in diversi luoghi dei *Dialoghi*, ma ad essa non

¹²¹ CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau der lebendigen Kosmos*, Otto Mueller, Salzburg-Leipzig 1938.

¹²² *Ivi*, pp. 330-331. Qui l’autrice cerca di spiegare la presenza di “formazioni genetiche del tutto nuove e non determinate da quelle precedenti”, riconducendola ad “una eventuale prima formazione, dalla quale sono venute fuori tutte le altre” (cfr. ALES BELLO, *L’universo nella coscienza*, cit., p. 223). La molteplicità delle formazioni, dunque, sarebbe spiegabile solo sulla base della creazione, anzi di una pluralità di atti creativi successivi, molto radicali, anche se non quanto l’atto creativo originario, per cui, accanto alle nuove forme, non si avrebbe anche una nuova materia. Per la Conrad-Martius il portatore della forma di tutte le generazioni successive sarebbe il *plasma generativo*, che, però, non costituisce una causa creatrice soprannaturale (cfr. CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau...*, cit., p. 336).

viene data univoca risposta. Se la *prima materia* dovesse essere concepita come il nulla assoluto, essa, allora, non avrebbe alcuna origine dall'essere assoluto. Ma il nulla è pensabile come nulla vivente, come qualcosa che spinge bramosamente verso l'essere? (PA 279)

Per la Stein la risposta alla domanda è negativa in quanto già in precedenza, nel corso delle analisi, l'essere nullo si era presentato come già annullato, “come essere che viene mantenuto attraverso l'assoluto nella sua nullità” (PA 279). D'altronde:

Ciò che riceve in sé la “forma vivente”, l'entelechia, non è la *prima materia*, bensì una “sostanza”, quindi già qualcosa di formato. Sarebbe certo pensabile che l'“idea guida” lasci gioco ad una molteplicità di realizzazioni più o meno “fedeli” a seconda delle condizioni che sono date attraverso la materia. In questo modo un adattamento dell'idea dell'evoluzione all'immagine del mondo scolastica non sarebbe escluso. (PA 280)

Il rischio di cui si parlava sopra sembra, così essere scongiurato. Come afferma la Ales Bello, infatti:

Chi conosce la posizione della Conrad- Martius sa che ciò non è stato mai da lei sostenuto, d'altra parte è da supporre che anche la Stein lo sapesse, ma forse la sua obiezione riguarda la difficoltà di una giustificazione teoretica di tale credenza. (PA 11)

Inoltre, se la materia fosse un “oscuro fondamento” (PA 11), o un “oscuro abisso” (*Abrund*), dal quale ogni cosa naturale dovrebbe essere nata (cfr. PA 279), saremmo di fronte ad una visione dualistica e platonizzante, a cui la Stein risponde, invece, con una visione aristotelico-tomista unificante, che diventa ancor più visibile nella descrizione della struttura personale dell'essere umano, che, anziché acuire la separazione tra anima e corpo nel senso di una contrapposizione, mira a porne in evidenza l'intrinseca relazionalità e unitarietà.

Ad ogni modo, le nuove formazioni, di cui si parlava sopra, possono essere applicate solo a tipi cosiddetti *mutanti*, che possiedono una struttura non essenziale - propria, invece, dei tipi *tipici*, formati secondo un'idea essenziale (*Formidee*) - , ma casuale. Potremmo, quindi, dire che, sulla base di questa concezione, come anche è emerso dalle considerazioni fatte precedentemente sui *Dialoghi metafisici*, alla natura vivente è concesso, secondo l'espressione usata dalla Ales Bello, “fare qualche passo «libero»”¹²³, sulla base delle sue possibilità di sviluppo, in modalità creativa immanente, ma sempre nel rispetto del piano divino e con il concorso di Dio stesso. Senza l'intervento di Dio, infatti, sarebbe impossibile giustificare, sulla base delle sole ricerche scientifiche, veri e propri salti nello sviluppo degli organismi, come testimoniato dagli stessi evoluzionisti:

¹²³ ALES BELLO, *L'universo nella coscienza...*, cit., p. 224.

Chi altri se non la divinità (se essa si crea da se stessa per tutta l'eternità e si eleva da sé) deve far emergere e tirar fuori tutte le cose dalla loro nullità priva di essere, egli, il generatore spontaneo e padre di ogni essere? Chi altri se non la divinità (se essa comprende e pone se stessa nella gloriosa pienezza di se stessa, se diviene nella misteriosa concentrazione di corpo e verbo) deve prendere le mosse anche là dove Padre e Figlio siano presenti ed attivi con forza nelle cose e lo siano da se stessi con e nella qualità della cosa, rendendola cosa che respira, che si entifica e che vive? (PA 273)¹²⁴

L'evoluzionismo della Conrad-Martius si differenzia, però, anche dall'evoluzionismo di matrice bergsoniana, dalla cosiddetta evoluzione creatrice, in cui lo sviluppo vitale, sulla base della forza vitale, viene ad essere assolutizzato, mentre "il flusso della vita non può essere inteso come un'entità autocreata; ci sono solo sostanze che vivono o portano in se stesse la vita"¹²⁵.

La figura, allora, più rappresentativa per raffigurare l'evoluzionismo, non è più l'albero, in cui da un'unica radice si differenzierebbero tutti i generi e le specie, ma un suolo in cui si trovano affiancate varie radici, da cui si sviluppano diverse famiglie di organismi. Soltanto tale immagine rende ragione delle discontinuità presenti nella natura.

6.2.1. L'essere umano nel quadro dell'evoluzionismo creativo

In merito a ciò una discontinuità particolarmente significativa, anche per la Stein, è quella costituita dall'essere umano, in cui fa la sua apparizione lo spirito, distinto dall'anima, in una modalità totalmente innovativa rispetto alle forme precedenti. Nei *Dialoghi metafisici* l'anima umana viene presentata come elemento qualificante, che non può essere il prodotto di un mero processo evolutivo, perché, se è vero che la materia, come potenza, *aspiri* allo spirito come sua forma e attualizzazione, non è nella potenza della materia *produrre* tale spirito, per cui è necessario supporre un intervento straordinario di Dio.

La teoria della Conrad-Martius affonda le sue radici nella questione del cosiddetto anello mancante, come ella ben esplicita in interventi successivi¹²⁶. L'anello mancante sarebbe costituito dall'australopiteco, in cui si manifesta, ad esempio, il superamento della paura del fuoco, come comportamento eminentemente distintivo dell'essere umano. Sembra difficile, tuttavia, supporre che la comparsa di tale nuovo comportamento afferisca ad una mutazione genetica, come asserisce, invece, il neodarwinismo. Se tale comportamento è ascrivibile solo all'uomo, è inutile affermare, come cercano di fare alcuni, che egli è uomo, ma anche in un certo senso animale. L'uomo non è più animale appunto perché è uomo, e anche i tratti, le funzioni che potrebbero presentare delle consonanze con il regno animale, nell'uomo sono da ripensare in una nuova armonia del tutto, e,

¹²⁴ Qui la Stein riporta per intero il testo dei *Dialoghi metafisici* (p. 184 dell'edizione tedesca, da cui cita la Stein).

¹²⁵ *Ivi*, p. 225. Qui la Ales Bello fa riferimento ad un altro importante testo della Conrad-Martius, che raccoglie il contenuto di due conferenze tenute a Salisburgo nel 1948 (CONRAD-MARTIUS, *Bios und Psyche*, Kösel Verlag, Munich 1948, p. 36).

¹²⁶ Ci riferiamo, in particolar modo ad alcune conferenze tenute tra il 1949 e il 1950: CONRAD-MARTIUS, *Schriften zur Philosophie*, vol. III, edited by E. Avé-Lallemant, Kösel Verlag, Munich 1965.

cioè, appunto, in connessione con quella sfera spirituale che non ha precedenti nel resto del mondo naturale. Il principio della continuità della natura, è stato, d'altronde, messo in discussione, come fa notare la Conrad-Martius, dalle stesse scoperte scientifiche sulla teoria dei *quanta*:

La teoria dei quanta dà un contributo straordinario a sostegno di questa connessione fra l'essenza e la materia, perché dimostra che è possibile che la materia si cambi in modo da consentire l'incontro con diverse essenze, proprio perché l'idea di un continuo spazio-temporale, in cui valgono solo le leggi meccaniche, è stata messa in crisi. [...] la teoria dei quanta, attraverso la quale è stato possibile individuare la discontinuità spazio-temporale, consente di [dilatare] la visione del cosmo, da un lato, e [giustificare] i fenomeni della vita in modo tale da superare un gretto materialismo dall'altro¹²⁷.

Non è pensabile nemmeno, che l'anima sia stata infusa nell'uomo ad un certo punto della sua evoluzione, perché ciò vorrebbe dire mettere in discussione quell'unità speciale di anima, corpo e spirito da cui esso è caratterizzato.

Da ultimo, il fatto che l'essere umano non possa essere ricondotto alla scimmia è testimoniato dallo suo stesso stato embrionale. È, infatti, già a partire dall'embrione che si possono rintracciare la stazione eretta, il rapporto tra arti superiori ed inferiori, la configurazione dei piedi, tratti caratteristici dell'uomo rispetto agli altri primati. Gli organi, inoltre, appaiono come non specializzati.

Rispetto alla concezione antropologica della Stein, come essa emerge dalle pagine di *Potenza e atto*, in connessione con i *Dialoghi metafisici* della Conrad-Martius, e, quindi, anche delle considerazioni sin qui compiute, riportiamo quanto segue:

Dal punto di vista aristotelico-tomista l'essere umano viene caratterizzato come specie del genere "animale". L'essere umano è un organismo come la pianta e l'animale e, oltre a ciò, ha in comune con quest'ultimo la sensibilità ed il prolungarsi oltre se stesso in azioni che sono reazioni verso impressioni esterne; la sua interiorità non si riduce a quella dell'animale. L'anima umana è in un senso nuovo schiusa verso l'interno ed aperta verso l'esterno, e questo non solo avvertendo se stessa, il suo proprio essere ed il suo contatto con altro nell'ottusità animale, ma essendo conscia in chiarezza intellettuale di se stessa, del suo esser delimitata in sé e di quant'altro vi sia di diverso. Anche qui, nella struttura, abbiamo la *triplice stratificazione*, cioè la sostanza come ciò che forma dall'interno, ciò che è durevolmente attuale e le potenze causate attraverso quanto è durevolmente attuale e che condizionano quanto l'attualità fluttuante, gli atti come attualità fluttuante, mutevole e specificamente qualificata. (PA 332)

La Stein, dunque, pur ispirandosi alla Conrad-Martius, sviluppa una posizione autonoma, volta a mostrare, come sottolinea anche la Ales Bello (cfr. PA 11), che tutta la realtà è attraversata dallo spirito, e, quindi, anche alla materia può essere attribuito un momento spirituale, ovvero un senso.

È, pertanto, possibile parlare di anima, come fa anche la Conrad-Martius, anche in riferimento alle piante e agli animali, sebbene in un'accezione ampia, impersonale. Ciò che, dunque, rimane

¹²⁷ Cfr. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza...*, cit., p. 222. Qui la Ales Bello fa riferimento a CONRAD-MARTIUS, *Der Selbstaufbau der Natur*, Kösel Verlag, Munich 1961, p. 287.

qualificante rispetto all'essere umano, è la presenza di un *nucleo interiore dell'anima*, che la Stein chiama anche *anima dell'anima*, e che costituisce il *principio di individuazione* dell'essere umano. È il *nucleo (Kern)* della persona. Mentre lo *spirito (Geist)* si profila più acutamente, sulla scorta di Tommaso, come la sede delle azioni intellettuali, per quanto attiene l'ambito gnoseologico, e volontarie, rispetto, invece, al versante morale.

7. *Quale metafisica?*

Prima di affrontare gli sviluppi che le riflessioni ontologiche della Stein seguiranno in *Essere finito e Essere eterno*, rimane da chiarire un'ultima questione, ovvero in che rapporto la concezione evoluzionistica espressa dalla Conrad-Martius e, in parte, condivisa dalla Stein, rispetto a concezioni metafisiche quali il panteismo o il teopanism. In entrambi i casi siamo di fronte all'annullamento della distanza tra Dio e creatura. Nel primo caso, ovvero quello del *panteismo*, il cosmo si fa Dio, secondo un movimento che procede "dal basso verso l'alto". Esso corrisponde propriamente alla forma dell'evoluzione, caratteristica di una metafisica che possa essere considerata puramente *a-posteriori*. Nel secondo caso, ovvero quello del *teopanism*, è Dio a farsi cosmo, secondo un movimento che procede in senso esattamente opposto rispetto al primo, cioè "dall'alto verso il basso". In questo caso parleremo di devoluzione, caratteristica di una metafisica puramente *a-priori*. Tali chiarimenti sono contenuti nell'opera, citata a più riprese in questa *Seconda parte*, del padre E. Przywara (cfr. AE 61)¹²⁸. È, d'altronde, la stessa Conrad-Martius, in un passo dei *Dialoghi metafisici*, inerente proprio l'evoluzione dell'essere umano, a porsi il problema di come debba intendersi il quadro evoluzionistico da lei teorizzato, all'interno delle impostazioni metafisiche classiche:

Esaminiamo, invece, per una volta, con calma la questione come di seguito: pensi che questa forza entra di fatto con la sua triplice attività nella cosa, che la cosa la faccia propria, e che nella misura in cui tale forza, che si manifesta in modo sempre nuovo, sia una forza ingerita e incorporata – la incorpori al fine di agire formalmente come forza propria della cosa che si è sostanzializzata in se stessa attraverso di essa. Questo è essenzialmente un rapporto difficile da capire; ma proprio in esso, forse vi è la possibilità di una sintesi tra panteismo e naturalismo. Dio che è e agisce in fin dei conti in persona, retrocede affinché le cose siano e possano essere se stesse. [...] Retrocede senza retrocedere.

¹²⁸ Qui Przywara ha sicuramente presente anche la lezione dell'ultimo Scheler, cui deve gran parte della sua ricerca, come ammette esplicitamente proprio nelle prime pagine dell'*Analogia entis*, dove traccia una sorta di percorso ideale, che, attraverso il contributo e lo stimolo di vari pensatori, tra cui lo stesso Scheler, l'ha condotto alla formulazione del principio analogico, come principio metafisico: "il lavoro procedeva anche grazie al rapporto con i viventi. Li indico in ordine cronologico. Da Nietzsche era spianata la strada ai saggi di Max Scheler. La sua sociologia (in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*) era per me strettamente connessa alla filosofia del romanticismo (Baader, Görres, Möhler), ma solo *L'eterno nell'uomo* portò ad un confronto effettivo. Questo lavoro deve a Scheler due cose: il rapporto vitale con il metodo fenomenologico e la spinta irresistibile alla problematica esplicita dell'*analogia entis* (tramite la teoria dell'«immediatezza della dimensione religiosa»)» (AE 5-6). Il confronto con Scheler, a cui si fa riferimento è riportato in PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Herder, Freiburg 1923.

E ancora:

MONTANO - Di una opposizione ancora differente che vede da una parte l'intuizione naturalistica, evolucionistica, vitalistica e, dall'altra l'intuizione scolastica, platonica, o comunque la si debba chiamare; e ciò, in quanto tutte queste somme concezioni che sono orientate a partire dall'alto e non dal basso trovano qui un punto d'incontro?

PSILANDRO – Sì. Solo a causa di questo “punto”, mi sembra, siamo ora finiti, così, nel fondo delle questioni metafisiche¹²⁹.

E qual è il “punto”, di cui qui si sta parlando? È quello della messa in forma della materia tramite l'azione di una forza, che, affluendo verso la vita originaria, di per sé chiusa nella sua assoluta impotenza e mancanza d'essere, la conduca alla “luce” dell'esistenza¹³⁰, tramite il farsi ente e corpo vivente che signoreggia su di sé, sulla brama e sulla fame propria della materia non formata, caratterizzante il caos, attraverso la manifestazione dello spirito.

7.1. *La metafisica di Hedwig Conrad-Martius*

È utile, a questo punto, soffermarsi su quanto riportato da E. Przywara in *Analogia entis* sulla figura della Conrad-Martius e sul suo progetto di costruzione metafisica, per meglio comprenderne il significato e la portata. Per Przywara “la questione metodologica del rapporto tra la metafisica e il cristianesimo è la problematica più intima dell'opera della Conrad-Martius” (AE 436). La sua metafisica, infatti, occupa “il campo di tensione compreso tra una metafisica fenomenologica metodologica e una metafisica immanente della rivelazione cristiana” (AE 436). In che senso ciò debba essere inteso si evince dal suo rapporto con il maestro, e con l'iter filosofico da questi seguito:

Rispetto al suo maestro Husserl, la cui fenomenologia “metodologica” si è tramutata in una fenomenologia “trascendentale” fondamentale (egologico-monadologica), essa concepisce la fenomenologia metodologica così rigorosamente da farne sin dal principio un puro metodo di esposizione dei “supremi fondamenti reali dell'essere”¹³¹. Al contrario di Husserl, per il quale ogni metafisica del reale resta “tra parentesi”, ritiene, invece, che vi sia una via naturale che conduce la fenomenologia alla metafisica: la “pura e semplice analisi” ci porterà infine “nelle braccia della metafisica”¹³². E in totale opposizione a Husserl (per il quale Dio, e soprattutto la rivelazione, restano “tra parentesi”), essa costruisce la sua metafisica su un attento esame degli enunciati della rivelazione cristiana: “non v'è luogo ove attingere alle vere delimitazioni d'essenza in maniera più pura di qui [nella rivelazione]”¹³³. (AE 435)

¹²⁹ CONRAD-MARTIUS, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 175.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³¹ CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, cit., p. 4.

¹³² *Ivi*, p. 114.

¹³³ *Ivi*, p. 63.

7.2. *La ritmica dell'essere*

Il mondo della vita, appena scandagliato, ci pone di fronte ad un'ulteriore questione, legata ad una caratteristica propria del processo di formazione del vivente, ovvero l'aver, o seguire un *ritmo*. La tematica della temporalità torna, così, alla luce in modo nuovo. Il tempo non va più visto solo come sostrato della tensione vitale dell'essere, che brama continuamente la vita, anela ad un riempimento continuo d'essere, come ad una formazione incessante verso forme sempre superiori, dunque in senso ascensionale, bensì esso *scandisce* lo stesso processo, assegnandogli, da un lato, un inizio ed una fine bene determinati, ma anche conferendogli, dall'altro, una certa scansione. Nei *Problemi dell'educazione della donna*¹³⁴ la Stein, riferendosi alla differenziazione sessuale come a due ritmi dell'essere, parla di una *ritmica dell'essere*¹³⁵, secondo cui l'*esistenza* dell'essere creato deve avere una durata temporale per portare a pieno spiegamento *ciò che esso è*. Ciò sulla base della *forza d'essere* di ogni ente, cui corrisponde un ritmo specifico, del suo dispiegamento nell'esistenza, diverso in ogni grado dell'essere. In ogni grado, inoltre, il ritmo è duplice, a seconda che predomini ciò che si deve strutturare nell'esistenza, o l'esistenza che viene strutturata. La componente esistenziale è ritenuta femminile, quella essenziale, invece, maschile. Nell'essere umano la doppia forma non si manifesta solo nel diverso ritmo costitutivo degli individui, ma lo investe in tutta la sua struttura di corpo, anima e spirito.

7.2.1. *Il ritmo cosmico dell'analogia entis*

Ritmo cosmico è anche il titolo della *Seconda parte* di *Analogia entis*, apparsa con la seconda edizione del testo del 1962. Tale espressione negli intenti del padre Przywara dovrebbe ben rispecchiare la natura dello stesso principio analogico sempre oscillante tra “i due poli del dato fenomenologico della realtà” e del “dato rivelato” (AE XXIV). Come sintetizza la Tosetto, infatti:

Nell'analogia si distinguono, più chiaramente che nel concetto di polarità, due ritmi, secondo i due significati di *aná* e di *ánw*: il ritmo orizzontale di proporzione fra altro e altro, cioè l'analogia fra opposti intracreaturali, e il ritmo verticale tra la positiva somiglianza e al sempre maggiore dissomiglianza tra Creatore e creatura. I due ritmi si rapportano a loro volta anch'essi secondo un ritmo analogico. Da un lato, infatti, il ritmo orizzontale dovrà essere attraversato da quello verticale, che gli impedisce di diventare autosufficiente, e quindi assolutizzato e privo di reale movimento. D'altro canto anche il ritmo fra sopra e sotto deve trovare il suo centro in quello orizzontale per non estremizzarsi nella sua forma detta “rivoluzionaria”, “esplosiva” dei due termini “sopra” e “sotto”, che li renda manicheisticamente due poli opposti. Il rapporto tra analogia intracreaturale e analogia tra

¹³⁴ STEIN, *Problemi dell'educazione della donna*, in *La donna*, cit., pp. 153-259. Il testo è tratto dal manoscritto che raccoglie le lezioni tenute dalla Stein nel semestre estivo del 1932 presso l'Istituto Tedesco di Pedagogia Scientifica di Münster.

¹³⁵ *Ivi*, p. 197, n. 21. La Stein, in realtà, desume tale argomento dall'opera di Sr. Thoma Angelica Walter, *Seinsrhythmic*, apparsa a Friburgo nel 1932, che si proponeva di fondare una metafisica dei sessi, a partire da alcune analisi basilari della filosofia di san Tommaso.

Creatore e creatura perciò è a sua volta un rapporto di analogia, un “tra” dinamico tra panteismo e teopanism¹³⁶.

Sempre la Tosetto fa notare come, per Przywara, il ritmo analogico abbia assunto storicamente delle connotazioni diversificate, riconducibili essenzialmente a Platone, Aristotele, Agostino e Tommaso¹³⁷. In particolar modo, in *Religionsphilosophie katolischer Theologie*¹³⁸, Przywara mostra come Agostino e Tommaso costituiscano i due modelli di pensiero cattolico, a cui sono riconducibili tutte le tipologie di filosofia della religione, quali si sono presentate storicamente:

fra i due [Agostino e Tommaso] la differenza sta nella prevalenza data all'interno del ritmo, fra somiglianza e dissomiglianza, fra vicinanza e lontananza di Dio, fra “dentro” e “fuori” dall'uomo, fra idealismo e realismo fra tensione verso Dio e servizio davanti a Dio, fra desiderio e adorazione¹³⁹.

Agostino e Tommaso costituiscono, quindi, per Przywara, le due forme fondamentali della religione, che egli chiama religione agostiniana dell’“immanenza trascendente” e religione tomista della “trascendenza immanente” (cfr. AE 313)¹⁴⁰.

Il puro ritmo formale dell’*analogia entis* si manifesta, inoltre, ancora una volta, eminentemente nel fenomeno uomo, in cui il ritmo analogico corrisponde al:

ritmo sancito dall’*admirabile commercium* dell’incarnazione quale evento di contatto e scambio tra l’assoluto e il contingente dentro all’essere umano. Il ritmo analogico consisterà dunque nel “dentro-sopra” del divino nell’umano. (AE XXV)

Riepilogo

Siamo, pertanto, partiti dalla dinamica tra potenza e atto nell’essere, tra materia e forma, e tra materia e spirito, per rintracciare la tensione fondamentale alla base del dispiegamento vitale dell’essere, come realizzazione della sua forma specifica, nel riempimento d’essere che si attualizza, mediante il conferimento della forza d’essere, nella distensione della durata temporale, secondo uno specifico ritmo ed un graduale avvicinamento in senso ascensionale all’Essere puro eterno, che costituisce l’idea guida, il *telos* del processo di formazione da un lato, ed il suo sostegno dall’altro.

¹³⁶ TOSETTO, *Erich Przywara...*, cit., p. 204.

¹³⁷ *Ibidem*. Qui la Tosetto fa riferimento al VII capitolo di *Analogia entis*, intitolato *Lo spazio occupato dalla problematica dell’analogia entis* (cfr. AE 137).

¹³⁸ Cfr. PRZYWARA, *Schriften...*, cit., pp. 373-511.

¹³⁹ TOSETTO, *Erich Przywara...*, cit., p. 206

¹⁴⁰ Ciò, a mio avviso, spiegherebbe anche il continuo rimando alternativamente al pensiero dei due grandi santi, visti non in modo oppositivo, ma integrativo, in ordine alla costruzione di una metafisica positiva.

Ci si è, così, presentato l'intreccio di spirito e vita, che costituisce la trama dell'essere temporale, che dall'impeto cieco, sempre sospingente in avanti l'accrescimento vitale dell'essere, riceve organizzazione ed equilibrio dal *Logos* eterno.

Nella *Terza parte* passeremo, quindi, a chiarire il senso dell'essere sulla base della struttura metafisica descritta dalla Stein, come trama di temporalità ed eternità, ed in particolare il significato dell'essere individuale umano, nell'ambito di tale struttura, come fonte privilegiata della sua manifestazione.

PARTE TERZA

SENSO E PIENEZZA DELL'ESSERE

8. *Significato di Essere finito e Essere eterno*

La *Seconda parte* del presente lavoro si era chiusa con una lunga digressione sul concetto di evoluzione, e sul suo stretto legame con una concezione dinamica ed analogica dell'essere espresso da Hedwig Conrad-Martius nei *Dialoghi metafisici*, e ripresa successivamente dalla Stein con accenti inediti. Tra i nomi citati come fonti della nostra Autrice di riferimento, è comparso anche quello del padre gesuita E. Przywara, autore dell'opera *Analogia entis*, apparsa quasi contemporaneamente a *Potenza e atto*, e strettamente intrecciata con essa sia negli intenti che nei contenuti. Entrambe le opere, come ci ricorda la stessa Stein nella *Prefazione ad Essere finito e Essere eterno*, che nasce proprio come rivisitazione del precedente studio sulle due categorie di potenza e atto, sono il frutto di un lungo dialogo e di una condivisione di interessi tra gli autori dei due testi:

Da molte parti si domanderà forse in quale rapporto stia questo libro con l'opera di P. Erich Przywara, SJ, sulla *Analogia Entis*. In realtà in entrambi viene trattato lo stesso argomento, e P. E. Przywara nella sua *Prefazione*¹⁴¹ ha alluso al fatto che i primi sforzi dell'Autrice, compiuti per stabilire un confronto tra Husserl e san Tommaso sono stati molto importanti per lui. La prima redazione del suo¹⁴² libro e quella definitiva dell'*Analogia entis* sono quasi contemporanee, ma l'Autrice poté vedere le prime bozze dell'*Analogia Entis*, ed ebbe, specialmente tra gli anni 1925-1931, un vivace scambio di idee con P. E. Przywara. *Questo scambio ha influito in modo determinante su entrambi i pensatori per quanto riguarda il modo di impostare i problemi* [c. n.]. (EES 33)

L'opera del Padre Przywara, infatti, costituisce una sorta di esame metodico critico preliminare alla trattazione dei problemi affrontati dalla Stein in *Essere finito e Essere eterno* (coscienza, essere, mondo), e che lo stesso Przywara intendeva approfondire in un secondo volume, che però, come ci ricorda Paolo Volonté nell'*Introduzione* all'edizione italiana dell'opera di Przywara, non vide mai la luce (cfr. AE XXXII-XXXIII). L'intento dell'autore era inizialmente quello di “fornire un'applicazione del principio analogico alla comprensione della realtà cosmica nelle sue varie manifestazioni”, in vista della quale la “struttura elaborata dalla prima parte era [...] ancora uno

¹⁴¹ Cfr. AE 6: “Nel confronto con Barth si sviluppò nella sua figura autentica l'aspetto teologico dell'*analogia entis*. L'elaborazione filosofica avvenne soprattutto nel rapporto vitale con la fenomenologia, sviluppatosi in maniera determinante quando fui ampiamente coinvolto da Edith Stein nei suoi sforzi di mettere a confronto Husserl e Tommaso. Dapprima i fecondi rapporti con Husserl avviati per mezzo di Edith Stein, influirono sull'elaborazione dell'aspetto metodologico. Ma non minore fu successivamente l'influsso operato su di me dal confronto con Martin Heidegger, influsso che portò a chiarire in particolare il concetto di creaturalità in vista delle mie conferenze di Davos (1929) e Friburgo (1930)”.

¹⁴² Qui la Stein sta parlando di sé in terza persona e si sta riferendo per la precisione a *Potenza e atto*.

schema puramente formale, vuoto, però, nei suoi contenuti sostanziali” (AE XXXII-XXXIII). Non si può, però, nemmeno del tutto affermare che Przywara abbia rinunciato totalmente alla realizzazione del progetto iniziale. Accenni ad una “filosofia dispiegata” (AE XXXIII), cui era stato affidato il compito precipuo di riempire le lacune della prima parte di carattere più metodologico che teoretico, possono rintracciarsi in una raccolta di articoli che Przywara andò pubblicando negli anni successivi (1939-1959) alla prima edizione di *Analogia entis*, tra loro omogenei nel contenuto e fedeli alla struttura fondamentale del primo testo. Essi, come già visto, vennero ripubblicati in occasione della seconda edizione dell’opera citata, sotto il titolo comune di *Ritmo cosmico*, ad indicare l’applicazione del ritmo formale dell’*analogia entis* alla comprensione della realtà cosmica in ogni suo aspetto. Nonostante, però, non si possa parlare di una vera e propria rinuncia al progetto iniziale, non è possibile nemmeno riferirsi a questa seconda edizione corredata dall’aggiunta successiva dei tredici saggi sul ritmo cosmico, come ad un vero e proprio sistema filosofico, quale era previsto dal progetto originario. È H. U. von Balthasar, allievo di Przywara, a chiarire, nella seconda edizione dell’opera la costituzione della seconda parte:

Negli anni successivi all’apparizione di *Analogia Entis I*, vale a dire dopo il 1932, preso dal lavoro di altre pubblicazioni, e durante la guerra, dall’attività di conferenziere per la *Altakademiker-Seel-sorge* di Monaco (su incarico del card. Faulhaber), l’autore non è riuscito a portare a termine il previsto secondo volume di *Analogia Entis*, che avrebbe sviluppato in una filosofia e in una teologia concluse l’impalcatura già a disposizione. In cambio, l’*analogia entis* pervase sempre di più ogni parola pronunciata o scritta, finché i saggi successivi al 1956, particolarmente quelli pubblicati in «Archivio di filosofia», fornirono una più precisa e approfondita esposizione dell’*analogia entis* nei due ambiti della filosofia e della teologia. Poiché questi saggi rispondono come un *corpus* omogeneo allo scopo del secondo volume, nella presente edizione sono stati uniti ad *Analogia Entis I* come *Seconda Parte* del libro. (AE 3)

È nel confronto con la prima parte dell’opera del padre Przywara che la Stein spiega intenti e contenuti del lavoro che si accinge a presentare. I punti di contatto tra le due opere consistono: nell’accoglimento dell’“*analogia entis* come principio fondamentale che governa tutti gli enti e che perciò deve essere determinante anche come metodo” (EES 33); e nel fatto che in entrambi i casi l’oggetto della ricerca è l’ente, e ciò stesso apre la strada al disvelamento del senso dell’essere, nel momento stesso in cui si cerca il principio, che sta alla sua base.

Affermando questo, la Stein stessa pone l’*analogia entis* come criterio interpretativo di tutte le argomentazioni e le riflessioni contenute in *Essere finito e Essere eterno*, fornendoci la corretta chiave di lettura per muoverci al suo interno. Ciò costituisce, senza dubbio, un guadagno fondamentale, in ordine alla comprensione della sua *dottrina dell’essere*.

In tal senso, i tre concetti di *coscienza*, *essere* e *mondo*, inoltre, vanno considerati nella corretta relazione reciproca, in cui la Stein li pone all’interno dell’opera:

La coscienza è considerata come via di accesso all'ente e come uno speciale tipo di essere, ma non è fondata sul rapporto reciproco tra la coscienza e il mondo reale e non si esaminano le strutture della coscienza, che corrispondono alla costruzione del mondo delle cose [oggetto, invece, della *Fenomenologia trascendentale* husserliana]. Così la dimensione di ciò che è pensato è stata trattata solo come un genere dell'ente e il rapporto reciproco dell'ente e del concetto è stato affrontato solo incidentalmente, non in modo esteso come tema specifico. (EES 33-34)

Di conseguenza, nemmeno l'opera della Stein può essere considerata un vero e proprio sistema filosofico, sebbene questo, contrariamente al caso di Przywara, non fosse neanche nelle intenzioni dell'Autrice, per la quale "l'obiettivo che si cerca di raggiungere è quello di delineare un'esposizione sintetica di una dottrina dell'essere, non un sistema filosofico" (EES 34), appunto; una *dottrina dell'essere* (*Seinslehre*), che, tuttavia, presuppone un'ampia conoscenza delle strutture costitutive della coscienza e della logica, quale è offerta alla Stein dalla fenomenologia husserliana.

Dal punto di vista metodologico, mentre l'esposizione fatta da Przywara è maggiormente imperniata su di un procedimento storico intrinseco, nella Stein prevale la tensione alla "Verità soprastorica"¹⁴³, sebbene, nelle sue argomentazioni, frequenti siano i richiami a soluzioni filosofiche esistenti, che costituiscono, agli occhi della Stein, una garanzia in funzione di un'obiettività del discorso da lei portato avanti, ma anche la via "per un rinnovato contatto con lo spirito del passato e per avvalorare il fatto che c'è qualcosa, al di sopra del tempo e al di là delle barriere degli uomini e delle scuole, comune a tutti coloro che lealmente ricercano la verità" (EES 33).

In tal senso, l'opera della Stein si pone come integrazione e completamento non solo in riferimento al proprio cammino filosofico personale, ma anche rispetto all'opera del padre Przywara, sulla base di quella logica più volte espressa dall'Autrice, per cui "ogni atteggiamento spirituale esige un diverso metodo scientifico; dal completamento reciproco dei contributi, che intelletti diversi possono dare in base al loro particolare ingegno, consegue un avanzamento ulteriore verso la «verità soprastorica»" (EES 34).

9. *Il divenire naturale*

Prima di procedere all'analisi dell'*analogia entis* compiuta dalla Stein, e del suo rapporto con il movimento dinamico originario descritto da Przywara, è necessario soffermarsi sull'esposizione del concetto di *divenire naturale*, che trova spazio nel IV capitolo di *Essere finito e Essere eterno*, nella parte dedicata a *Forma e materia* (cfr. EES pp. 220-221), che ben si riallaccia alle considerazioni effettuate nella *Seconda parte* del presente lavoro sulla evoluzione come costituzione dall'alto e dal basso, a partire dai *Dialoghi metafisici* di Hedwig Conrad-Martius.

¹⁴³ Qui è la stessa Stein che cita dall'edizione tedesca di *Analogia Entis* in suo possesso: PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysik. I. Prinzip*, Kösel-Pustet, München 1932.

Innanzitutto, occorre precisare che il punto di riferimento per l'esposizione di questa parte è costituito esplicitamente dalla *Metafisica* di Aristotele¹⁴⁴. La Stein si riferisce, in particolar modo, ai libri Z, H e Δ, vale a dire a quelli inerenti l'essere e le sue *categorie*, la *sostanza* e il *divenire*, *materia* e *forma*, *atto* e *potenza*, precisati nei loro vari significati (*principio*, *causa*, *elemento*, *natura*, *necessario*, *uno*, *essere*, *sostanza*), sempre in relazione alla teoria della conoscenza propria dell'indagine fenomenologica, che l'aveva condotta al disvelamento dell'essere essenziale, in senso fenomenologico, dischiusosi nei capitoli precedenti, e che, a sua volta, necessitava di un approfondimento della tematica, in ordine alla sua chiarificazione, che sola poteva venire da un confronto con la dottrina dell'essere e dell'essenza, quale emerge dalla metafisica tradizionale.

Quale veicolo privilegiato di tale confronto, e voce autorevole in campo metafisico, la Stein sceglie Tommaso, e precisamente la sua esposizione delle due categorie fondamentali della potenza e dell'atto contenuta nel *De ente et essentia*. È per il tramite del testo tommasiano che la Stein giunge ad Aristotele:

Abbiamo tradotto *essentia* con *essenza* (*Wesen*, nell'originale) e ci siamo, d'altra parte resi conto che questo termine è la traduzione della *ousia* aristotelica. (EES 160)

Scopo della trattazione successiva è quello di porre a confronto le tre differenti concezioni di *essenza*, *essentia* e *ousia*, lavorando, cioè, su tre piani distinti continuamente intersecantisi. Dal momento che ci accingiamo a parlare del divenire *naturale*, e che, tra i significati attribuiti al termine "natura" da Aristotele e qui riportati dalla Stein, vi è quello di *ousia*, sarà utile analizzare in quale senso è possibile parlare di *natura* (*fysis*) come di *ousia*, e che cosa si debba intendere in questa sede con *ousia*.

9.1. *Il concetto di "natura"*

Nel paragrafo dedicato proprio a *Natura, materia e forma*, la Stein, dopo aver elencato ben quattro sensi di "natura", a partire dal *Libro Δ* della *Metafisica* di Aristotele, ne rintraccia un quinto, rispetto al quale "natura significa la sostanza (*ousia*) degli esseri naturali" (EES 219). Tra coloro che sostengono questa posizione troviamo Empedocle, per il quale la natura è da intendersi come la *originaria composizione*: "di nessuna delle cose che sono c'è una natura, ma c'è solamente *mescolanza* e *separazione* delle cose che son mescolate e natura è solamente un nome dato ad esse dagli uomini" (EES 219). Pertanto *oggetto* o *essere naturale* va considerato ogni *composto* di materia e forma, come, ad esempio gli animali e le loro parti. Vediamo, però, come in questa ulteriore accezione di natura data da Aristotele, sono per un certo verso ricompresi gli altri sensi

¹⁴⁴ Il testo utilizzato dalla Stein è ovviamente quello della versione tedesca in suo possesso, che differisce in alcuni punti essenziali dalla traduzione italiana di Giovanni Reale.

dello stesso concetto, precedentemente riportati dalla Stein, manifestando un procedimento di successiva messa in luce per estensione del fenomeno che si sta trattando; in quanto definire la natura *sostanza degli esseri naturali* presuppone un senso già chiarito ed espresso dall'aggettivo "naturali" riferito, appunto, agli "esseri naturali", che altri non sono se non quelle cose soggette al processo della *generazione* e della *crescita*, e che nel loro sviluppo seguono un determinato *principio originario* e immanente, sulla base del quale si svolge lo stesso processo di crescita, che è anche un *principio di movimento*, come negli esseri viventi in relazione al loro movimento proprio, e *principio materiale*.¹⁴⁵.

Sussiste, però, un significato ulteriore attribuito da Aristotele al termine "natura", che, non escludendo né contrapponendosi ai precedenti, ne costituisce un'ulteriore precisazione. L'impressione che se ne trae è che, anziché essere di fronte a diversi significati del termine natura, assistiamo ad un progressivo restringimento del campo semantico ed ontologico, per cui tutti i significati rintracciati ed elencati risultano ugualmente plausibili, e non reciprocamente penalizzanti. Essi vanno compresi nell'ottica di una maggiore chiarificazione del concetto di *sostanza*, più vicino al significato autentico di "natura":

Dalle cose che si sono dette risulta che la natura, nel suo senso originario e fondamentale, è la *sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in se medesime e per propria essenza*: infatti la materia si dice natura solo perché è capace di ricevere questo principio, e la generazione e la crescita solamente perché sono movimenti che derivano da questo stesso principio.

E questo principio del movimento degli esseri naturali e che è, in qualche modo, ad essi immanente, è o in *potenza* o in *atto* (*δυνάμει ἢ ἐνεργεία*). (EES 220)

In conclusione, quindi, per Aristotele, la natura coincide, nel suo senso più proprio, con l'*ousia*, intesa, però, in modo ampio come *forma sostanziale*, o *forma essenziale* dell'esistente, intendendo con tale espressione ciò che comporta una qualche unità con la materia, mentre la *forma pura* è la forma separata dalla materia, considerata, cioè, indipendentemente, né in integrazione né in contrapposizione con essa.

9.1.1. Rapporto materia-forma nel divenire naturale

In relazione al divenire naturale, si parla della sua origine dalla materia non formata, cioè a cui non è stata data ancora una forma. Lo stesso processo dinamico del divenire consiste, pertanto, nel dare forma ad una materia, in senso attivo, o nel ricevere una forma da parte della materia, in senso

¹⁴⁵ Su questo punto sussiste una discordanza di versioni circa i codici manoscritti di riferimento adottati. Cfr. EES 218: "natura significa il *principio materiale originario di cui è fatto o da cui deriva qualche oggetto naturale, e che è privo di forma ed incapace di mutare in virtù della sola potenza che gli è propria*". Qui la Stein cita direttamente dal *Libro Δ della Metafisica*, nella parte inerente il significato di "natura". La questione riguarda la presenza o l'assenza della particella negativa μή, che manca nella versione parigina adottata dal Reale nella sua traduzione italiana del testo aristotelico, con esiti completamente diversi rispetto alla corrispondente versione tedesca conosciuta dalla Stein.

passivo. Un dato significativo è che il divenire scaturisce da una mancanza, più precisamente da una mancanza di forma. D'altro canto, affinché la materia così considerata abbia forma non può essere connotata semplicemente dal negativo della pura mancanza, ma deve avere in sé la potenza del poter divenire nella forma, ovvero la possibilità di essere attuata, e, quindi, attualizzata, che fa sì che non sia né un ente, nel senso più proprio del termine, ma nemmeno un puro nulla, in quanto è il “punto di passaggio all'essere in atto” (EES 220), non ad un essere in atto qualsiasi, bensì ad un essere in atto corrispondente ad una certa potenza, sulla base del grado di partecipazione “dell'eterno e del divino”:

siccome il vivente non è in grado di partecipare dell'eterno e del divino in modo continuo, perché nessun essere corruttibile può permanere lo stesso ed unico numericamente, perciò ciascuno ne partecipa nel modo che può, uno più l'altro meno, e permane non lui, ma un altro come lui, uno con lui non per il numero, ma per la specie. (EES 221)¹⁴⁶

Tale grado di partecipazione è stabilito dall'essenza che si manifesta nel processo di sviluppo:

La pianta si sviluppa dal seme secondo una legge intima di formazione. Radice e stelo, foglie e fiori, il loro modo di stare e di muoversi, anzi persino la particolarità del loro divenire, maturarsi e appassire corrispondono alla “manifestazione” di una essenza. (EES 196)

E prosegue:

L'essenza è una struttura che si sviluppa, si dispiega e articola nei singoli elementi caratteristici essenziali in essa compresi e si schiude completamente (si fa attuale) nell'agire e nel patire. [...] L'essere che spetta al suo stesso *quid* essenziale consiste nel dispiegarsi di ciò che è racchiuso (che non elimina l'integrazione dell'insieme), e nell'essere racchiuso di ciò che è dispiegato; se è una figura spaziale, lo svolgimento dell'essenza si attua con l'espansione nello spazio, *se è una forma temporale (ad esempio una melodia o l'“unità” di vissuto), corrisponde allo sviluppo dell'essenza un divenire reale-attuale nella successione; spazio e tempo appartengono a queste caratteristiche modalità di essere [c.n.].*(EES 198)

9.2. Vari sensi di “sviluppo”: oggetti reali e oggetti pensati

Occorre precisare che le espressioni “schiudersi” (*Sichvollaufschliessen*) e “dispiegarsi” (*Sichauseinanderlegen*), utilizzate nel paragrafo appena citato si riferiscono entrambe al processo di sviluppo dell'essenza nell'essente attuale. Esse ineriscono, tuttavia, a due differenti tipi di sviluppo, accanto ad un terzo, su cui la Stein si sofferma nelle pagine successive. Cosa dobbiamo intendere con le espressioni qui usate? A quale ulteriore tipo di sviluppo fa riferimento la Stein? E in che relazione essi stanno rispetto al divenire naturale di cui stavamo trattando?

¹⁴⁶ Qui la Stein cita dal *De Anima*, B4, 415a 14ss.; tr. it. a cura di R. Laurenti, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1973, pp. 500-501.

Tali diverse modalità di svilupparsi corrispondono a “diverse specie di forme”, come le chiama la Stein. In particolar modo, alla Stein interessa, in queste pagine, indagare le differenze sostanziali tra le forme pure, di cui dicevamo prima, le forme degli oggetti reali, composti di forma e materia, e le forme delle *figure poetiche* e degli *oggetti pensati*, in quale rapporto stiano tra loro; se possano essere considerati tutti afferenti a diversi livelli di essere; e se sia possibile parlare per tutti di un’essenza reale e di un suo dispiegamento.

In primo luogo, è possibile dire che ciò che accomuna questi diversi tipi di sviluppo è che essi ineriscono una essenza specifica, sia essa una essenza reale o afferente una figura poetica, quale per esempio il Socrate platonico o l’Achille omerico. Nel dispiegamento dell’essenza, cioè, che ha luogo nella trama narrativa dei poemi o delle opere letterarie, tramite lo schiudersi di determinati tratti caratteristici tipici del personaggio, si sviluppa quella essenza propria del soggetto, o, meglio dell’oggetto considerato, e non un’altra. Così è anche per le figure numeriche o geometriche: il triangolo ha determinate caratteristiche che ineriscono esclusivamente questa figura e che fa sì che possiamo chiamarlo “triangolo” non “quadrato”. In tutti questi casi ed esempi citati che compaiono in maniera più esaustiva accanto ad altri nel testo della Stein considerato, la forma (*Gestalt*), corrispondente alla *μορφή* aristotelica, è caratterizzata dall’essere *composta* e *unitaria* insieme: “conclusa come un tutto e nello stesso tempo dispiegata nella molteplicità dei suoi singoli elementi caratteristici essenziali” (EES 198). Ecco l’esempio riportato dalla Stein:

Socrate va, parla, si intrattiene con un artigiano o confuta un famoso sofista: tutte queste cose sono “manifestazioni della sua essenza”. Andare, parlare, conversare hanno un significato universale, che si verifica dovunque un uomo fa qualcosa di simile. Ma *così* come lo fa Socrate non lo si trova in nessun altro. Tutto il suo agire e non agire è *così* come “egli è”. Per questo si potrebbe anche affermare che è una manifestazione del suo *essere-così* (o *essere tale*). Ma *questo* essere tale ha allora un senso diverso da quello di una caratteristica essenziale o dell’insieme delle sue caratteristiche essenziali. E’ qualcosa di semplice che ritorna in ogni elemento caratteristico essenziale, che fa dell’intera essenza e di ogni suo elemento caratteristico un tutto irripetibile, di modo che la gentilezza e la bontà di Socrate sono diverse da quelle di qualsiasi altro uomo – non sono solo altre – benché in ognuno dei casi si realizzi la *medesima* essenzialità. (EES 196)

La Stein ci ricorda, tuttavia, come gli “oggetti reali hanno una struttura che è molto più complicata e che ha una fondazione più profonda e ad essa corrisponde la particolarità dello sviluppo della loro essenza” (EES 199).

Sebbene, dunque, in riferimento al Socrate letterario, possiamo parlare della sussistenza di un’“essenza individuale”, che è *qualcosa* e non niente, e non è nemmeno, in quanto figura poetica una forma pura, dal momento che mantiene un legame con la sfera materiale - legame dato, se non altro, dal linguaggio utile alla narrazione e all’esplicazione dello sviluppo dell’essenza chiamata in gioco - , essa non ha niente a che vedere con l’essere reale-attuale e l’essere essenziale che si

sviluppa e si dispiega, appunto, a partire da forme essenziali, cioè sostanziali, quali sono quelle proprie degli oggetti naturali, soggetti al divenire naturale. Tant'è che ci domandiamo, ed è lecito farlo, se il Socrate presentato da Platone corrisponda al Socrate storico.

Ciononostante, anche tra le figure poetiche è possibile tracciare una distinzione, basandoci, potremmo dire, sul livello di *vivacità* e veracità ad esse pertinente, il quale, però, non è dato dalla loro somiglianza più o meno elevata rispetto alla vita reale, ma a “*modelli*” o “*tipi*” originari, come li chiama la Stein (cfr. EES 197), che altro non sono se non delle vere e proprie forme pure, per cui nel suo atto creativo l'artista non è completamente libero; la sua azione, per quanto creativa e originale, non è frutto di libero arbitrio:

Quanto più genuina e grande è l'arte, tanto più è simile al ricevere e al generare e tanto meno si avvicina ad un mettere insieme di tipo artigianale. La cosa creata ha una sua legge costitutiva intrinseca cui l'artefice si deve piegare, se la sua vuol essere un'opera d'arte e non un lavoro raffazzonato. Le figure hanno la loro essenza propria che si sviluppa “sotto i suoi occhi”. (EES 197)

È sulla base di tale vicinanza ai modelli originari che siamo soliti ritenere alcune figure poetiche “vive e vere”, e considerarne altre “false”, “artefatte” e “impossibili”.

La Stein ribadisce, tuttavia, come la forma, nel senso della *μορφή*, piuttosto che dell'*εἶδος*, è meglio rappresentata ed esplicita dal *divenire* e dal *creocere organico*, in quanto in questo caso non si ha di fronte una mera immagine, per quanto viva, della realtà, ma la realtà stessa. La forma dell'essere reale per la Stein è, in definitiva, quella che Aristotele definisce *prote ousia*, mentre la forma della figura poetica, come, per esempio, quella di Achille, è una *deutero ousia*, cioè un'*ousia secondaria*, dipendente dalla prima:

non esiste come realtà autonoma e sussistente. Come tutto il «mondo» in cui è situato, è un prodotto dello spirito del poeta (o del lettore che comprende). Non «possiede» la sua essenza, ma questa gli è «prestata». (EES 204)

Al contrario di quanto accade nel *mondo immaginario*, nel *mondo reale* l'essenza è posseduta dall'essere reale, il quale la dispiega temporalmente, in un accadere temporale, che, a sua volta, produce un altro accadere, sulla base della stessa causa efficiente, costituita, appunto, dall'essenza:

L'essenza qui è essenza *individuale, reale* – propria di questo oggetto e di nessun altro - , è *attuazione o realizzazione di una forma pura*, è l'«essere in questa forma» dell'oggetto. Nell'essenza è racchiuso tutto il *quid* e il *tale* dell'oggetto, ogni determinazione generica e specifica; inoltre vi sono predesignati anche tutto l'essere qualificato, il fare e il patire, l'«essere in rapporto», come qualcosa che è ad essa necessario, o che ad essa conviene secondo possibilità”. (EES 205)

Bisogna, inoltre, precisare che l'essenza oltre ad essere designata, a seconda dei casi, come *prote* o *deutera ousia*, può anche assumere la valenza del *to ti en einai* aristotelico, che, però, contrariamente a quanto avviene in Aristotele, non sta ad indicare, per la Stein, la semplice determinazione specifica alla stregua di un concetto universale, quale è quello espresso dall'umanità del Socrate platonico, attinente l'appartenenza alla specie umana da parte di Socrate, ma piuttosto lo stesso *principio di individuazione*, ovvero una determinazione *individuale*, per cui Socrate non solo è uomo, ma è un tipo particolare di essere umano, che, pur incarnando determinate caratteristiche, più o meno condivisibili dai suoi simili, le incarna in un modo del tutto speciale, unico e irripetibile.

Di conseguenza, l'essenza da dispiegare, in questo caso, non è semplicemente l'umanità, bensì l'essenza individuale che Socrate porta in sé, la potenza del pieno dispiegamento dell'umanità, come umanità *di Socrate*, connessa a Socrate, resa possibile da certe caratteristiche e condizioni ontologiche specifiche, e non da altre. Stiamo qui parlando di Socrate come del Socrate concreto e reale, e non di quello frutto dell'immaginazione, sebbene, anche nel caso della figura poetica, come ricordato precedentemente, sia possibile parlare di realizzazione in senso specifico, ma non reale. E l'aggettivo "reale" è legato, per la Stein, a "temporale": "Nella vita reale dell'uomo lo sviluppo dell'essenza è un divenire nel tempo" (EES 201), mentre nel caso delle figure poetiche non si può parlare del processo di sviluppo come di un divenire nel tempo, in quanto non è la forma in questo caso a svilupparsi, ma è *svilupata*, ovvero non ha autonomia (per quanto come vedremo non si possa parlare di completa autonomia nemmeno negli esseri reali, essendo essi fondati nell'essere eterno e incondizionato), anche se, come abbiamo visto, non si può nemmeno dire che essa sia totalmente frutto dell'arbitrio dell'artista, nel suo inseguire la conformità ad una forma pura. Nel caso delle figure poetiche, pertanto, siamo sempre di fronte ad un dispiegamento come ad uno schiudersi, ma in un senso del tutto speciale. Si tratta di una terza forma di sviluppo, cui la Stein aveva già accennato come *essere sviluppato (entfaltetsein)*, in cui "non c'è cambiamento e trasformazione, né passaggio dal possibile all'attuale" (EES 201). Ciò si evince dal comportamento dei personaggi in gioco nel racconto:

La forma pura "Achille" non "si comporta" affatto. Ma in essa ci sono predesignati tutti i modi possibili di comportarsi di un uomo che la "ha come forma". In nessuna vita d'uomo diviene reale-attuale tutto ciò che è possibile per lui secondo la sua essenza. E anche una poesia può soltanto scegliere tra le possibilità essenziali, ma non le può esaurire affatto; le sue immagini sono "vere" o "autentiche", fintantoché vengano mantenute nei limiti delle possibilità essenziali. (EES 201)

Così è pure in riferimento alla realizzazione di opere d'arte non poetiche, come, ad esempio, quelle plastiche, quali sono le statue o altri manufatti del genere. In tutti questi casi non è possibile parlare di un divenire, quanto piuttosto di un mutamento. Nel corso della realizzazione della statua,

infatti, in cui, a partire da una materia prima data, quale può essere il marmo o il legno, e avendo come fine la forma pura, cui adeguare la materia a disposizione, non si ha un passaggio da una certa materia ad una differente, bensì si attribuisce semplicemente alla stessa materia una forma non sostanziale, ma solo accidentale. Anche nel caso dell'operato umano, pertanto, non è corretto parlare di *prote ousia*:

La opere dell'uomo non si formano da sé come le cose della natura, ma sono rette dallo spirito con quel senso o determinazione del fine che fonda il loro proprio essere; dallo spirito di colui che attribuisce loro il fine e la forma in base a tale fine, e dallo spirito di coloro che comprendono quel fine e le "usano" conformemente ad esso. (EES 212)

Dunque, sulla base di quest'ultima affermazione, è possibile affermare che le *cose della natura* si "formano in qualche modo da sé". Tra le cose della natura troviamo anche l'uomo, in cui l'essenza può dispiegarsi nel passaggio dal *comportamento possibile* al *comportamento reale-attuale*, intendendo con *atto*:

il comportamento vivo dell'uomo, il suo «fare e non fare». [...] *Potenza* è la *capacità* o *facoltà* di un corrispondente comportamento vivo; in rapporto a ciò essa costituisce un grado preliminare, un *poter* essere; d'altra parte è fondamento dell'atto, caratterizzata da una maggiore durevolezza nei confronti della fugacità del comportamento mutevole; è qualcosa che si trova sotto la «superficie». Le *facoltà* o *capacità* sono elementi caratteristici essenziali in cui l'essenza stessa si articola. Essa si schiude quando un *potere* si trasforma nel corrispettivo *agire*. L'essenza [...] è il «fondamento», ma non un fondamento che resta fisso al fondo, separato per così dire dalla «superficie» che è il comportamento vivo, come da uno «strato intermedio» costituito dal poter agire; è un fondamento, invece, che arriva alla superficie, una radice che sale e si erge come uno stelo e si sviluppa fino alle più sottili ramificazioni. Nello stesso modo anche il comportamento vivo non è una «mera superficie», ma ha le sue radici nel profondo dell'essenza (EES 200).

9.3. *Ruolo della "comprensione dell'essere"*

La durevolezza dell'essenza è espressa dall' $\eta\nu$ del *to ti ev einai*, cioè dall'"era". Della cosa è possibile dire che essa è ciò che era, in quanto la sua essenza non è soggetta al flusso del tempo. In tal senso, la Stein fa notare come nell'Heidegger di *Kant e il problema della metafisica* la questione sia posta esattamente all'opposto. Qui, infatti, Heidegger interpreta il *to ti en einai* come *momento della costante presenza*, così come in *Sein und Zeit* l'*ousia* era intesa come *semplice presenza*, rintracciando in queste espressioni una "spontanea e autonoma comprensione dell'essere in base al tempo". Da una loro corretta interpretazione si dovrebbe, invece, evincere, per la Stein, la conclusione opposta, cioè che la comprensione dell'essere è fondativa della comprensione del fenomeno della temporalità.

La Stein precisa, inoltre, che il termine *Dasein*, come *esserci*, non è adeguato ad indicare l'essere originario, in quanto portatore di un significato equivoco, vista l'accezione con cui è stato

utilizzato, ovvero quella della semplice presenza e dell'essere dell'Io, da parte di Heidegger; e dell'essere essenziale-reale, all'interno del quale troviamo anche l'essere dell'Io, non riconducibile al solo Io, da parte della Conrad-Martius. Difatti, contrariamente a quanto affermato da Heidegger, per cui la comprensione dell'essere si può effettuare solo partendo dall'essere dell'Io, la Conrad-Martius, in questo sostenuta dalla Stein, sottolinea come proprio il legame dell'essere dell'io con l'essere reale, in quanto essere originario, dovrebbe, invece, portare a cogliere, come possibile punto di partenza, anche l'*essere reale* o l'*Essere primo*:

[Heidegger] definisce l'essere dell'Io dal fatto che si comprende partendo dall'essere. È aperta così la via - senza gli ostacoli del problema «critico», consistente nel chiedersi come l'Io conoscente possa andare oltre se stesso - per esaurire questa comprensione dell'essere propria dell'essere umano, e per comprendere non solo l'essere proprio, ma anche l'essere del mondo e tutto l'essere creato come Essere divino fondante. Invece l'Io viene rimandato a se stesso. Heidegger spiega il suo procedere dall'analisi del *Dasein* con il fatto che può chiedersi quale sia il senso dell'essere solo un ente al cui essere appartenga una comprensione dell'essere. E poiché il *Dasein* comprende non solo il proprio essere ma anche quello di altra natura, per questo si deve iniziare con l'analisi del *Dasein*. Ma già da questa motivazione non consegue anche l'opposto? Poiché l'uomo possiede la comprensione non solo del suo proprio essere, ma anche di quello di altra natura, egli non ha a disposizione solo il suo essere come unica via possibile per comprendere il senso dell'essere. Occorre certamente interrogare la propria comprensione dell'essere, ed è consigliabile partire dal proprio essere, perché in tal modo la comprensione dell'essere viene messa a nudo nelle sue radici, e sin dall'inizio si possono precludere le obiezioni critiche. C'è però anche la possibilità di partire dall'essere reale e dall'Essere primo. (EES 186, n. 60)

Si tratta qui, per la Stein, di precisare il rapporto ed i rispettivi confini tra la propria posizione e quella di alcuni pensatori a lei contemporanei, protagonisti sulla scena del dibattito filosofico del primo Novecento, soprattutto per quanto concerne la riapertura della questione metafisica.

9.4. *Esistenza ed essere originario*

Resta, ora, da soffermarsi per un attimo sull'*essere originario*, cui avevamo accennato in precedenza, e su cosa debba intendersi con tale espressione. Esso per, la Stein, è l'essere, cui spetta la precedenza ontologica rispetto a tutti gli altri tipi di essere. Si tratta, per l'appunto, dell'essere reale, che ha il carattere dell'originarietà e della non-dipendenza. E' l'essere in conformità al quale vengono costituiti i concetti. L'essere dei concetti, al contrario, “è legato alla contrapposizione di un mondo oggettivo e di spiriti conosciuti, che progressivamente, attraverso il pensiero, possiedono spiritualmente questo mondo; è, quindi, un essere doppiamente condizionato e dipendente” (EES 185). Tuttavia, “un certo essere spetta anche ai concetti” (EES 185), per cui è possibile in entrambi i casi parlare *ousia*, *prote* nel primo, *deutera* nel secondo, accomunate da uno stesso nucleo ontologico. Si può, pertanto, dire che l'essere dei concetti sia puramente irreali, al contrario dell'ente colto in essi? In realtà, anche l'essere reale-attuale non coincide del tutto con l'essere

originario, bensì ne costituisce solo un settore particolare: “il mondo in cui si dà azione ed efficienza [...] il mondo delle cose che si muovono e mutano, si generano e vengono meno, e causano di per sé questo divenire” (EES 186), in una sola espressione è l'*essere esistente*:

Si vede chiaramente che il mondo reale (e l'io in maniera ancor più particolare) è definito *esistente* (*daseiend*) a maggior ragione degli altri oggetti che non si impongono incontrovertibilmente, ma che prima devono essere scelti e fatti emergere quasi da un loro occultamento. Ma anche i termini *originario* e *indipendente* coi quali abbiamo voluto definire l'essere di cui intendiamo parlare, non sono felici come nomi definitivi, perché l'essere è originario e indipendente in confronto ai concetti, ma non *simpliciter*, come dimostreremo ancora tra breve. Termine più felice dovrebbe essere *esistenza*, giacché nell'uso corrente si designa come «non esistente» una cosa «puramente pensata»; d'altra parte non solo si attribuisce l'esistenza al reale, ma anche si parla ad esempio di *esistenza matematica*. (EES 187)

Ma, allora, di nuovo, che cos'è l'esistenza? Essa è la “modalità di essere che si distingue come più originaria in confronto all'essere pensato” (EES 187), è l'*ousia* come *nucleo noetico* (*Sinnbestand*) comune alla *prote* e alla *deutera ousia*.

Notiamo come nei passi citati dalla Stein vi sia un intreccio di più piani, che spazia da quello ontologico a quello logico, e a questi si aggiunge quello linguistico, nel momento in cui la Stein si sofferma, invece, sul significato della *deutera ousia*:

La prerogativa ontologica *particolarissima* della *deutera ousia* deve consistere appunto in ciò che la distingue dalla *prote ousia*, il fatto di essere un *universale*, cioè alcunché di *comunicabile* e di *comprendivo*. Comunicabile è il genere alle specie che vi «partecipano» e attraverso le specie alle cose singole che partecipano della specie. Il comunicabile comprende tutto ciò in cui esso entra in quanto «comunicato»; d'altra parte, in altro senso, viene «compreso» da ciò in cui entra, poiché vi entra realmente e prende parte alla sua struttura. (EES 184-185)

E nella nota al passo citato, precisa:

Questi sono i *rapporti ontologici* tra *universale* e *particolare* che corrispondono a quelli *logici* tra il concetto e ciò che abbraccia la sua *estensione* e costituisce il suo *contenuto*. (EES 185, n. 58)

Non possiamo non riscontrare in una tale sovrapposizione di piani l'eco del trattato tommasiano *De ente et essentia*, sintesi metafisica dell'Aquinate. Qui l'ente e l'essenza sono considerati come i principi da cui la ragione umana deve partire nel cammino verso la verità, in un processo di ascesa al senso dell'essere, che dall'essenza dell'ente, quale si autorivela nell'ente finito nei due modi della sostanza e dell'accidente, avanza attraverso l'essenza dell'ente sostanziale composto di materia e forma, per giungere alle sostanze semplici e a quelle separate, cioè Dio, per, poi, ridiscendere dalla

realtà semplice di Dio ai diversi gradi dell'essere, mediante un procedimento che vuole essere fondativo della molteplicità degli enti sostanziali¹⁴⁷.

9.5. *La materia originaria*

In definitiva, per la Stein, che tiene presente sempre la lezione di Aristotele, principio del divenire naturale è la *materia* da formare sulla base della *forma* o *natura* corrispondente, che *essa riceve in sé*. Il divenire naturale è, cioè, quel passaggio dalla potenza all'atto, in cui la materia assume forma, come avviamento verso l'essere in atto.

È esemplare il caso dell'essere vivente, in cui il divenire naturale si manifesta eminentemente nei processi della *generazione* e della *nutrizione*, esempi, anche questi, tratti da Aristotele, ma stavolta dall'Aristotele del *De Anima*¹⁴⁸. L'essere vivente, infatti, è essere animato, ovvero dotato di un'anima, che per il Filosofo è la forma essenziale dei corpi viventi, che nella terminologia fenomenologica chiameremmo *Leib*, per distinguerlo dal corpo come mera materialità, indicato, invece, dal termine *Körper*. L'anima, in quanto forma essenziale, è causa dell'essere, e conferisce all'essere vivente la capacità di riprodursi, ovvero di produrre esseri simili a sé:

Essa è nel medesimo tempo il principio interiore del movimento, e anche della crescita e della diminuzione, poiché «lo stesso è per l'accrescimento e il deperimento, giacché niente decresce o aumenta naturalmente e niente si nutre che non partecipi di vita [...]»¹⁴⁹. (EES 221)

Sia la generazione che il nutrimento, e con esso la crescita, sono connessi in maniera non accidentale con il *fenomeno della vita*, e del divenire naturale, di cui essa è espressione, poiché “nessun essere si nutre se non partecipa di vita, ciò che si nutre sarà il corpo animato in quanto animato” (EES 221).

Il fenomeno della nutrizione consente al vivente di conservarsi nell'esistenza, di mantenere, cioè la sua forma, che è, appunto, quella di vivente, e di generare, non se stesso, in quanto nessun essere vivente è in grado di generarsi da sé, essendo la sua sostanza già data, ma un essere simile a sé.

Proprio del processo della nutrizione è l'espletamento da parte dell'essere animato vivente di quella capacità inscritta nella sua natura, e data dalla forma, di animare “la materia inanimata, facendola sua, rendendola parte di sé; il poter fare questo appartiene alla sua essenza” (EES 223-224). Nel corso di questo processo, se il vivente si conserva, la materia assorbita viene trasformata, divenendo qualcosa di diverso da ciò che era precedentemente.

¹⁴⁷ Cfr. A. LOBATO, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza – L'unità dell'intelletto*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 15-16.

¹⁴⁸ ARISTOTELE, *De anima*, in *Opere*, cit., pp. 500-501.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

Il gradino più basso della materia per Aristotele è la *materia originaria*, come materia *prima*, una condizione della materia che, però, non si è mai data temporalmente, ma semplicemente è da supporre come *pura potenza*, ovvero come “essere pronta a ricevere tutte le forme delle cose, la possibilità di diventare qualsiasi cosa” (EES 224). È ciò che Aristotele chiama *ύλη*. Il Baeumker ha cercato di mostrare come tale concetto di *materia prima* coincida con ciò che per Platone è lo *spazio vuoto*¹⁵⁰ “ciò in cui, e non di cui, sono i corpi” (EES 226), mentre la materia di cui si parla nel *Timeo* “presente prima della formazione del mondo, indipendente da Dio e, quindi, eterna, visibile e corporea”, sarebbe solo una materia seconda, derivante dall’“accettazione temporanea del vecchio concetto di *caos*”¹⁵¹. Ciò è quanto possibile trarre sinteticamente dalla tradizione, intorno al concetto della materialità.

La Stein, per andare a fondo di tale problematica si riferisce all’analisi dettagliata della materialità svolta da Hedwig Conrad-Martius, a partire dalla sua *Realontologie*. Qui si dice che ciò che è materiale possiede una natura esterna, non corrispondente semplicemente a ciò che è fuori di me. Essa sta ad indicare l’essere formato dall’esterno; il che non si riferisce ad una ricezione passiva, in quanto “ciò che è materiale [...] sta e sussiste per pienezza propria e in tal modo entra in rapporto con l’esterno” (EES 227). Tuttavia, esso non è dotato di forza propria al pari dell’“ente che si trattiene al di sopra dell’abisso, invece di precipitare nell’abisso [...questo è] un corpo esteso sviluppato sorretto dal di dentro, in modo da essere mantenuto sospeso. Un corpo simile è completamente fondato sulla forza, la direzione del suo essere procede dall’interno all’esterno” (EES 230). Tale è un corpo dotato di una *materialità non materiale*, una *realtà vivente*, non solo nel senso dell’essere animato, ma del formarsi spontaneo dall’interno all’esterno, tipico dell’ente che è “supporto di se stesso”. La materia vera e propria è, invece, caratterizzata dal *riempimento*, come riempimento dello *spazio*. In tal modo la materia è condizionata dallo spazio e “trascende ogni concezione solo di superficie o puntiforme” (EES 228). Viceversa lo spazio è condizionato dalla materia, perché preso per sé, cioè come spazio vuoto, esso sarà vuoto anche di se stesso, dunque non avrebbe senso porlo come temporalmente antecedente alla materia, che lo riempie integralmente, colmandone la profondità dell’abisso.

In entrambi i casi abbiamo una forma di strutturazione dello spazio che si distingue e si qualifica, tuttavia, sulla base della coesione dell’essere con se stesso, di cui tale strutturazione è espressione. La strutturazione propria delle *quiddità materiali*, ovvero di ciò che fa sì che esse, seppur differenti, possano essere accomunate dall’attributo “materiale”, è quella che la Conrad-

¹⁵⁰ Cfr. C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890, pp. 184 e ss.

¹⁵¹ *Ibidem*.

Martius chiama *massa pura*, che consiste nella caratteristica propria della materia di essere “assorbita” dallo spazio e di “riempire senza misura l’abisso”. La massa pura:

di per sé non può prendere assolutamente nessun’altra forma [...] è assolutamente oscura, morta e muta: è l’inqualificabile per essenza..., questo qualche cosa di morto, muto, ottuso, che non è nulla solo in quanto è massa, e per questo si contrappone in qualche modo al nulla¹⁵². (EES 231)

10. *Concezione atomistica e concezione dinamica dell’essere*

In quanto inqualificabile, la massa pura, sulla base della descrizione fattane dalla Conrad-Martius, sembrerebbe richiamare, in qualche modo, la *ύλη* aristotelica. La differenza basilare sta nella possibilità di quest’ultima, precedentemente richiamata, di assumere qualsiasi forma, e nell’incapacità, al contrario, della prima, di ricevere forma. Per tale motivo, essa sarebbe di impedimento alla costituzione della sostanza materiale. Ciò, se ci si attiene ad una *concezione atomistica* della realtà, la quale dà ragione della multiformità del mondo materiale, lasciando insoluta la questione della massa pura, concepita come “elemento assolutamente inerte” (EES 233)¹⁵³ e originario rispetto alla natura esterna.

All’interno di una *concezione dinamica*, invece, è impensabile scindere la massa pura dal concetto di *forza*, che vediamo tornare prepotentemente alla ribalta:

Ciò che è originario, ciò che è più propriamente naturale, è la intima unione della forza e della materia, la libera azione della forza nello strutturarsi della materia nello spazio. [...] La massa pura, quindi non è pensabile come materia prima eterna e non soggetta al divenire. [...] Essa è una componente costitutiva della natura esterna, la quale proprio per questa componente è definita «decaduta» (*gefallen*). [...] Esiste realmente solo nella struttura complessiva della natura esterna, il cui essere attuale riceve attraverso di essa la proprietà dell’essere decaduto proprio della massa, «ottenebrato» o «caduto». (EES 234)¹⁵⁴

Vediamo come, in quest’ultimo passo citato, il concetto di forza sembri sostituirsi a quello di forma. Tale vicinanza apparirà ancora più eclatante nella considerazione del rapporto tra forma e materia nello *stato “originario”* e nello *stato di “caduta”*.

¹⁵² CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, cit., p. 80.

¹⁵³ *Ivi*, p. 87.

¹⁵⁴ Mi sembra che da questo passo emerga molto chiaramente la posizione della Conrad-Martius sullo statuto della materia, che seppur denominata originaria, lo è non nel senso, temuto dalla Stein, di un secondo principio accanto a quello divino, in quanto, come tale, ovvero come massa pura, essa non è mai realmente esistita.

11. *Rapporto tra forma e materia nello stato “originario” e nello stato di “caduta”*

In particolar modo, qui appare evidente come tale parallelismo tra forza e forma sia valido in riferimento al vivente, che si distingue per essere capace di agire in un certo modo, a partire dalla forza, per così dire, *creatrice*: le forme sono essenziali in quanto *forze strutturanti* (cfr. EES 270).

In rapporto a quanto detto, lo stato di caduta potrebbe essere interpretato come passaggio della materia a pura massa, che si verifica allorquando la materia “cade preda dello spazio al di fuori della sua unità essenziale” (EES 271), per effetto del venir meno della forza strutturante. Nella realtà la caduta non si è verificata sino alla fine, il che avrebbe portato all’annullamento della natura stessa. La forza strutturante propria delle forme ancora sussiste ed essa ha ancora potere sulla materia, solo, però, attraverso un “dominio esteriore su una materia che è loro «sfuggita» e che non è più commisurata esattamente ad esse” (EES 271).

Lo stato originario, per contro, sarebbe consistito nel libero dominio della forma sulla materia che si sarebbe realizzato senza ostacoli.

Per tale ragione “le cose attuali sono inferiori alla loro massima attuazione e questa inferiorità è comprensibile solo per lo stato della loro *naturae lapsae*, per la degenerazione di tutte le cose nello stato della natura decaduta. [...] É subentrata così una rottura della determinazione essenziale delle cose. Esse sono sempre specchio della perfezione divina, ma specchio rotto” (EES 275).

Di conseguenza, per la Stein nella natura come ci si autorivela sussiste una spinta al riempimento d’essere, inteso come processo di realizzazione, un riempimento che, tuttavia non si attualizza nella sua pienezza, portando alla luce una “opposizione tra essenza attuata e forma pura” (EES 276), che la Stein spiega sulla base del peccato originale :

A causa della maledizione lanciata contro la creazione, gli elementi non sono solo corrotti, ma uno contro l’altro, di modo che in natura il divenire si attua ostacolando continuamente lo sviluppo dell’essenza, e può compiere opera di distruzione. E se l’uomo deve «guadagnarsi il pane con il sudore della sua fronte», ciò non dipende dalla terra che gli dà triboli e spine e solo dopo dura fatica produce buoni frutti, ma dalla resistenza di tutte le *materie* cui pone mano lavorando. (EES 276)¹⁵⁵

La Stein si sofferma sulle conseguenze del peccato originale anche in un altro luogo, precisamente all’interno del saggio *Vocazione dell’uomo e della donna secondo l’ordine della*

¹⁵⁵ Poche pagine prima la Stein scriveva: “Nella concezione teologica si potrebbe collegarlo [la caduta della materia originaria nello spazio come massa pura] con la caduta per il peccato, interpretando lo stato di decadenza della natura corporea come immagine sensibile dello stato di caduta dell’uomo. Vorrei osservare che non c’è nessuna spiegazione dogmatica di questo, anche se molti scritti danno questa interpretazione” (EES 271, n. 240).

*natura e della grazia*¹⁵⁶, nato come “tentativo di determinare la natura dell’uomo e della donna sulla base della conoscenza naturale”¹⁵⁷, in cui però fondamentale è per l’Autrice l’apporto della parola di Dio come “guida alla retta interpretazione del materiale di osservazione presentatoci dalla *vita* [c. n.]”¹⁵⁸, da cui emergono “le tracce degli ordini, rispettivamente, della *creazione*, del *peccato* e della *redenzione* [c. n.]”¹⁵⁹. Vediamo, qui, come gli ordini rintracciati a partire dalla strutturazione della vita, con particolare riferimento alla vita dell’uomo e della donna, considerati manifestazioni di un’unica essenza, che si esplica - come ricordato anche nella *Seconda parte* del presente lavoro, nel paragrafo attinente la ritmica dell’essere - in due differenti ritmi, quello *virile* e quello *muliebre*, dando vita alla concezione di un’antropologia duale integrale e integrante:

la missione dell’uomo e della donna non è completamente uguale nell’ordine della natura decaduta e nell’ordine della redenzione. *In origine* fu affidato ad ambedue il compito di conservare la propria somiglianza con Dio, di dominare sulla terra e propagare il genere umano. [...] Dopo il peccato il rapporto reciproco si mutò. [...] La redenzione intende restaurare l’ordine originario¹⁶⁰.

Ciò che vale per la natura, vale anche per le attività connesse alla strutturazione dell’essere vivente, all’esplicazione e al dispiegamento della sua essenza vitale, tra le quali, in riferimento all’essere umano, troviamo la conoscenza:

la conoscenza non vuole arrestarsi rispettosa ai confini che le sono imposti, ma cerca di infrangerli con la violenza; e si preclude anche l’accesso a ciò che non gli sarebbe chiuso per principio, in quanto non si degna di piegarsi alla legge delle cose, ma cerca di forzarle in modo arbitrario; per desiderio e brama di chiarezza offusca la propria vista spirituale¹⁶¹.

Come rimarca la Stein, in ciò è consistita anche l’accusa rivolta dalla Scolastica alla “dottrina fenomenologica della conoscenza delle essenze: si vedeva in questa il tentativo assurdo di partecipare già in questa vita alla *visio beatifica*” (EES 276), ovvero alla visione dell’essenza divina.

12. Il senso pieno dell’essere

Nel *VI capitolo*, la Stein riepiloga sinteticamente i diversi modi di essere, classificandoli in *essere essenziale*, *esistenza*, *essere reale* e *essere pensato*; e rintraccia le caratteristiche comuni ad ogni essere finito. Tra queste ultime, quella che l’Autrice ritiene preponderante, tanto da comparire nel titolo del capitolo in questione, è l’*essere dotato di senso* dell’essere finito stesso. La chiarificazione

¹⁵⁶ Cfr. STEIN, *La donna...*, cit., pp. 67-99.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 82

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 81.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 83

del *senso dell'essere*, o, meglio, del *suo senso pieno*¹⁶², è fondamentale in vista della comprensione di tutte le determinazioni trascendentali, come determinazioni dell'ente in quanto tale.

Il senso che permea di sé i vari modi e significati dell'essere appena enunciati, è reso evidente dal processo dello sviluppo che accomuna in vari sensi l'essere nelle sue diverse declinazioni. In riferimento all'essere essenziale parleremo, quindi, di uno sviluppo immobile (non temporale) “di ciò che è contenuto nell'unità del senso” (EES 352). L'essere essenziale di per sé può essere riferito ad un qualcosa come ad una vuota e pura formazione di senso, o ad una *essenzialità* o *prodotto dotato di senso* come “riempimento del qualcosa”.

Tuttavia, accanto all'essere essenziale, in ogni qualcosa di aggiunge ancora qualcos'altro, che costituisce per la Stein il significato più completo e più ricco dell'essere, e a cui la stessa ha scelto di attribuire il nome di esistenza, *Existenz*, in tedesco. L'esistenza in tale senso, non è da intendersi soltanto come l'*esserci*, il *Dasein*, l'*essere-reale*, ma essa può essere utilizzata anche per designare oggetti ideali, come quelli matematici, ad esempio. E per *Dasein* la Stein intende: “qualcosa che «viene posto nell'esserci», il cui “essere reale riceve un cominciamento nel tempo»” (EES 352)¹⁶³.

In riferimento all'essere reale dell'esistenza, non si parla del semplice sviluppo fuori del tempo, appunto perché accanto all'essere essenziale, al *quid* del qualcosa, è stato aggiunto qualcosa d'altro. Siamo di fronte ad un tipo di sviluppo completamente nuovo: “l'essere posto e il prendere forma delle cose in un mondo spazio-temporale”; e, accanto a questo, “l'essere posto e fondato in se stesso, che noi abbiamo riconosciuto come particolarità dell'essere delle cose (cioè sostanziale) e che è presupposto per la «formazione di sé»” (EES 353). L'unione dell'essere reale e dell'essere essenziale nelle singole cose è garantita dall'essenza come *quid esse* determinato della cosa stessa, che ne consente lo sviluppo. L'essere dell'essenza è “la formazione di una essenza reale e quindi di una formazione determinata da questa essenza nel rapporto con il mondo reale”, “è il dischiudersi progressivo di qualcosa di chiuso in sé: il passaggio dalla potenzialità all'attualità” (EES 354).

L'esistenza designa, poi, nelle riflessioni della Stein, l'“essere indipendente di uno spirito conoscente (finito), come l'essere di oggetti costituiti da sé” (EES 354).

All'opposto dell'esistenza c'è l'*essere intelligibile*, che acquisisce un senso pieno solo nel riempimento del qualcosa, come sua propria caratteristica, giungendo, così ad un riempimento del senso.

¹⁶² A tal proposito la Stein afferma: “anche il qualcosa vuoto e le forme vuote hanno un senso ed un essere appartenenti alla struttura dell'ente” (EES 352). Ciò non vale per la categoria del nulla: essa “Non solo non ha un senso pieno, ma neanche un senso vuoto, cioè una forma vuota che possa essere riempita, come il qualcosa, ma è un vuoto che non può essere riempito, e nell'impossibilità di riempimento del vuoto consiste la sua «mancanza di essenza». Quindi ad esso non conviene l'essere, ma il non-essere, ciò che se ne può dire è negazione” (EES 352).

¹⁶³ Nonostante il virgolettato, la Stein, almeno nell'edizione italiana in nostro possesso, non cita un autore in particolare, sebbene la tematica trattata e il linguaggio usato sembrerebbero rimandare ad Heidegger.

Accanto a questo, è possibile annoverare, altresì, il non senso, l'assurdo, il contro-senso, e il nulla. Quest'ultimo, come detto sopra, non è una formazione, non ha contenuto né essenza. Di non senso si parla quando una formazione di pensiero lascia presagire un senso che, poi, invece, non si trova. Il controsenso si ha nel caso dell'accostamento di due formazioni di pensiero di per sé dotate di significato, ma che, nell'insieme, danno luogo ad una nuova formazione di pensiero, che, però, non può essere riempita. Diverso è il caso della contraddizione, in cui l'impossibilità di una intuizione riempiente dovuta alla mancanza di una essenza non deriva da una formazione apparente come nel caso appena citato (es. "un cerchio triangolare"), ma da una forma difettosa: es. A è b e non-b.

Quanto asserito sin qui ci porta a riaffermare, con la Stein, il fatto che l'essere finito è lo sviluppo di un *senso* (*logos*). E, in particolar modo, l'essere reale "è lo sviluppo di una forma essenziale, dalla potenza all'atto, nel tempo e nello spazio" (EES 357).

12.1. *Essere eterno e essere temporale*

Con quest'ultima affermazione, abbiamo riportato in primo piano la categoria del tempo in relazione all'essere finito, accompagnata stavolta dalla categoria di *spazio* (*Raum*). Erich Przywara parla approfonditamente dell'aporia spazio-tempo/eternità, sottolineando come in tutti i grandi sistemi filosofici, o, comunque, nelle grandi costruzioni del pensiero nell'arco della storia della filosofia, spazio e tempo costituiscano un tuttuno inscindibile, un "legame reciproco che o racchiude un mondo oggettivo che si svolge in esso [...], oppure costituisce la categoria ultima che dà forma ad ogni conoscere umano soggettivo" (AE 503).

Abbiamo, poi, unendo le due formulazioni precedenti, il *realismo critico*, che vede nello spazio e nel tempo degli *entes rationis*, ma «*cum fundamento in re*».

Ma in che cosa consiste precisamente il carattere del rapporto spazio-tempo/eternità? Przywara, pone, innanzitutto, in evidenza due lati della questione, tra loro complementari, ovvero il lato *oggettivo*, secondo cui lo spazio-tempo metterebbe in risalto la posizione dell'uomo nell'insieme cosmico¹⁶⁴; e quello *soggettivo*, legato all'immagine dell'uomo come "uomo d'interiore infinità". Nel primo caso, quello fondato, cioè, sull'immagine dell'"uomo nella totalità cosmica" (cfr. AE

¹⁶⁴ L'esatta espressione utilizzata da Przywara suona così: "L'oggettivismo di spazio e tempo nasce in ultima analisi dall'immagine dell'uomo quale «uomo nella totalità cosmica»" (AE 503). Vediamo come il linguaggio seppur con toni e accenti differenti richiami molto da vicino quello scheleriano de La posizione dell'uomo nel cosmo. Difatti come ricorda lo stesso Przywara nella Prefazione alla prima edizione Scheler svolse un ruolo fondamentale nella sua formazione su più versanti: "Da Nietzsche era spianata la strada ai saggi di Max Scheler. La sua sociologia (in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*) era per me strettamente connessa alla filosofia del romanticismo (Baader, Görres, Möhler) ma solo *L'eterno nell'uomo* portò ad un confronto effettivo. Questo lavoro deve a Scheler due cose: il rapporto vitale con il metodo fenomenologico e la spinta irresistibile alla problematica esplicita dell'*analogia entis* (tramite la teoria dell'«immediatezza della dimensione religiosa»)" (AE 5-6).

503) spazio e tempo appaiono come il tramite per la manifestazione di Dio nel cosmo; nel secondo, invece, essi rimandano all'immagine dell'“*est Deus in nobis*”.

Ci troviamo di fronte, ancora una volta, ad una duplice possibilità: considerare la questione da un punto di vista, per così dire, “creaturale”, o dal punto di vista della “forma divina”. Risulta chiaro, pertanto, come spazio e tempo si trovino al limite tra il Creatore e la creatura.

Entriamo, così, nel cuore stesso dell'*analogia entis*. Come è possibile riferire contemporaneamente lo spazio-tempo alla creatura e al Creatore, e, dicendo Creatore, diciamo l'Infinito/Eterno? Come è possibile parlare di spazialità e temporalità in relazione a due ordini di essere, diremmo noi, forse forzando il linguaggio stesso di Przywara, ma meno quello della Stein?

La questione è risolta sul piano dell'adozione del *principio analogico*, che travalica l'*analogia proporzionale* di reminiscenza tomista.

Prima, però, di procedere alla messa in luce di come l'*analogia entis*, rendendo ragione dell'essere reale nella sua totalità e complessità, porti alla comprensione e alla risoluzione del carattere aporetico del legame spazio-tempo/eternità, urge approfondire i termini della questione, ovvero dell'aporia stessa. Se, infatti, tempo e spazio sono “un perfetto segno di creaturalità: un segno di «frammentarietà», «transitorietà», «nomadismo», «mutamento», «disgregazione», ecc., essi sono altresì “un segno che è sempre sul punto di comprendere se stesso come un divenire dal carattere divino” (AE 505).

Rispetto al primo punto, è sufficiente prendere in considerazione l'origine etimologica dei due termini “spazio” e “tempo”, e osservarne l'evoluzione nelle varie lingue per riconoscerne l'univocità di significato legata alla loro forma creaturale. Se prendiamo, infatti, in considerazione il termine greco *kronos*, con esso non si designa un tempo generale, quanto piuttosto delle *porzioni di tempo* di diverso tipo: un tempo *lungo*, un tempo *che indugia esitando*, e contemporaneamente un tempo *breve*, o un *momentino*. In latino assistiamo ad una radicalizzazione di tale significato: il termine *tempus*, infatti, derivando dal greco *temno*, “tagliare”, indica una semplice successione di *ritagli*. Anche il tedesco *Zeit* indica il tagliare, il *ritaglio di tempo*.

Per quanto riguarda, invece, il concetto di spazio, esso deriva dal greco *kora*, usato anche da Aristotele, che non indica lo spazio in generale, bensì, come espresso dal verbo corrispondente *koreo*, la “conquista” o la “cessione di una posizione”, di un luogo, di una zona, o, in modo ancor più circoscritto, di una terra o un *podere*. In latino, il termine usato è *spatium*, che indica proprio la *pista di gara*, il *circuito*, la *distanza* e l'*intervallo*, in stretta connessione, quindi, al *tempus* necessario per percorrere tale distanza. In tedesco *Raum*, indica il *posto libero*, il *luogo d'accampamento*, accentuando il carattere di provvisorietà e mutevolezza.

Riferito, invece, alla forma divina, lo spazio-tempo acquisisce un nuovo statuto. A tal proposito, ci viene in aiuto la teologia negativa, che si riferisce a Dio come all'*immenso*, ovvero a Colui che è senza *mensura*, senza misura, dal punto di vista spaziale; all'infinito, l'*infinitus*, ovvero Colui che è senza limite, senza confine, dal punto di vista temporale. D'altra parte, c'è un'affinità tra i termini che indicano l'eternità e l'incommensurabilità di Dio, e la loro dimensione spazio temporale. Przywara fa notare come l'eterno, anche nel tedesco *Ewig* (usato dalla Stein nella titolazione della sua ultima opera metafisica), imparentato con l'*aevum* latino e l'*aionion* greco, indica il *continuum* all'infinito di una dimensione temporale creaturale, evidenziando, così l'aporia a cui facevamo riferimento:

Da una parte la problematica di spazio e tempo porta sempre ineluttabilmente a quel limite estremo della creatura ove, in senso assolutamente formale, appare il divino [...]. Ma d'altra parte tutte le espressioni e le parole che indicano spazio e tempo si riferiscono in maniera così esclusiva a ciò che è distintamente creaturale, che non esiste un termine proprio (né un corrispondente concetto proprio) atto specificatamente a indicare la relazione del divino con ciò che nel creato è detto spazio e tempo. (AE 505-506)

Tale aporia, per Przywara (cfr. AE 507 e ss), si esplica in Agostino come l'aporia tra l'*Hodie* divino e l'*hodie* creaturale che deriva dalla liturgia antica, in cui il termine *hodie* è usato per le festività di Pasqua, Pentecoste, Natale ed Epifania. L'*hodie*, in questo senso, è usato per indicare la presenza odierna dei rispettivi misteri, la loro presenza viva nell'oggi della storia. Pertanto l'*hodie*, l'oggi di cui si fa menzione, è al contempo divino e creaturale. Ne troviamo traccia nelle *Confessiones*, in cui di Dio si dice:

Tu precedi tutto il passato nell'immensità dell'eternità sempre presente, domini tutto il futuro, che appunto perché futuro appena arrivato sarà passato: [...] e il tuo giorno non è l'ogni giorno, ma l'oggi, perché il tuo oggi non si annulla nel domani e non succede ad un ieri. Il tuo oggi è l'eternità¹⁶⁵.

L'oggi creaturale, al contrario di quello divino, caratterizzato da immutabilità e stabilità, è connotato da fluidità e da mutevolezza, e, per questa ragione, accomunato ad un "torrente d'acqua piovana che corre, e scorrendo corre via"¹⁶⁶, fino a scomparire:

prova a dire: quest'ora. E di quest'ora che rimane? I suoi attimi sono già passati, e quelli a venire non sono ancora giunti. Prova a dire: in quest'istante. In quale istante? Mentre mi esprimo nelle sillabe, di due sillabe la seconda non risuona se la prima non è già passata. E anche in ogni singola sillaba, di due lettere quella seguente non risuona se la precedente non se ne è andata¹⁶⁷.

¹⁶⁵ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 13, 16.

¹⁶⁶ AGOSTINO, *En. In Ps.*, 109, 20.

¹⁶⁷ *Ivi*, 76, 8.

L'*hodie* di Agostino, in Tommaso diventa *nunc*. Per l'Aquinate, infatti, il cambio di registro risulta vantaggioso in relazione al tratto aporetico della relazione tempo ed eternità. Come riconosce Przywara (cfr. AE 509), in Tommaso "quest'ora sembra costituire un aspetto comune al tempo creaturale e all'eternità divina: «i *nunc* non sono parti del tempo, infatti il tempo non si compone di *nunc* indivisibili»»¹⁶⁸.

Accanto, però, a questa comunanza persiste una dissomiglianza, ogni volta più grande, tra il *nunc* divino, come *nunc stans*, immobile, e il *nunc* creaturale, come *nunc fluens*, mutevole. Ciò è così sintetizzato da Tommaso nella *Summa*:

come in noi viene causata l'idea di tempo in quanto concepiamo il fluire dell'ora, così in noi vien prodotta l'idea di eternità con l'apprendere l'immobilità dell'ora¹⁶⁹.

Il concetto di *nunc* in Tommaso, è, poi, portato agli estremi, sfociando nell'*instans*, l'attimo, che, meglio di ogni altro concetto, rappresenta il *topos teios*, il luogo, cioè in cui avviene l'incontro tra Dio e la creatura, l'eternità e il tempo, pur mantenendo la loro differenza infinita, data dal fatto che, pur parlando sempre di attimo, lo si può fare solo riferendosi all'attimo divino e all'attimo creaturale, come a due attimi completamente diversi. Nel primo caso abbiamo, infatti, la pienezza dell'attimo, nel secondo un attimo vuoto, bisognoso di essere colmato, proveniente dal passato e proteso verso il futuro, nel continuo fluire del tempo creaturale. L'*instans* diventa un *instantis nunc*. Tale incontro tra tempo ed eternità è reso da Agostino nei termini di una *immanenza trascendente* di Dio rispetto alla spazio-temporalità mondana, espressione della possibilità di una correlazione tra spazio, tempo e Dio, data dal mistero del *Deus interior et exterior*, che Gregorio Magno sintetizza così:

[Dio] è interiore ed esteriore, inferiore e superiore; superiore nel governare, inferiore nel portare, interiore nel riempire, esteriore nell'avvolgere. È così dentro da esser fuori, così avvolgente da penetrare, a tal punto comanda che porta, a tal punto porta che comanda¹⁷⁰.

Tale mistero dell'immanenza trascendente di Dio nell'attimo, della presenza di Dio, infinitamente grande, nell'infinitamente piccolo, assume una connotazione particolare in un brano tratto dal *De Trinitate*:

poiché, dunque, non eravamo atti ad afferrare le cose eterne ed eravamo appesantiti dalla sporcizia dei peccati, contratta a causa dell'amore per le *cose che passano*, e quasi naturalmente radicata in noi con la propagazione della mortalità, dovevamo essere purificati. Essere purificati, affinché potessimo amare le *cose eterne* non era possibile se non attraverso le cose che passano poiché eravamo già abituati ad amare queste cose [le *cose di un istante*]. Infatti la salute dista moltissimo dalla malattia,

¹⁶⁸ TOMMASO, *In VI Phys.*, V.

¹⁶⁹ ID., *Summa theologica*, I, q. 10, a. 2, ad 1.

¹⁷⁰ GREGORIO MAGNO, *Hom.* 17 in Ezech.

ma la cura che sta tra le due, se non si incontra con la malattia, non porta alla salute. Le *cose di un momento* male utilizzate ingannano gli ammalati, le cose di un momento utilizzate bene, li prendono in braccio per guarirli, e una volta guariti li conducono alle cose eterne [c. n.]¹⁷¹.

In questo brano si fa diretto riferimento alla caduta del peccato originale, le cui conseguenze si propagano con la natura umana. Il “quasi naturalmente” è riferito al fatto che tale propensione, amore per le cose che passano, è talmente radicato da sembrare naturale, difatti la creazione, di per sé, non costituisce una caduta nel peccato. Essa è originariamente buona, così come il processo di realizzazione e di sviluppo di tutte le cose create è originariamente orientato alla perfezione. Nello stato di caduta e di natura corrotta, invece, tale processo è ostacolato dalla resistenza opposta da forze caotiche contrarie, che si oppongono alla costituzione di un ordine cosmico. La natura, di per sé, è creata buona¹⁷². È questo quello che Romanato¹⁷³ chiama *realismo agostiniano*:

così, siccome ammalati, seguiamo il piacere di un istante, per poter guarire c'è bisogno di un altro piacere di un istante, di un piacere buono di un momento che ci liberi dal piacere cattivo di un momento. [...] Per amare le cose eterne, bisogna fare esperienza di un piacere buono che passa, di un piacere di un istante. [...] L'alternativa alla concupiscenza cattiva, che nasce dal peccato e conduce al peccato, è la concupiscenza buona, cioè il piacere della grazia che conduce alla purezza¹⁷⁴.

È, cioè, attraverso l'umanità di Gesù, “creata in un momento del tempo, realtà visibile”, che “siamo condotti ad amare le cose che non passano, le cose invisibili”¹⁷⁵.

La pienezza dell'attimo, che pertiene alla divinità, come atto puro, e che permea tutto di sé, per contro alla vuotezza dell'attimo creaturale, ci riporta alla distinzione e differenziazione tra senso pieno, e, quindi, possibilità di riempimento di senso dell'essere reale, e senso delle forme puramente essenziali, tra cui quelle ideali e delle forme vuote, per cui non si può parlare di riempimento, né di pienezza. Sulla base delle riflessioni fatte, possiamo dire che gli attimi transeunti, mutevoli, continuamente fluenti l'uno nell'altro, e, quindi, del tutto instabili, trovano l'unica loro stabilità, nella pienezza dell'attimo di Dio, che si inserisce nel mare mosso e caotico della storia mondana. La stabilità dell'essere temporale, mutevole, in continuo divenire, trova il suo ancoraggio nell'*É eterno*, che, però, nella sua eternità e immutabilità, intesa come immensità spaziale, e infinità temporale, ritornando al linguaggio della teologia negativa, presenta una correlazione con lo spazio-tempo creaturale. Come afferma Agostino:

¹⁷¹ AGOSTINO, *De Trinitate*, IV, 18, 24.

¹⁷² Cfr. *1 Tm* 4,4.

¹⁷³ Cfr. G. ROMANATO, *Nemo venit nisi tractus*, in A. A., *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, a cura di G. Tantardini, Città Nuova, Roma 2010, pp. 37-66.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 45-46.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 47, n.23. Il testo è tratto dal prefazio eucaristico del giorno di Natale.

tutte le cose son rapite in istanti fuggenti, scorre il torrente delle cose: da questo torrente beve sulla via per noi Colui che già ha sollevato la testa. Questi giorni, dunque, non sono; quasi se ne vanno prima di venire, e appena sono venuti non possono restare; si congiungono, si rincorrono e non si arrestano. Niente del passato torna indietro; ciò che è futuro si aspetta che trascorra; non ancora lo si ha, finché non viene; e non si può trattenere, quando sarà venuto. Il numero dei miei giorni quello che è; non questo che non è e che mi turba con ansia e pena, se è o se non è; in quanto non possiamo dire che è ciò che non permane, e neppure che non è ciò che viene e passa. Cerco il semplicissimo É, cerco il vero É, il legittimo É, quell'É che risiede nella Gerusalemme sposa del mio Signore, ove non vi sarà morte, né venir meno, né giorno che passa, ma quello che sempre resta, che non è preceduto dall'ieri, né inseguito dal domani¹⁷⁶.

E ancora:

Egli è quell'Assoluto di cui fu detto: *Tu le muterai ed esse muteranno; tu invece sei sempre lo stesso, il medesimo, e i tuoi anni non verranno meno* (Sal 101, 27-28). [...] Ma se c'è un luogo in cui gli anni stan fermi, questi stessi anni, appunto perché sempre fermi, costituiscono un unico anno; anzi quest'anno che non passa mai, è un unico giorno. Di più: quest'unico giorno che non ha né aurora né tramonto, che non comincia con la scomparsa del giorno precedente né viene cacciato via dal giorno seguente, è un giorno che sta sempre fisso. Un tal giorno chiamalo pure come ti pare: esso resta immutabile. Ebbene, della sua stabilità partecipa quella città la cui partecipazione è nell'Assoluto.¹⁷⁷

È, cioè, a partire dall'É eterno che l'essere mutevole trova la sua fonte, la sua stabilità. Ciò è maggiormente comprensibile sulla base di una concezione cristiana del rapporto tra tempo ed eternità, quale è quella espressa dalle lettere paoline, con particolare riferimento a *I Cor 15, 28*, in cui si dice: “E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché *Dio sia tutto in tutti [panta en pasin]*”, e *Col 1, 15-18*: “Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in Lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili [...]. Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in Lui sussistono. Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia Lui ad avere il primato su tutte le cose” (cfr. AE 513).

Nel *kairos*, ovvero nell'attimo, nel *momentum* propizio dell'ingresso di Dio in Cristo nello scorrere del tempo mondano, si realizza l'incontro tra spazio-tempo e eternità, attraverso cui, se, da un lato, l'eternità entra nella temporalità, dall'altro “lo scorrere del tempo mondano dal «principio» alla «fine» attraverso l'«era, l'è e il sarà» è in tal modo come assunto nell'eternità di Dio in Cristo: [...] «io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine»” (*Ap 21,6*), e: «santo, santo, santo [...] Colui che era, che è e che viene!» (*Ap 4,8*) (cfr. AE 513). In tal senso, l'eternità sembra quasi interna allo stesso scorrere del tempo mondano, fatto di ieri, oggi, domani, presente, passato e futuro. Pertanto, come sottolinea Przywara:

¹⁷⁶ AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, 38, 7.

¹⁷⁷ *Ivi*, 121, 6.

Il problema filosofico di uno spazio quasi-infinito e di un tempo quasi-infinito rivela così di essere un primo “adombramento” di questo mistero, definito giustamente da Teilhard de Chardin il mistero di un “Dio cosmico” in un “Cristo cosmico”: il mistero in cui sta il *sensu ultimo* [c.n.] del divenire e dell’evolversi del creato. (AE 514)

Così pure la Stein, quando, riferendosi, ancora una volta, al rapporto tra il Verbo divino, cioè il *Logos* (*Sinn*), e la creazione, parla di un *doppio volto* del *Logos* “nella misura in cui è nello stesso tempo l’essenza divina conosciuta (l’«immagine del Padre») e l’archetipo e causa prima di ogni essere creato”:

Poiché il piano della creazione – come tutto in Dio – è eterno, il *Logos* e la creazione formano un insieme dall’eternità, benché la creazione abbia un inizio nel tempo e una evoluzione. (EES 376)

Con questo la Stein non intende asserire l’assoluta razionalità dell’essere reale, come in un disegno di hegeliane reminiscenze, quanto piuttosto la possibilità per la ragione umana di rintracciare segni e vestigia nella sfera temporale di un *ordine altro*, più originario della caduta stessa, che, come direbbe Przywara, è *sopra-sotto* e *dentro-fuori* la realtà mondana, secondo il dinamismo intrinseco dell’*analogia entis*, che ci si offre, e, in qualche misura, ci è affidato, come da realizzare, non sulla base della pura natura, ma di un riempimento, quello della Grazia.

Cosicché la pienezza del senso, di cui parla la Stein, e che in Przywara assume, come visto, la connotazione di senso ultimo del divenire, va a coincidere con la pienezza dell’attimo, dell’*instans* kairologico, come *pienezza del tempo*¹⁷⁸, che si realizza mediante una pienezza della grazia¹⁷⁹, che sana ogni ferita:

La *grazia* è innalzamento dell’essere creato per l’unione con Dio e partecipazione all’Essere divino. [...] Conformemente al loro divenire nel tempo o al loro sviluppo, negli uomini c’è un’inclinazione al bene e al male. E nell’oscillazione tra il bene e il male è possibile una svolta, il ripristinarsi della natura originaria e della direzione dell’essere dopo la “caduta” [c. n.] (EES 423).

La grazia, però, non va concepita come una seconda natura, in quanto la natura separa da Dio, mentre la grazia unisce a Dio, come il *tralcio alla vite*. La grazia, inoltre, diversamente dalla natura, presuppone libertà, in quanto essa vuole essere accolta personalmente, essa realizza l’unione di persone. Allo stesso tempo la grazia presuppone la natura. La natura, invece, non presuppone la libertà, in quanto essa non può essere accolta o rifiutata: le creature vengono poste nell’esistenza conformemente alla loro natura.

¹⁷⁸ Cfr. *Gal* 4, 3-4: “Così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo. Ma quando venne la *pienezza del tempo*, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l’adozione a figli” (c. n.).

¹⁷⁹ Cfr. *Lc* 1, 28: “Rallegrati, *piena di grazia*, il Signore è con te” (c. n.).

12.2. *Spirito come essere e vita*

In relazione all'azione della grazia, abbiamo parlato di vita personale, libera, cosciente. Essa è propria di un essere spirituale, come essere animato, dotato, cioè, di anima, di vita interiore, di una profondità, che, dando forma alla vita, le conferisce un senso. Per questo dello spirito la Stein dice che è

sensu e vita, in piena realtà vita piena di significato. L'unità completa si ha solo in Dio. Nelle creature si deve distinguere fra pienezza di vita formata dal senso, e il senso che si realizza nella pienezza di vita. La materia nel senso di pienezza di vita non è non spirituale, ma fa parte dello spirito stesso. La pienezza di vita non formata è forza tesa verso l'essere spirituale (potenza), da dirigere verso la perfezione. Il senso senza pienezza di vita è idea, che si realizza solo in un essere vivente. Né il senso né la pienezza di vita propri dello spirito hanno a che fare con la materialità estesa. [...] La vita piena di senso però è vita straripante, irradiante: ha la forma dell'essere, che noi chiamiamo spirituale. (EES 401)

Ma che cosa vuol dire esattamente che la vita è *pienezza di senso*? Ciò è vero, in particolar modo, in rapporto all'esistenza umana, appunto quale vita personale cosciente libera in grado di conoscere, ovvero di cogliere i nessi di significato tra le varie cose e in rapporto a se stessa, ovvero al senso che esse assumono per l'esistenza umana. Ciò è direttamente connesso alla percezione dei valori e alla presa di posizione nei loro confronti, da cui scaturisce l'azione. Il cogliimento dei valori e l'azione corrispondente non si sviluppano sempre nell'esistenza e nella vita personale in modo omogeneo, bensì assistiamo, anche nel corso della nostra vita, a vertici, in cui la nostra "forza spirituale rinasce a vita piena e in cui questa vita sembra riassunta in una perfetta unità: conoscenza, amore e azione sono indissolubilmente legati" (EES 415).

È a questo livello che ci si schiude il significato profondo del rapporto tra senso e vita nello spirito, il senso sta alla forma, come la vita, in quanto realizzazione e determinazione del senso sta alla materia. È per questo che si parlava di una *materia non estesa*. Le azioni altro non sono che determinazioni sensibili del senso formante, operate tramite la pienezza vitale della forza, di una forza spirituale vitale, costituendosi come "azioni di forza". Ogni essere umano è caratterizzato da una determinata dotazione di forza. Tuttavia,

La misura della forza non deve essere intesa come una grandezza stabilita invariabilmente. La forza dello spirito come tutta l'essenza dell'uomo, sottostà alla legge dello sviluppo, giunge all'altezza per lei raggiungibile e alla forma che le è propria solo gradualmente e nelle condizioni adatte, ma le possibili linee di sviluppo sono prestabilite nella forma essenziale, e sono diverse per i singoli esseri (EES 416).

La variabilità della forza è dovuta anche al possibile suo incremento in virtù della grazia soprannaturale ricevuta.

12.3. *L'essere corporeo vivente e animato dell'uomo*

Nel vivente la forza è superiore alla materia in modo tale da strutturarla, in tre modi diversi, che costituiscono al contempo tre diversi gradi di strutturazione: nella *trasformazione delle materie costitutive*, nell'*autoformazione* e nella *generazione*. Tuttavia, il fattore vita non è sufficiente a caratterizzare il dispiegamento dell'esistenza umana, bensì occorre tener presente il supporto materiale che l'accompagna e che fa sì che, parlando di essere umano, non ci riferiamo ad un puro spirito creato, ma ad un essere vivente corporeo:

L'anima è lo spazio al centro di quella totalità composta dal *corpo*, dalla *psiche* e dallo *spirito*; in quanto *anima sensibile (Sinnen-seele)* abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto *anima spirituale (Geist-seele)* si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti -, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto anima però abita in sé, in essa l'Io persona è di casa. Qui si raccoglie tutto ciò che entra provenendo dal mondo sensibile e da quello spirituale, e qui ha luogo la disputa interna muovendo dalla quale si prende posizione, ricavandone ciò che diventerà più propriamente personale, la componente essenziale del proprio Io, ciò che (parlando metaforicamente) si «trasforma in carne e sangue» [c. n.]. (EES 394-395)

L'anima costituisce, inoltre, il tratto caratteristico di ogni essere individuale, potremmo, anzi dire, che in essa risiede lo stesso principio di individuazione, di differenziazione tra gli esseri umani, che sebbene membri del tutto che è l'umanità, la rappresentano ognuno in modo speciale, assumendo una connotazione singolare, ma soprattutto personale, cioè unica e irripetibile.

13. *Senso dell'essere individuale*

Senso dell'essere individuale è quello, pertanto, di contribuire al perfezionamento della propria umanità, in cui consiste la sua realizzazione a immagine dell'Archetipo che ci viene offerto dal *Logos*, che solo incarna la piena maturità dell'uomo.

Non solo, compito e senso della esistenza umana è quello di essere punto di congiunzione tra gli esseri creati superiori e quelli inferiori, costituendo in tal modo, una sorte di microcosmo nel cosmo, riassumendo in sé la natura creata. Per questo se in tutta la creazione possiamo trovare vestigia della Trinità, solo nell'uomo possiamo parlare di *imago Dei*.

Conclusioni

Siamo partiti, interrogandoci circa la possibilità di rintracciare nella dimensione mondana temporale, squarci, nella trama fluida del dinamismo interno al vivente, di una modalità di essere stabile che ne costituisca l'origine e il fondamento: un *Essere eterno*.

La motivazione dell'interrogare affondava le sue radici nella tensione intima all'essere temporale, in special modo a quell'essere temporale che costituisce il vertice dell'essere creato, che è l'uomo, ad un senza-fine, ad una compiutezza infinita in grado di travalicare i limiti temporali e spaziali imposti da una determinata collocazione nella natura, secondo la dinamica propria del desiderio.

Nell'interrogarci, abbiamo pensato di riconoscere nella stessa dinamica desiderativa, l'attestazione di una mancanza che accomuna tutto l'essere creato, di un vuoto, desideroso, appunto, di essere colmato, e che desiderando, spinge in avanti, muovendo al suo riempimento, mediante un fenomeno che attraversa trasversalmente l'esistente, e che esplose con il fenomeno della vita, costituendone il senso: lo *sviluppo*, come dispiegamento dell'essere, realizzazione, passaggio dalla potenza all'atto.

La questione stessa del *senso*, come *Logos*, ci ha condotto a riconoscere nell'intima tensione ad un ordine cosmico, sottesa alla natura, nel suo movimento teleologico, un primo segno della presenza dell'Essere eterno come *origine, sostegno e fine (telos)* del divenire naturale.

Accanto, però, a tale movimento, abbiamo constatato l'azione di forze caotiche contrastanti, che fanno resistenza e pongono ostacoli al processo di attualizzazione-realizzazione-compimento dell'essere. Ciò fa sì che tale processo non possa essere considerato frutto di necessità, ma ci ha permesso di cogliere l'appello ad una libertà, che è pur sempre una libertà ferita, che porta i segni di una caduta nell'essere, e che necessita del supporto della soprannatura, della grazia, per ripristinare la giusta direzione del desiderio, e dell'anelito universale alla realizzazione.

La riflessione sulla libertà ci ha introdotto alla considerazione della sfera spirituale, come propria degli esseri creati liberi e autocoscienti. E lo spirito si è mostrato come centro e sorgente della pienezza del senso, corrispettiva di una pienezza vitale, di una forza vitale che si fa carne nell'azione, che prende forma nella materia inestesa.

L'approfondimento sulla possibilità della relazione tra spazio-tempo ed eternità, cioè sovraspazialità e sovratemporalità, ha messo in luce l'Essere eterno non solo come origine e fine escatologico del dinamismo temporale, ma anche come Colui che entra nella storia, squarciandone il «velo», assumendola su di Sé, come un attimo propizio ricco della pienezza dell'immutabilità, nell'attimo vuoto della miseria e della fragilità della mutevolezza terrena, rendendo visibili le cose

invisibili, per attrarre all'amore verso di sé, coloro che erano abituati ad amare le cose che passano, e, in tal modo, condurli all'eternità.

BIBLIOGRAFIA

I. Opere di Edith Stein (per ordine di pubblicazione)

- Zum problem der Einföhlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it., *Il problema dell'empatia*, a cura di E. ed E. S. Costantini, Edizioni Studium, Roma 1998.
- Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: 1) Psychische Kausalität; 2) Individuum und Gemeinschaft*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band V, Halle 1922. È stato ripubblicato insieme al saggio *Eine Untersuchung über den Staat*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996.
- Was ist Phanomenologie?*, in «Wissenschaft/Volksbildung», supplemento scientifico al «Neuen Pfälzischen Landes Zeitung», n. 5, 15 maggio 1924, ripubblicato nella rivista, «Teologie und Philosophie», 66 (1991), pp. 570-573; tr. it. *Che cos'è la fenomenologia*, a cura di A. M. Pezzella, in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 55-60.
- Eine Untersuchung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band VII, Halle 1925. È stato ripubblicato insieme al saggio *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1993.
- Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»; Husserl zum 70. Geburtstag, 1929; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d' Aquino. Tentativo di confronto*, a cura di A. Ales Bello, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 61-90.
- La Phénoménologie*, Journée d'études de la Société Thomiste, Jusivy, 12 sept. 1932, Edition du Cerf, Paris 1932 ; tr. it., *La fenomenologia*, a cura di P. Conforti, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp.108-114.
- Wege der Gottserkenntnis* (1941), in «Tijdschrift voor Philosophie», a cura di W. Biemel, 8 (1946), pp. 27-74; tr. it. a cura di C. Bettinelli, *Vie della conoscenza di Dio e altri scritti*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1983.
- Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, in *Edith Steins Werke*, Band I, Ed. Nauwelaerts, Louvain 1950; tr. it., *Scientia Crucis*, a cura di C. Dobner, Edizioni OCD, Roma-Morena 2002.

Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Austiegs zum Sinn des Seins, in *Edith Steins Werke*, Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; 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, III edizione, Roma 1999.

Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, in *Edith Steins Werke*, Band V, Nauwelaerts, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; tr. it. *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, a cura di O. Nobile, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998.

Briefe an Hedwig Conrad-Martius, mit einem Essay über Edith Stein, a cura di H. Conrad-Martius, Kösel-Verlag, München 1960; tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Lettere a H. Conrad-Martius*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 118-131.

Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben, in *Edith Steins Werke*, band VI, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1962. Comprende i seguenti studi:

Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie (1932?); tr. it. *Significato della fenomenologia come visione del mondo*, a cura di A. M. Pezzella, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp.91-107.

Natur und Übernatur in Goethes «Faust» (1932?); tr. it. *Natura e soprannatura nel «Faust» di Goethe*, a cura di T. Franzosi, in STEIN, *Natura persona mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 29-47.

Husserls transzendente Phänomenologie (1932); tr. it. *La fenomenologia trascendentale di Husserl*, a cura di A. M. Pezzella, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 115-117.

Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie (1937); tr. it. *Edmund Husserl, la crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di A. M. Pezzella, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 227-230.

Die Seelenburg (1936); tr. it. *Il castello interiore*, a cura delle Edizioni OCD, revisione di A. M. Pezzella, in E. STEIN, *Natura persona mistica*, cit., pp. 115-147.

Martin Heideggers Existentialphilosophie (1936); tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in STEIN, *La ricerca della verità*, cit., pp. 153-226.

Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik (1932?); tr. it. a cura di M. D' Ambra, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in STEIN, *Natura persona mistica*, cit., pp. 49-114.

Briefauslese 1917-1942, mit einem Dokumentenanhang zu ihrem Tode, a cura del Monastero delle Carmelitane di Maria vom Frieden, Herder, Freiburg i. Br. 1967; tr. it. *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*, a cura della Redazione, Città Nuova, Roma 1973.

- Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916-1934; Zweiter Teil: 1934-1942, mit einem Nachtrag zum Ersten Teil*, in *Edith Steins Werke*, Band VIII-IX, Herder, Freiburg i. Br. 1976 e 1977.
- Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, in *Edith Steins Werke*, Band VII, Herder, Freiburg i. Br. 1985; tr. it. *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di B. Venturi, Città Nuova, Roma 1992.
- Einführung in die Philosophie*, in *Edith Steins Werke*, Band XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Herder, Freiburg i. Br. 1991; tr. it. *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. M. Pezzella, Città Nuova, II edizione, Roma 2001.
- Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, in *Edith Steins Werke*, Band XIV, introduzione di H.-B. Gerl, Herder, Freiburg, i. Br. 1991; tr. it. *Edith Stein: lettere a Roman Ingarden*, a cura di E. ed E. S. Costantini, in «Studium», (1998), pp. 745-780.
- Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, Band XVI, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, a cura di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000.
- Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, in *Edith Steins Werke*, Band XVIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; tr. it. *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003.
- Untersuchungen über die Wahrheit*, Verlag Borgmeyer Breslau, I. Band 1931, II. Band 1932, Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis 1935, rist. in ESW III e IV.

2. Biografie

(per ordine alfabetico di autori)

- AA. VV., *Edith Stein*, edizione a cura del Carmelo dei Rimedi, Palermo 1998.
- ALES BELLO A., *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero di Padova, II edizione, Padova 2003.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein. Una vita segnata dal primato dello Spirito*, Edizioni OR, Milano 1991.
- TRUZZI P. C., *L'ansia dell'anima: la "Verità"*, Edizioni OCD, Roma-Morena 2005.
- WEIBEL B., *Edith Stein. Martire per amore*, Edizioni Paoline, Torino 1999.

3. Studi critici

(per ordine alfabetico di autori)

AA. VV., *Santa Teresa Benedetta della Croce*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

AA.VV., *Edith Stein. Una vita per la verità*, a cura di M. Angelelli, Edizioni OCD, Roma Morena 2005.

ALES BELLO A.:

- *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

- *Fenomenologia e ontologia*, in A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (a cura di), *Edith Stein. Hedwig Conrad-Martius. Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011.

- *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad- Martius*, Edizioni ETS, 2003.

BECKMANN B., *Fenomenologia dell'esperienza religiosa secondo Adolf Reinach ed Edith Stein*, in *Edith Stein, Testimone di oggi, profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale, Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998, a cura di J. Sleiman-L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

BOUFLET J., *Edith Stein. Filosofa crocifissa*, Edizioni Paoline, Milano 1998.

CANTÒ L., *Sguardo essenziale. Antropologia e teologia in Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma-Morena, 2005.

CARDELLINI S., *Filosofia dal volto mistico. Edith Stein e Vladimir Solov'ev*, Edizioni OCD, Roma-Morena 2004.

D'AMBRA M.:

- *La persona come apertura all'essere eterno secondo E. Stein*, in «Aquinas», 1 (1994).

- *Edith Stein. Una fenomenologia dell'esistenza?*, in A. ALES BELLO, F. ALFIERI, M. SHAHID (a cura di), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther...*, cit.,pp. 439-478.

DE MIRIBEL E., *Edith Stein*, Edizioni Paoline, Milano 1987.

DEL GAUDIO D., *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma-Morena 2004.

DUPUY B., *Au commencement était le sens. L'hermeneutique d'Edith Stein*, in *Interpréter, Hommage amical à Calude Geffré*, Du Cerf, Paris 1992.

FELDES J., *Il rifugio dei fenomenologi. Il nuovo "Circolo di Bergzabern" dopo la prima guerra mondiale*, in AA. VV., *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, Laterza, Bari 2010, pp. 23-50.

GERL-FALKOVITZ H.-B.:

- *Essere finito e Essere eterno. L'uomo come immagine della Trinità*, in AA. VV., *Edith Stein: testimone di oggi, profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale, Roma 7-9 ottobre 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie, Mystik, Leben*, Mathias-Grünewald Verlag, Mainz 1991; tr. it. a cura di G. Sansonetti, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998.

GIOVANNI PAOLO II:

- *Lettera apostolica in forma di «motu proprio» per la proclamazione di santa Teresa Benedetta della Croce compatrona d'Europa*, Roma 1999.
- *Omelia per la canonizzazione di Santa Teresa Benedetta della Croce*, San Pietro, Roma, 11 ottobre 1998.

GUILEAD R., *De la phénoménologie à la Science de la Croix*, Nauwelaerts, Louvain Paris 1974; tr. it. a cura di C. Dobner, in STEIN, *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma-Morena 2002.

HERBSTTRITH W., *Edith Stein*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1983; tr. it. *Edith Stein*, a cura della Redazione, Città Nuova Editrice, Roma 1997.

INGARDEN R.:

- *Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks)* in «Philosophy and Phenomenological Research», XXIII (1962), pp.155-175.
- *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in "Il Nuovo Areopago", 1987, n. 21, pp. 17-40.

LAMACCHIA A., *Edith Stein. Filosofia e senso dell'essere*, Ecumenica Editrice, Bari 1989.

MARGARINO A., *In statu viae. Fenomenologia religiosa in Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma Morena 2002.

PAOLINELLI M.:

- *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001.
- *Natura, spirito, individualità in Edith Stein*, in AA. VV., *Edith Stein. Lo Spirito e la santità*, Edizioni OCD, Roma 2007, pp. 51-112.

- PAYNE S., *Edith Stein e S. Giovanni della Croce*, in AA. VV., *Edith Stein: testimone di oggi, profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale, Roma 7-9 ottobre 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- PEZZELLA A. M., *Edith Stein fenomenologa*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1995.
- PRZYWARA E., *Edith Stein et Simone Weil*, in «Les études philosophiques», 3 (1956).
- SICARI A. M., *Teresa Benedetta della Croce Edith Stein (1891-1942)*, Edizione a cura del Movimento Ecclesiale Carmelitano, Colonia 2005.
- SORBI P., *Stein e Maritain i grandi convertiti. Nuovi particolari su un'amicizia, che ha segnato il '900*, in «Avvenire», 17. 09. 1998, p. 21.
- TOSETTO M. T., *Erich Przywara. Deus exterior et interior*, in AA. VV., *Esistenza e libertà*, collana di «Studi Agostiniani», *Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000.
- T. RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein: das Lebensbild einer Karmelitin und Philosophin*, Glock und Lutz, Numberg 1948; tr. it. *Edith Stein*, a cura delle Carmelitane Scalze di Arezzo, Morcelliana, Brescia 1959.
- VIGONE L., *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 1991.

1. Altre opere consultate
(per ordine alfabetico di autori)

AGOSTINO:

- *De Trinitate*; tr. it., *La Trinità*, a cura di G. Beschin, in *Opere di sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1973.
- *Confessiones*; tr. it. a cura di C. Carena, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 2003.
- *En. in Ps.*; tr. it. *Esposizioni sui Salmi*, in *Opere di sant'Agostino*, cit..

ARISTOTELE:

- *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Edizione maggiore rinnovata, vol. 2, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- *De Anima*; tr. it. a cura di R. Laurenti, in *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1973, pp. 500-501.

BARUZI J., *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience Mystique*, Alcan, Paris 1924.

BERGSON H. :

- *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, 1959; tr. it. a cura di A. Pessina, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 2009.

- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Parigi 1908; tr. it. a cura di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina Raffaello, Milano 2002.

BAEUMKER C., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890.

CALIMANI R., *Capitali europee dell'ebraismo tra Ottocento e Novecento*, Mondadori, Milano 1998.

CONRAD-MARTIUS H.:

- *Metaphysische Gespräche*, M. Niemeyer, Halle 1921; tr. it. a cura di Caputo A., *Dialoghi metafisici*, Besa, Lecce 2006.

- *Die "Seele" der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen*, Breslau 1934.

- *Realontologie*, in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 6 (1923), pp. 159-333.

- *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in *Hedwig Conrad-Martius. Schriften zur Philosophie III*, E. Avè-Lallemant (ed.), Kösel-Verlag, München 1963-1965, 394 ss.).

- *Ursprung und Aufbau der lebendigen Kosmos*, Otto Mueller, Salzburg-Leipzig 1938.

- *Bios und Psyche*, Kösel Verlag, Munich 1948.

- *Schriften zur Philosophie*, vol. III, edited by E. Avé-Lallemant, Kösel Verlag, Munich 1965.

- *Der Selbstaufbau der Natur*, Kösel Verlag, Munich 1961.

FISCHER K., *Storia dell'Olocausto. Dalle origini della giudeofobia tedesca alla soluzione finale nazista*, Newton & Compton Editori, Roma 2000.

GHIGI N., *Filosofia e cristianesimo, la conversione religiosa di E. Husserl*, in «Aquinas», (2001).

GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, Edizioni OCD, Roma Morena 2002.

GIOVANNI PAOLO II:

- *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, Paoline Editoriale Libri, Torino 1998.

- *Lettera ai partecipanti al Congresso internazionale di Teologia Fondamentale a 125 anni dalla "Dei Filius"* [30 settembre 1995], in «L'Osservatore Romano», 3 ottobre 1995.

- *Lettera apostolica in forma di «motu proprio» per la proclamazione di santa Teresa Benedetta della Croce compatrona d'Europa*, Roma 1999.

GOETHE J. W., *Faust*, in *Opere*, vol. VI, Sansoni, Firenze 1963

HABERMAS J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988; tr. it., a cura di M. Calloni, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari 2006.

HEIDEGGER M.:

- *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle a.d.S., 1927; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970.
- *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken* (1919-1961), Hg. F.-W. V. Herrmann, 1976; trad. it. *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- *Kant und das problem der Metaphysik* (1929), GA Bd. 3, Hg. F.-W. v. Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M 1973; trad. it. a cura di M. E. Reina., riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

HERING J., *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band IV, Max Niemeyer Verlag, Halle 1921.

HUSSERL E.:

- *Philosophie als strenge wissenschaft*, in «Logos», vol. I, 1910-11; tr. it. a cura di G. Temerari, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 1994.
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, M. Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano 2009.
- *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. I, a cura di S. Strasser, 1963; *Méditations Cartésiennes*, Paris 1931; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.
- *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1928; trad. it., *Ricerche logiche: prolegomeni a una logica pura*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- *Formale und transzendentale Logik*, Halle 1929.
- *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*, a cura di E. Marbach, in *Husserliana*, vol. 23.

JAEGERSCHMID A., *Gespräche mit Edmund Husserl (1913-1936)*, in «Stimmen der Zeit», 199 (1981).

LEVINAS E., *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1988.

MARION J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustine*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.

MARITAIN J., *De la Philosophie Chrétienne*, Desclée, Paris 1933; tr. ted. a cura di Balduin Schwarz, Salzburg 1935.

MOLTMANN J., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.

MOLTMANN J., *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974.

P. BRUNO DI GESÙ MARIA, *Saint Jean de la Croix*, Plon, Paris 1929 ; tr. it. a cura di E. Santamaria, *San Giovanni della Croce*, Ancora, Milano 1963.

P. BRUNO DI GESÙ MARIA, *Vie d'Amour de Saint Jean de la Croix*, Desclée de Brouwer, Paris 1936.

PRZYWARA E.:

- *Analogia Entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhythmus*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1962; tr. it. a cura di P. Volonté, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, 1995.

- *Augustinus*, Leipzig 1934.

- *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*; tr. it. a cura di P. Cevasco, *Agostino informa l'Occidente*, Jaca Book, Milano 2007.

- *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Herder, Freiburg 1923.

RICOEUR P., *Temps et Récit*, Seuil, Paris 1983, tr. it. a cura di G. Grampa, *Tempo e racconto*, Jaca book, Milano 1986-1988.

ROLAND-GOSSELIN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquino. Eine literarische Untersuchung und Einführung*, München 1931.

ROMANATO G., *Nemo venit nisi tractus*, in A. A., *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, a cura di G. Tantardini, Città Nuova, Roma 2010, pp. 37-66.

SANCHO FERMÍN F. J., *Acercamiento de Edith Stein a San Juan de la Cruz*, in «Teresianum», 44 (1994), pp. 195-196.

SCHUMANN K., *Husserl-Cronik: Denk-und Lebensweg Edmund Husserls (Cronaca del pensiero e della carriera di Husserl)*, *Husserliana-Dokumente I*, Den Haag, M. Nijhoff 1977.

TOMMASO D'AQUINO:

- *Questiones disputatae. De Veritate*.

- *Quaestiones disputatae. De potentia*; tr. it. *La potenza di Dio*, a cura di A. Campodonico, Nardini Editore, Firenze 1991.

- *De ente et essentia*; tr. it. *L'ente e l'essenza – L'unità dell'intelletto*, a cura di A. Lobato, Città Nuova, Roma 1998.

- *Summa theologica*.

WALTER Sr. T. A., *Seinsrhythmic*, Freiburg 1932.

WOJTYLA K., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, II edizione, a cura di G. Reale e T. Styczen, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2003.