

PREFAZIONE DELL'AUTTRICE

Questo libro è stato scritto da un discente per i suoi compagni di studio. L'Autrice, ad una età in cui altri possono pretendere al titolo di maestro, è stata costretta a ricominciare daccabo il suo cammino. Formatasi alla scuola di Edmund Husserl, aveva scritto una serie di saggi usando il metodo fenomenologico. Questi contributi sono stati pubblicati nello Jahrbuch diretto da Husserl e ad essi si deve se il suo nome divenne noto proprio quando ella aveva cessato di lavorare nel campo della filosofia e non pensava più ad un'attività pubblica. Aveva trovato infatti la via verso Cristo e la sua Chiesa ed era intenta a trarre le conseguenze pratiche da questa scoperta. Durante il suo insegnamento presso l'Istituto delle Domenicane di Spira, ebbe modo di familiarizzarsi con l'autentico mondo cattolico e naturalmente si manifestò subito in lei il desiderio di conoscerne i principi basilari. Era quasi ovvio che ella cominciasse accostandosi innanzi tutto agli scritti di san Tommaso d'Aquino; la traduzione della Quaestiones Disputatae de Veritate segnò il suo ritorno agli studi filosofici.

San Tommaso trovò in lei una discepola riverente e sottomessa, il cui intelletto, però, non era affatto una tabula rasa, avendo già un'imprescindibile e pronta definita che non si poteva cancellare. L'incontro fra i due mondi filosofici esigea che fossero messi a confronto e discussi. Prima espressione di questo confronto critico fu il contributo per il numero dello Jahrbuch in onore di Husserl, intitolato La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino¹, scritto durante la tra-

¹ Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Verlag Niemeyer, Halle a.d.s. 1929, p. 315 ss. (E. Steins Werke, Band IV).

duzione del *De Veritate*? Ultimata la traduzione, mentre questa era in corso di stampa, fu intrapreso un nuovo tentativo di chiarificazione, su un fondamento più ampio e più oggettivo. Nel 1931 incominciò a delinearsi la prima stesura di un lavoro più vasto. Esso era incentrato sulla spiegazione delle nozioni di atto e di potenza, le quali avrebbero in seguito dato anche il titolo all'intero saggio. Fin d'allora si riconobbe indispensabile un profondo rimaneggiamento, che però dovette essere rinviato a causa di un impegno del tutto differente.

Accolta nell'Ordine delle Carmelitane Scalze, l'Aurice, dopo aver terminato l'anno di noviziato, ebbe dai suoi superiori l'incarico di preparare per la stampa il vecchio studio. Ne risultò una redazione interamente rinnovata; del vecchio manoscritto furono conservate soltanto alcune pagine (l'inizio della prima parte). Si è mantenuto il punto di partenza, la teoria tomista dell'atto e della potenza, ma solo come avvio alla trattazione, mentre è diventato centrale il problema dell'essere. Il confronto tra il pensiero tomista e il pensiero fenomenologico consegue alla trattazione oggettiva di questo problema. E poiché sia la ricerca del senso dell'essere, sia lo sforzo per una fusione del pensiero medioevale col vivo pensiero contemporaneo non rappresentano solo una sua esigenza personale, ma dominano l'attuale riflessione filosofica, e sono avvertiti da molti profondamente, l'Aurice pensa che la sua indagine, benché limitata ed insufficiente, possa aiutare altri. Ella è del tutto consapevole dell'incompletezza del suo lavoro; è infatti una novizia nel campo della filosofia scolastica e può cercare di appropriarsi solo lentamente e a poco a poco di tutto ciò che manca alle sue conoscenze. Per questo non ha potuto nemmeno pensare di dare un'esposizione storica dei problemi trattati. Il riallacciarsi a soluzioni esistenti è solo un punto di partenza per una discussione obiettiva. E questa non dovrebbe essere solo la via per una maggiore chiarezza delle questioni — nessun sistema di pensiero umano è mai stato così perfetto che non se ne debba constatare l'insufficienza —, 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. Questo sforzo non sarebbe inutile se contribuisse un poco a risvegliare il coraggio di formulare attualmente un pensiero filosofico e teologico così vitale.

Da molte parti si domanderà forse in quale rapporto stia questo libro con l'opera di P. Erich Przywara, SJ, sulla *Analoga Entis*³. In realtà in entrambi viene trattato lo stesso argomento, e P. E. Przywara nella sua Prefazione ha alluso al fatto che i primi sforzi dell'Aurice, compiuti per stabilire un confronto tra Husserl e san Tommaso, sono stati molto importanti per lui. La prima redazione del suo libro e quella definitiva della *Analoga Entis* sono quasi contemporanee; ma l'Aurice poté vedere le prime bozze dell'*Analoga Entis*, ed ebbe specialmente tra gli anni 1925-1931, un vivace scambio di idee con P. E. Przywara. Questo scambio ha influito in modo senz'altro determinante su entrambi i pensatori per quanto riguarda il modo d'impostare i problemi. (Per l'Aurice significa un forte inchiambricamento alla trattazione filosofica). La prima parte dell'*Analoga Entis*, già pubblicata, è sostanzialmente un esame metodico-critico preliminare alla trattazione dei problemi che formano l'oggetto del presente libro e che P. E. Przywara ha previsto di affrontare nel suo secondo volume (coscienza, essere, mondo)⁴. Si trova, tuttavia, un certo punto di contatto, poiché da un lato l'*Analoga* viene indicata come principio fondamentale che governa tutti gli enti e che perciò dev'essere determinante anche come metodo; dall'altro lato, la ricerca che ha come oggetto l'ente conduce al senso dell'essere se si vuole scoprire proprio il principio fondamentale. Le ricerche qui condotte non abbracciano la questione in tutta la sua ampiezza, come essa è sviluppata nella prima parte dell'*Analoga Entis*. 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 cose⁵. 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

³ E. PRZYWARA, SJ, *Analoga Entis*. *Metaphysik. I. Prinzip*, Kösel-Pustet, München 1932.

⁴ Cf. *Analoga Entis* I, Prefazione, p. IX.

⁵ Esistono costituiscono il campo dell'indagine scientifica, che Edmund Husserl ha indicato come oggetto della *Fenomenologia trascendentale*.

² Des hl. Thomas von Aquino *Untersuchungen über die Wahrheit*, Verlag Bergmeyer, Broslau, I. Band 1931, II. Band 1932, Wörterzeichnis 1934 (E. Steins Werke, voll. III e IV).

tato solo incidentalmente, non in modo esteso come tema specifico. Ciò è avvenuto per una coscienza autolimitazione; infatti l'obiettivo che si cerca di raggiungere è quello di delineare un'esposizione sintetica di una dottrina dell'essere, non un sistema filosofico. Il fatto che la dottrina dell'essere sia stata esaminata in se stessa, suppone, comunque, una comprensione della sua relazione con la dottrina delle strutture costitutive della coscienza e con la logica, comprensione che può essere fondata sufficientemente solo su una teoria completa della conoscenza e della scienza.

Se si confronta il procedimento effettivamente seguito in questo libro con quello della prima parte dell'Analogia Entis, appare chiaro che il pensiero «storico intrinseco» cede il passo al tendere verso la «Verità soprastorica»⁶. Ciò nonostante si trova una giustificazione del cammino scelto dall'Aurice in ciò che P. Przywara definisce «pensiero delle creature»⁷: ogni atteggiamento spirituale esige un diverso metodo scientifico; dal completamente reciproco dei contributi, che intelletti diversi possono dare in base al loro particolare ingegno, consegue un avanzamento ulteriore verso la «verità soprastorica». Questa unilateralità proprio della natura limitata dell'intelletto, comporta che nel caso di un pensatore il cammino indicato sia quello di trovare un accesso alle «cose» attraverso la forma concettuale che già altri ingegni hanno dato ad esse e la forza di questo pensatore sia nel capire e scoprire i nessi e le sintesi storiche; in un altro che si sia condotti dalla particolare forma del proprio spirito ad una ricerca immediata sulle cose e si giunga alla comprensione dei risultati altrui solo con l'aiuto di ciò che si è in grado di rielaborare: questi intelletti (siano grandi maestri o umili aiutanti) condizionano la «storia originaria», ossia l'avvenimento che precede ogni storia dello spirito. Al secondo genere appartengono tutti coloro che sono nati fenomenologi. Di conseguenza bisogna aspettarsi che il secondo volume dell'Analogia Entis, quando uscirà, porterà un'essenziale completamento alle indagini del presente libro, grazie alla sua «storicità intrinseca» omnicomprensiva, come ha già fatto il primo volume rispetto a determinati problemi.

Si può rilevare una concordanza sostanziale per quanto riguarda la concezione dei rapporti tra Creatore e creatura e tra filosofia e teo-

⁶ Cf. *Analogia Entis*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

logia; circa questo secondo rapporto ci riserviamo però di aggiungere più avanti alcune osservazioni supplementari.⁸ Comune ai due libri è inoltre la posizione nei confronti di Aristotele e di Platone: non si ammette nessun *ant-ant*, ma si cerca una soluzione che dia ad entrambi ciò che gli è dovuto; lo stesso vale per sant'Agostino e san Tommaso. Forse, di fronte ad alcuni risultati di questo libro, ci si potrà chiedere perché l'Aurice si sia ricollegata a Platone, Agostino e Duns Scoto invece che ad Aristotele e a Tommaso. Al che si può solo rispondere che ella per l'appunto ha preso le mosse da san Tommaso e da Aristotele. Se l'oggetto della discussione ha condotto a determinate mètte, che ella avrebbe potuto raggiungere più facilmente e celermente muovendo da un altro punto di partenza, questa tuttavia non è una buona ragione per rinnegare in seguito il cammino percorso. Può darsi che proprio gli ostacoli e le difficoltà attraverso le quali ha dovuto farsi strada, possano rivelarsi utili ad altri.

Infine bisogna dire qualche parola anche sul rapporto di questo libro con i tentativi più significativi compiuti nel nostro tempo per fondare la metafisica, cioè con le due posizioni tra loro contrapposte: la *Existenzphilosophie* di Martin Heidegger, e la *Seinslehre* di Hedwig Conrad-Martius. Nel periodo in cui l'Aurice era assistente di Husserl a Friburgo, si effettuò l'avvicinamento di Heidegger alla fenomenologia. Questo fatto permise una conoscenza personale, una prima oggettiva presa di contatto, che però fu presto interrotta dal trasferimento dell'Aurice in altra sede e dal diverso corso della sua vita. Ella lesse l'opera di Heidegger, Essere e Tempo subito dopo la sua pubblicazione, e ne ricevette una forte impressione, senza però poter giungere ad una discussione sull'argomento.

Reminiscenze di quel primo lontano incontro con la grande opera di Heidegger sono occasionalmente certo riaffiorate nella stesura di questo libro. Ma solo dopo averlo terminato, si manifestò la necessità di contrapporre i due tentativi sopra citati così diversi tra loro di attingere il significato dell'essere. In tal modo si giustifica l'Appendice sulla *Existenzphilosophie* di Heidegger*.

Da una stretta convivenza con Hedwig Conrad-Martius in un tempo ormai lontano, ma che fu decisivo per entrambe, l'Aurice ricevette

⁸ Cf. cap I, § 4.

* Cf. Appendice, p. 537.

suggerimenti che le indicarono la via da percorrere. Più volte si incontrò in questo libro l'infusso degli scritti di Hedwig Conrad-Martius. A tutti coloro che hanno contribuito alla riuscita di quest'opera esprimo la mia cordiale riconoscenza.

Köln-Lindenthal, 1° settembre 1936

L'Autrice

I. INTRODUZIONE: IL PROBLEMA DELL'ESSERE

§ 1. PRESENTAZIONE INTRODUTTIVA DELLA DOTTRINA DI SAN TOMMASO D'AQUINO SULL'ATTO E SULLA POTENZA

Come approccio al problema, può servire una prima esposizione provvisoria della dottrina di san Tommaso sull'atto e sulla potenza. È un'impresa rischiosa estrarre da un sistema organico una sola coppia di concetti, per giungere al suo fondamento. L'*organon* del filosofare infatti è uno, e i singoli concetti che si possono enucleare isolatamente sono così connessi che ognuno viene illuminato dagli altri e nessuno di essi può essere compreso fino in fondo fuori dal contesto. Tuttavia appartiene all'essenza di ogni umano filosofare: che, pur essendo la verità una sola, essa si dispiega per noi in verità molteplici, che dobbiamo conquistare passo passo; dobbiamo approfondire un punto perché si manifestino a noi dimensioni più vaste; ma quando si sarà dischiuso un orizzonte più largo si aprirà dal punto di partenza una nuova profondità.

L'opposizione tra potenza (possibilità, capacità o facoltà, potere) e atto (realtà effettiva, efficacia, azione) si collega con gli altri problemi intorno all'essere: la discussione di questi concetti conduce direttamente al cuore della filosofia tomista¹.

La prima domanda che san Tommaso si pone nelle *Quaestiones Disputatae de Potentia* è se in Dio vi sia potenza². E nella risposta si scopre un duplice significato dei termini potenza e atto. L'intero sistema dei concetti fondamentali viene diviso radicalmente da una linea, che, incominciando dall'essere, divide in due ogni con-

¹ G. MANSER, OP, *Das Wesen des Thomismus*, in «Divus Thomas», 1924, p. 10) definisce la dottrina dell'atto e della potenza «l'essenza più intima del tomismo»; questo concetto anima pure la sua opera *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg-Schweiz 1935.

² *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q. I, a. 1.

cetto, per cui esso mostra aspetti diversi a seconda che lo si consideri da un lato o dall'altro: *nulla si può predicare in modo uguale di Dio e delle creature*. Sebbene si possano usare per entrambi le medesime espressioni, questi termini non sono *uniuoci*, e neppure semplicemente *equiuoci*: stanno tra loro in un rapporto di *analogia*. In tal modo si potrebbe dare alla stessa linea divisoria il nome di *analogia entis*, con la quale si designa il rapporto tra Dio e la creatura.

Si può e si deve parlare di potenza in Dio, ma in questo caso la potenza non si oppone all'atto; occorre distinguere potenza attiva e potenza passiva e la potenza di Dio è attiva. Così l'atto di Dio non è atto nello stesso senso in cui si intende l'atto delle creature. L'atto degli enti creati — secondo uno dei significati del termine che, sebbene molteplici, sono intrinsecamente collegati —, significa un agire, un'attività che ha un inizio e una fine e che presuppone una potenza passiva, come suo fondamento d'essere. L'operare di Dio non ha né inizio né fine, è dall'eternità per l'eternità, e il suo stesso essere immutabile. Non vi è nulla in lui che non sia atto, egli è *actus purus*. Per questo l'atto di Dio non può presupporre alcuna potenza come suo fondamento d'essere: non ha certamente bisogno di nessuna potenza passiva che debba essere messa in movimento dall'esterno, venire «attivata». Anche la potenza attiva, che gli è attribuita, non esiste, tuttavia, indipendentemente e al di fuori dell'atto: il suo «potere», la sua «potenza» sono intrinseci all'atto stesso. Certo, quando Dio opera *ad extra* — nella creazione, nella conservazione e nel governo del mondo creato —, l'atto non fa tutto quello che potrebbe fare, di cui ha il potere: ma se, in questo caso, potenza ed atto apparentemente si distinguono, in realtà non esiste una superiorità della potenza sull'atto, non c'è alcuna potenza non attuata, poiché l'autolimitazione della potenza nel suo effetto al di fuori di sé è essa stessa atto, attuazione della potenza. La potenza di Dio è *una sola*, il suo atto *uno solo* e in questo atto è attualizzata interamente tale potenza.

§ 2. IL PROBLEMA DELL'ESSERE ATTRAVERSO I TEMPI

Chi è estraneo al pensiero scolastico può avere l'impressione che qui si tratti di una problematica teologica, poiché si tratta del

rapporto tra Creatore e creatura. I successivi sviluppi dimostreranno che queste espressioni hanno un significato puramente filosofico, sebbene esso si sia manifestato dapprima soltanto a quei pensatori che, attraverso la Rivelazione, avevano riconosciuto Dio come Creatore. Con la sua dottrina dell'atto e della potenza san Tommaso sta interamente sul terreno della filosofia aristotelica. L'elaborazione della opposizione dei due concetti per opera di Aristotele significa un poderoso progresso nella trattazione del problema dell'essere *primo* e *vero*, problema che aveva dominato il pensiero greco fin dal suo inizio. *Kai òñ kai tò práxai te kai vñv kai aiei òtroquevov kai aiei òtroquevov, tí tò òv, tò tò èsti, tíς ò ovòta.* (Quel che si è cercato fin dai tempi antichi, e che ora e sempre si cerca e che costituisce un problema sempre irrisolto, ossia: *Che cosa è l'ente?*, equivale all'altro: *Che cosa è la ovòta?*)³. Questa proposizione — sia essa posta qui solo provvisoriamente, senza indagini che ne approfondisca il significato — può essere considerata il *leitmotiv* della *Metafisica* aristotelica, quell'opera straordinaria in cui ha trovato la sua espressione riassuntiva lo sforzo plurisecolare dello spirito greco su questo «problema sempre irrisolto». Non è compito della presente ricerca, e, d'altra parte, non è compito mio, far vedere come si sia formato nella sua interezza quello che viene designato come «sistema filosofico» aristotelico. Personalmente ritengo probabile che esso si sia sviluppato da questo problema, come da un seme che ha forza generativa. E si può ben comprendere l'insistente desiderio dei filosofi dei secoli successivi⁴ di spiegare

³ ARISTOTELE, *Met.* Z. 1028 b 1; cf. il brano del *Sofista* di PLATONE (244a), che Heidegger ha posto all'inizio del suo *Sein und Zeit* (p. 1): «Insomma, che cosa volete intendere quando pronunciate la parola *ente*? È chiaro, infatti, che da lungo tempo voi siete esperti su questo problema; noi, invece, prima d'oggi, credevamo di sapere qualche cosa; ma ora ci siamo trovati di fronte a difficoltà non indifferenti (tr. it. E. TURRILLI, in *I Dialoghi, L'Apologia e le Epistole*, Rizzoli, Milano 1964, vol. II, p. 794). Ritorniamo più avanti sulla difficoltà di tradurre adeguatamente il termine *ovòta*».

⁴ ALBERTO MAGNO, che si preoccupò tanto del problema degli *òtroquevov*, dice alla fine del suo trattato *De causis et processu universitatis* di non averlo scritto per proprio impulso, ma che gli fu «sottratto» dall'incessante desiderio dei suoi «compagni», d'avere una spiegazione di Aristotele. Per soci si devono infatti intendere i giovani confratelli che seguivano le sue lezioni. Cf. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De Ente et Essentia»*, Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926, p. 179.

§ 2. IL DATO DI FATTO DEL PROPRIO ESSERE, PUNTO DI PARTENZA DELL'INDAGINE SULLA QUESTIONE DELL'ESSERE

Per chi non conosce il pensiero medioevale 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 celestia⁷. Vi 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»⁸.

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*. Elimino 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 espe-

rienza, accettiamo semplicemente, fiduciosi senza indagare quindi di fronte all'esistenza dell'intero *mondo naturale* e di fronte alla validità della *scienza costituita*⁹. 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 traggo siano esatte, ma il pensiero argomentante o deduciente 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. In ogni caso, quindi, nel «vivere» di sant'Agostino, nell'«io penso» di Cartesio, nella coscienza (*Bewußtsein*) nel vissuto (*Erleben*) in ogni caso di Husserl, si cela sicuramente un *io sono*. Questo non viene ricavato o dedotto, come sembra indicare la formula *cogito, ergo sum*, ma vi si trova in modo immediato: pensando, sentendo, volendo o in qualsiasi moto dello spirito *sono* e sono consapevole di questo essere. Questa certezza del proprio essere è in certo senso la conoscenza più originaria; non è la *prima* nell'ordine *temporale*, poiché l'«atteggiamento naturale» dell'uomo è rivolto innanzitutto al mondo esterno, e occorre molto tempo prima che egli trovi finalmente se stesso; e non lo è *nemmeno* nel senso di un *principio* da cui si possano dedurre logicamente tutte le altre verità o in base al quale commisurare tutte le altre; ma lo è nel senso di ciò che mi è più vicino, che è da me inseparabile e perciò come un punto di partenza al di là del quale non si può andare. Questa certezza d'essere è certezza «non riflessa», si pone prima di ogni pensiero riflesso, «volto all'indietro», con cui lo spirito, per considerare se stesso, esce dall'originario atteggiamento della propria vita, diretto verso gli oggetti. Appena lo spirito si immerge con la riflessione nella considerazione del semplice dato di fatto del suo essere, gli si affaccia un triplice interrogativo: Che cos'è l'essere di cui io sono consapevole? Che cos'è l'Io, che è consapevole del suo essere? Che cos'è quel moto dello spirito, in cui mi trovo e in cui sono consapevole di esso in quanto mio e in quanto moto?

⁷ SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 9, p. 413 (tr. it. G. BESCHIN, in *Opere di sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1973).

⁸ *De Trinitate*, XV, 12, op. cit., p. 657. L'Aurricce cita con piccole variazioni dalla traduzione tedesca di P. E. PRZYWARA, *Augustinus*, Leipzig 1934, p. 120 (n.d.t.).

⁹ Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, pp. 48ss., e *Méditations Cartésiennes*, Paris 1931, pp. 16ss. Quest'ultima è una traduzione delle conferenze tenute da Husserl a Parigi nel 1929.

Se mi volgo all'essere, esso mostra in sé, come è in se stesso, un duplice volto: quello dell'essere e quello del non essere¹⁰. L'«io sono» non resiste allo sguardo. Il ciò «in cui sono»¹¹ è di volta in volta, diverso, altro, e poiché l'essere e il moto dello spirito non sono separati, giacché io «vi» sono, anche l'essere è di volta in volta qualcosa d'altro: l'essere di «prima» è passato, per lasciare il posto all'essere di «ora». L'essere, di cui sono consapevole come del mio proprio essere, non si può separare dalla temporalità. Come essere «attuale», cioè come presente, effettivo, è punitiforme; un «ora» compreso tra un «non più» e un «non ancora». Ma mentre esso si scinde, per il suo carattere di fluenza, in essere e non-essere, si rivela a noi l'*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.

Così, essere eterno ed essere temporale, immutabile e mutabile, e anche l'idea del non-essere, in cui lo spirito s'imbatte dentro di sé, non sono mutati da altra fonte. Una filosofia intesa come conoscenza naturale ha qui il suo legittimo punto di partenza¹². Diventa visibile già da questo punto di partenza anche l'*analogia entis*, intesa come rapporto dell'essere temporale con l'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 esso¹³.

¹⁰ H. CONRAD-MARTIUS ha acutamente analizzato la caducità dell'essere temporale e il suo rapporto con l'essere eterno nel suo studio *Die Zeit* («Philosoph. Anzeiger» II, 2 e 4, 1927-28).

¹¹ Husserl lo chiama «atto», ma poiché siamo partiti dal concetto scolastico di atto e cerchiamo i suoi fondamenti oggettivi e d'altra parte non sappiamo ancora in quale rapporto stiano il concetto fenomenologico e quello scolastico di atto, è bene evitare per il momento di usare questo termine e parlare invece di «moto dello spirito».

¹² Non vogliamo precisare qui, se questo sia l'unico possibile.

¹³ ...«*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (IV Concilio Lateranense, 1215, DENZ. 432).

§ 3. IL PROPRIO ESSERE COME ATTUALE E POTENZIALE — LA TEMPORALITÀ

Non occorre indagare qui se, dalla relazione di immagine che c'è tra l'essere temporale e l'essere eterno, si possa dedurre una relazione di origine tra i due termini, o se una tale relazione sia già data immediatamente, come la indicano perentoriamente i termini *Creator* e *creatura*¹⁴. È invece opportuno trattare più a fondo i dati di fatto di partenza: con l'idea di essere e di non-essere ci si è rivelata al tempo stesso quella dell'attualità: l'essere che è apparso a noi era *presente-reale* [effettivo] (*gegenwärtig-wirkliches*); potremmo anche dire *pienamente vivente*, poiché l'essere che stiamo considerando è vita dell'io. In tal modo tuttavia, il dato di fatto non è ancora compiutamente descritto: ciò che era non è più, ciò che sarà non è ancora, ma non è semplicemente nulla; essere passato ed essere futuro non equivalgono semplicemente a non-essere. Ciò non significa soltanto che passato e futuro hanno un essere conoscibile solo nel ricordo o nell'attesa, un *esse in intellectu* (*sive in memoria*). L'essere presente-reale [effettivo] dell'attimo non è *pensabile* come sussistente per sé solo —, come non lo è il punto al di fuori della linea, e come non lo è l'attimo, prescindendo da una durata temporale —, e, se lo cogliamo nel modo della coscienza, si dà come qualche cosa che, emergendo dall'oscurità, passa attraverso un raggio di luce, per ripiombare nuovamente nell'oscurità; o come la punta della cresta di un'onda, che a sua volta è parte di una corrente — tutto ciò tenta di rendere attraverso immagini un essere che ha una durata, ma non è attuale nell'intera durata. E allora, come lo si deve intendere? In ciò che sono in questo momento, è nascosto qualcosa che io ora non sono attualmente, ma che diverrò attualmente in futuro e ciò che in questo momento io sono attualmente, lo ero già prima, ma non attualmente. Il mio essere presente contiene la *possibilità* di un essere attuale futuro e presuppone una possibilità nel mio essere precedente; esso è insieme essere attuale e potenziale, reale (*wirkliches*) e possibile; in quanto è reale, esso è l'attuazione di una possibilità che già prima esi-

¹⁴ Cf. al riguardo il prossimo § 7, pp. 91ss.

gli atti finiti, in quanto sue immagini infinitamente attenuate, che si differenziano in molteplici gradi; ad essi, a loro volta, corrispondono come gradi preliminari le diverse potenze. L'atto finito, però, nell'ambito in cui lo consideriamo provvisoriamente, è innanzi tutto e propriamente l'essere dell'Io e solo attraverso l'Io le unità di esperienza vissuta partecipano ad esso.

L'idea di atto puro o di essere eterno diviene per l'Io, dopo che l'ha colta, misura del suo essere. Ma come si giunge a vedere in essa la fonte o l'autore del proprio essere? L'inconsistenza e la labilità del proprio essere diventa chiara all'Io quando se ne appropria col 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 e di quello), ma in ultima istanza come angoscia di fronte al proprio non-essere, e lo «porta davanti al nulla»⁴⁵. L'angoscia, certo, non è nella me-

⁴⁵ M. HEMDEGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927, pp. 184ss. (cf. r.r.it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, Milano-Roma 1953). La sua prolusione a Friburgo: *Was ist Metaphysik?* pone al centro della discussione il *nulla*. La condizione spirituale per cui l'uomo è condotto alla presenza del nulla è l'angoscia: mentre l'essente sfugge, e noi sfuggiamo a noi stessi, l'angoscia rivela il nulla. Ed è nella chiara notte del nulla dell'angoscia, che si rivela soprattutto la manifestabilità originaria dell'essente come tale: cioè che è essente, e non nulla. La penetrazione dell'essenti nel nulla, a causa dell'angoscia segreta, significa il superamento dell'essente nella totalità: la trascendenza (...). Il problema del nulla abbraccia la totalità della metafisica: poiché essere e nulla si appartengono vicendevolmente... «perché l'essere stesso nella sua essenza è finito e non si rivela che nella trascendenza dell'Esserci (Dasein), che è tenuto fuori nel nulla» (p. 26) [r. it. a cura di A. Carlini, Firenze 1953, p. 31]. «L'antica metafisica, nella frase *ex nihilo nihil fit*, intese il nulla nel senso della materia priva di forma e fece valere come ente solo ciò che è configurato (*Gebilde*). La dogmatica cristiana nega la verità della tesi *ex nihilo nihil fit*, sostiene invece: *ex nihilo fit ens creatum* e interpreta il *nihil* come l'assenza dell'essere extra-divino. I problemi dell'essere e del nulla in quanto tali non vengono affrontati» (p. 25) [r. it. a cura di A. Carlini, Firenze 1953, p. 29]. È chiaro: la conferenza, diretta ad un pubblico non particolarmente preparato, che voleva stimolare piuttosto che istruire, rinunciò al rigore della trattazione scientifica. Il modo di esprimersi talvolta ha una risonanza addirittura mitologica: si parla del nulla quasi come fosse una persona, che si deve alline aiutare a recuperare i suoi diritti sempre conculcati. Ci si ricorda che il «nulla, una volta era tutto».

L'antica metafisica ha però sempre inteso la materia informale come nulla? In tal caso essa non avrebbe saputo avanzare questa proposizione, poiché ogni «ogget-

dia il sentimento predominante della vita. Lo diviene in casi che chiamiamo morbosi, ma normalmente ci comportiamo con grande sicurezza, come se il nostro essere ci appartenesse per possesso stabile. Questo può dipendere dal fatto che ci fermiamo ad una visione superficiale, che per causa di un tempo «che dura» ci mostri illusoriamente un «essere stabile e duraturo» e ci precluda, attraverso la «cura» per la vita, di scorgerne la nullità. Ma in generale e in senso assoluto non si può parlare della sicurezza dell'essere come di una semplice risultanza di tale illusione e 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»?⁴⁶. Per niente affatto. Di fronte all'inegabile 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, nonostante questa fugacità, io sono, e d'istante in istante sono *conservato nell'essere* e che io in questo

to formato» (*Gebilde*) è stato «formato o strutturato» (*gebildet*) a partire da una materia informale. Essa distingue ciò che è puramente non esistente (*Nichtseiende*) dal non-esistente che è in un certo senso (secondo la possibilità). E questo è la materia, da cui è formato ogni ente in senso «proprio».

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.

Ha ragione allora Heidegger quando afferma che la dogmatica cristiana non pone né il problema dell'essere né quello del nulla? Ha ragione in quanto la dogmatica come tale non pone problemi, ma insegna. (La dogmatica può domandarsi se una determinata tesi sia o non sia dogma, ma ciò che è stabilito come dogma, non è più problema per la dogmatica).

Ciò non significa però che essa non s'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 intende un ente il cui essere implica 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 nel nostro essere significa, nello stesso tempo, l'apertura di questo nostro essere finito e affetto dal nulla verso l'essere infinito, puro, eterno.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 266.

mio essere fugace colgo alcuñché di duraturo. So di essere conservato e per questo sono tranquillo e sicuro: non è la sicurezza dell'uomo che sta su un terreno solido per virtù propria, ma è la dolcezza, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto, sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole. O sarebbe «ragionevole» il bambino che vivesse con il timore continuo che la madre lo lasciasse cadere?

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. Per due strade posso giungere a riconoscere l'essere eterno in questo fondamento del mio essere in cui mi incontro in me stesso; l'una è la via della fede quando Dio si rivela come l'Essente, il Creatore e il Conservatore e quando il Redentore ci dice: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna»⁴⁷; queste sono risposte chiare all'interrogativo concernente l'enigma del mio proprio essere. E quando Dio, per bocca dei Profeti, mi dice che mi è più fedele del padre e della madre, che egli è lo stesso amore, allora riconosco quanto sia «ragionevole» la mia fiducia nel braccio che mi sostiene e quanto sia stolto ogni timore di cadere nel nulla, a meno che non mi stacchi io stesso dal braccio che mi sorregge.

La via della fede non è la strada della conoscenza filosofica: è la risposta data all'interrogativo posto da essa, ma proveniente da un altro mondo. La filosofia ha pure essa una strada propria, cioè la via del pensiero argomentativo, della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Fondamento e autore del mio essere, come di tutto l'insieme dell'essere finito, può essere in ultima analisi solo un essere che non è ricevuto, come l'essere dell'uomo, un essere che deve esistere *da sé*: un essere che non può, come tutti quelli che hanno inizio, anche non essere, ma che è necessario⁴⁸. Poiché il suo essere non è ricevuto, non può esserci nel suo essere alcuna distinzione tra ciò che esso è (e ciò che poteva essere o non essere) e l'essere, ma è necessario perciò che sia l'Essere stesso⁴⁹. Questo Essere, che è per sé necessario, senza inizio e causa di tutto ciò che

⁴⁷ Gv 3, 36.

⁴⁸ Cf. la terza delle cinque prove tomistiche dell'esistenza di Dio. *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3.

⁴⁹ Cf. *Summa Theol.*, I, q. 3, a. 4.

ha un inizio, deve essere uno; poiché se fosse una pluralità, dovrebbe stabilirsi una distinzione per differenziare un essere dall'altro e per comprendere che cosa sia che lo fa questo ente e che cosa abbia in comune con gli altri. Tale distinzione c'è, ma non nell'Essere primo⁵⁰. Sarebbe anche possibile che il mio essere fugace abbia un «sostegno» in qualche cosa di finito. Ma ciò, in quanto finito, non potrebbe essere il sostegno e il fondamento ultimo; tutto ciò che è temporale, in quanto tale, è fugace e necessita di un sostegno eterno⁵¹. Se con il mio essere sono legato ad un altro finito, mi manterrò nell'essere con esso. Ma la sicurezza di essere che sento nel mio essere fugace è segno di un ancoraggio immediato al sostegno e fondamento ultimo del mio essere (salvo possibili appoggi immediati). Questo veramente è un avvertire o sentire assai oscuro, che a stento si potrebbe chiamare conoscenza. Sant'Agostino, che innanzi tutto cercò la strada verso Dio partendo dall'essere interiore e che ha sottolineato con espressioni sempre nuove il trascendersi del nostro essere stesso verso l'essere vero, mette in rilievo, tuttavia, parimenti la nostra incapacità di cogliere l'Inafferrabile: «Chiunque... ritiene possa accadere all'uomo, che conduca ancora questa vita mortale, di raggiungere... la luminosità serenissima della verità immutabile, e aderirle costantemente e indecibilmente con uno spirito completamente estraniato alla consuetudine di questa vita, non capisce né che cosa cerchi, né chi [sia colui che] cerca...»⁵². «E quando avrai cominciato ad avvicinarti ad una certa somiglianza, e ad avere il presentimento di Dio — nella misura in cui cresce in te la carità — poiché anche Dio è carità, avverti qualche cosa che dicevi e non dicevi. Infatti prima che tu lo sentissi, ritenevi di dire Dio: cominci a sentirlo, e qui tu avverti che non si può dire quel che tu senti...»⁵³. Questo sen-

⁵⁰ Cf. *Summa Theol.*, I, q. 11, a. 3.

⁵¹ H. CONRAD-MARTUS ha formulato in questo senso la prova dell'esistenza di Dio: «Se c'è esistenza temporale... allora v'è anche necessariamente l'esistenza eterna», ma senza «il coraggio oggettivo di compiere questo passaggio razionale» (*Die Zeit*, pp. 371ss.).

⁵² *De consensu Evangelistarum*, IV, cap. X, 20. (L'Autore riporta la tr. teol. di PRZYWARA, *op. cit.*, pp. 207s.).

⁵³ «...quando nella tua somiglianza avrai cominciato ad avvicinarti a Dio e a provare la sensazione di Dio, quanto più aumenterà la carità (poiché anche la carità è Dio) tanto più tu sentirai un qualcosa che tu dicevi e non dicevi... Prima di assa-

tire oscuramente ci rende inevitabilmente prossimo l'Inafferrabile in cui «viviamo, ci muoviamo e siamo»⁵⁴, e che pur resta inafferrabile. Il pensare argomentativo formula concetti rigorosi, ma che non sono in grado di coglierlo, anzi lo situano a quella distanza che è propria di tutto ciò che è concettuale. La via della fede ci dà di più della via della conoscenza filosofica; il Dio vicino come persona, che ama ed è misericordioso, ci dà una certezza che non è propria di alcuna conoscenza naturale. Ma anche il cammino della fede è un cammino oscuro. Dio stesso accorda il suo linguaggio alla misura dell'uomo, al fine di permetterci di cogliere l'inafferrabile: «Capitò una cosa simile quando si trattò di mandare (agli Israeliti) il suo servo Mosè. Dio gli disse: "Io sono Colui che sono", e "Così dirai ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi"; ma siccome alla mente umana era difficile capire nella realtà (cosa fosse) lo stesso essere e d'altra parte Mosè era un uomo mandato agli altri uomini... Disse pertanto: "Va' e di' ai figli d'Israele: Il Dio di Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi: questo è il mio nome per sempre"... Quanto avevo prima affermato, e cioè Io sono Colui che sono, è vero ma tu non lo comprendi... E alla mia portata la definizione: Io sono Colui che sono, mentre è alla tua portata la definizione: Il Dio di Abramo e il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»⁵⁵.

portare queste sensazioni, credevi di poter esprimere Dio a parole; quando cominci ad averne la sensazione, ti accorgi che non sei in grado di esprimere ciò che provi». *Esposizione sui Salmi*, tr. it. T. Mariucci e V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma 1976, Salmo 99, 6, p. 459. (L'Aurice riporta la tr. ted. di PRZYWARA, *op. cit.*, p. 201).

⁵⁴ At 17, 28.

⁵⁵ SANTE AGOSTINO, *op. cit.*, 134, 6 vol. 4 (cf. PRZYWARA, *op. cit.*, p. 203).

III. ESSERE ESSENZIALE ED ESSERE ATTUALE-REALE

§ 1. TEMPORALITÀ, FINITEZZA, INFINITEZZA, ETERNITÀ

Assieme all'opposizione tra essere attuale ed essere potenziale — intesi come espressione culminante dell'essere, e come primo grado verso questo culmine — ci si sono rivelate altre differenziazioni dell'essere. Ciò che è insieme attuale e potenziale (nel senso indicato), ha bisogno del tempo per passare dalla potenza all'atto. L'essere attuale-potenziale è un essere *temporale*. L'essere temporale è un movimento dell'esistenza: un manifestarsi sempre di nuovo da parte dell'attualità. L'ente, che è temporale, non *possiede* il proprio essere, ma lo *riceve* sempre di nuovo in dono. Così è data la possibilità del cominciare e del finire nel tempo, e con ciò è definito *uno* dei significati della finitezza: finito sarebbe in questo senso ciò che non possiede il proprio essere, ma che ha bisogno del tempo per poter arrivare all'essere. Seppure fosse realmente mantenuto senza fine nell'essere, non sarebbe ancora *infinito* nel vero senso della parola. È veramente infinito ciò che non può finire, perché non ha l'essere in dono, ma lo possiede, ne è padrone, anzi, è l'Essere stesso. Noi lo chiamiamo *l'essere eterno*. Non ha bisogno del tempo, ma è padrone anche del tempo. L'essere temporale è finito: l'essere eterno è infinito. Però finitezza vuol dire più di temporalità ed eternità vuol dire più di impossibilità di finire nel tempo. Ciò che è finito ha bisogno del tempo per divenire *ciò che è*, ed è *almeno* *di oggettivamente imitato*; infatti ciò che è posto nell'essere, è posto nell'essere come *qualcosa*, come qualcosa che non è *nulla*, ma che non è neppure tutto. E questo è l'altro significato della finitezza: *essere qualcosa e non tutto*. Corrispettivamente, *eternità* vuol dire possesso pieno dell'essere, *non essere nulla*, cioè *essere tutto*.

abbiamo di noi stessi. Noi ci vediamo spiritualmente «in una immagine», quando la nostra essenza ci oppone ad altri uomini. Il motto di Schiller: «Se vuoi conoscere te stesso, guarda come lo fanno gli altri», ci mostra quale significato per la conoscenza di noi stessi abbia una simile rappresentazione. Ma noi non potremmo ritrovare la nostra immagine negli altri se di noi non avessimo una conoscenza più originaria e non fatta di immagini; per mezzo di questa «coscienza di sé», l'essere interno immediato del proprio sé e del proprio essere, appartiene al nostro sé e al nostro essere. Non è una conoscenza chiara, esplicita e completa, ma un sentimento oscuro, indeterminato ed informe, tuttavia sempre fondamento e base di tutto ciò che sappiamo naturalmente di noi e dei nostri simili. Il sapere che Dio ha di sé è perfettamente chiaro, e il suo essere infinito abbraccia tutto senza vuoti e errori. Il sapere che abbiamo di noi stessi ha in comune col suo *l'immediatezza*, cioè esso non viene atinto attraverso un «mezzo» (come avviene per ogni immagine), ma appartiene all'essere stesso — all'essere spirituale in quanto tale. Così la creazione di una «effigie» perfetta di Dio non è la creazione di un nuovo essere al di fuori di quello divino e di una seconda essenza divina, ma la delimitazione interiore e spirituale dell'essere *inno*. La difficoltà più grande è data dal fatto di pensare questo essere come seconda Persona²⁵. Non conviene all'essere persona in quanto tale, all'Io, l'essere dentro al proprio «sé» — al proprio Io — e questa essenza dell'essere persona non viene annullata nell'unità dell'Essere divino, aggiungendo una seconda (e una terza) persona? Si è già proposta la soluzione che la trinità delle Persone faccia parte della stessa essenza divina²⁶. Ma come dobbiamo intenderla, dopo quanto detto sull'Essere divino? Nel caso di persone finite, possiamo intendere il loro essere-persona come forma (= forma vuota) della loro pienezza. Abbiamo detto che in Dio forma e pienezza sono inseparabili come il *quid* e l'*esse*, e ogni altro elemento che è separato nelle creature. Evidentemente non è possibile contrapporre le tre Persone in quanto forma alla pienezza di un'unica essenza. E che cosa è allora la perfetta unità dell'«Io sono» in tre Persone? Ma forse proprio muovendo da questo punto

²⁵ Si è già accennato alla difficoltà di conciliare l'unità dell'Essere divino con la trinità delle Persone (cf. cap. III, § 12).

²⁶ Cf. cap. III, § 12.

si può trovare una via di uscita. L'Essere-Persona divino è l'archetipo di tutti gli esseri-persona finiti. All'Io finito si contrappone tuttavia un tu — come un «altro Io», uguale a lui, come un ente cui può rivolgersi chiedendo comprensione e risposta, e col quale vive, per la comunanza dell'essere-Io, nell'unità di un «noi». Il «noi» è la forma in cui sperimentiamo l'essere-uno di una pluralità di persone. L'essere-uno non abolisce la molteplicità e la diversità delle persone. La diversità è innanzitutto una diversità dell'essere, come abbiamo riconosciuto, che appartiene all'essenza dell'Io: l'essere inserito in una unità superiore non annulla la compattezza *monadica* della vita dell'Io. Ma c'è anche una diversità dell'essenza: la comunanza specifica che è il fondamento dell'essere-noi, lascia posto ad un *modo di essere personale*, che l'Io non condivide con nessun altro. Una tale diversità dell'essenza non si constata nelle Persone divine. Il modo di essere personale di Dio è l'essere onnicomprensivo, in quanto onnicomprensivo è unico e distinto da ogni altro finito. Non vi è in lui contrapposizione tra *universale* e *particolare*, e quindi neppure quella tra essere essenziale e reale. L'intera essenza è comune alle tre Persone. Rimane quindi solo la diversità delle Persone in quanto tali: una unità perfetta del *noi*, come non può essere raggiunta da nessuna comunità di persone finite. E tuttavia in questa unità è possibile la distinzione tra l'Io e il Tu, senza la quale non è possibile il *noi*. Vicino alla rivelazione del nome di Dio «Io sono» vi è nel Vecchio Testamento questa espressione nel racconto della creazione: «Facciamo l'uomo a nostra immagine»²⁷ che i nostri teologi ritengono la prima spiegazione del mistero della Trinità; inoltre c'è quella frase chiara del Redentore: «Io e il Padre siamo uno»²⁸. Il *noi* in quanto unità dell'Io e del Tu, è un'unità superiore a quella dell'Io. È — nel suo significato più perfetto — una unità dell'amore. In quanto adesione ad un bene, l'amore può essere anche amore di sé, di un io. Ma l'amore è più di questa adesione, è più della «stima» del valore. È dono di sé ad un tu, e nella sua perfezione — per il dono reciproco di sé —, è essere-uno. Poiché Dio è Amore, l'Essere divino deve essere l'essere-uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome «Io sono» è equivalente a «io mi do totalmente ad un tu», «sono un

²⁷ Gn 1, 25.

²⁸ Gv 10, 30.

senza non sia mai esauriente, ma sempre «frammentaria». Per ora tuttavia non vogliamo affrontare questi problemi, relativi alla specie e all'ampiezza della nostra conoscenza e al suo oggetto naturale. Ci siamo posti il problema dell'essere e abbiamo incontrato l'ostacolo della contrapposizione tra essere temporale-attuale-reale ed essere essenziale. A questo punto, ci si presenta però un'altra difficoltà.

§ 12. ESSERE ESSENZIALE ED ESSERE ETERNO

Gettiamo ora uno sguardo sul cammino percorso fin qui. Siamo partiti dal fatto ineliminabile del nostro proprio essere. Esso si è manifestato fugace, prolungato di attimo in attimo e perciò impensabile senza un altro essere in sé fondato, Creatore, che è il Signore di ogni essere, che è l'Essere stesso. Inoltre ci siamo imbattuti in qualcosa d'altro, che nasce nel nostro essere fluente e fugace, qualcosa che noi, dopo che si è sviluppato, possiamo cogliere come un tutto, come una struttura ben delimitata. Sebbene sotto nel flusso del tempo, appare ora sottratto a questo flusso, come al di fuori del tempo. Il flusso temporale, l'esperienza vitale (*Erleben*), in cui l'unità sorge *in me* e *per me*, sottostà a leggi che ne determinano il corso, e che non sono a loro volta mutevoli e fugaci, ma fisse e statiche. Vi è una molteplicità di unità di significato distinte fra loro per il loro contenuto e delimitate reciprocamente. Il «mondo attuale-reale» con la sua molteplicità di configurazioni che sorgono e vengono meno, il mondo dell'essere fluente, che nello stesso tempo è sempre attuale-reale e possibile, è fondato su questo «regno del significato», ha in esso il fondamento della propria possibilità⁸⁶. Le unità di significato sono *finitie*, in quanto sono «qualcosa e non tutto». Ma non hanno alcuna possibilità di cominciare o di finire nel tempo. Ci troviamo allora dinanzi a qualcosa che non è temporale, ma che non è neppure eterno, nel senso dell'essere che comprende tutto? Era forse un *autant* prematuro

⁸⁶ Bisogna tener presente il doppio senso di possibilità: 1. la possibilità essenziale, che rende possibile l'essere attuale con i suoi elementi primordiali; 2. questi elementi primordiali.

quello che espresse Hedwig Conrad-Martius come principale risultato delle sue ricerche sul tempo: «O un ente esiste in una incommensurabilità essenziale col nulla — e allora è *eo ipso* una Persona universale eterna! O esiste in quanto opposto di fatto al nulla; allora — considerato isolato onticamente! — è *eo ipso* lasciato in balia della tensione costitutiva tra essere e non-essere e con ciò in balia dell'esistenza per contatto puramente puntiforme, un finito nel significato specifico?»⁸⁷. La «incommensurabilità col nulla» significa che ogni «possibile abisso del nulla» è «*eo ipso*... occupato» dall'essere eterno. «Ma ciò significa la sovranità immediata, diretta dell'essere su ogni non-essere possibile. Il creare è l'espressione naturale di questa sovranità nella sua efficacia di fatto»⁸⁸. L'essere «fugace» non è in possesso dell'ente, che è fugace; questo gli deve essere dato continuamente. Può darglielo però solamente colui che possiede veramente l'essere, che ne è padrone. Padrone può essere solamente una *persona*; ma essa non sarebbe padrona dell'essere se qualcosa si sottraesse alla sua potenza di essere, se si desse essere o non-essere indipendentemente da essa. Perciò lo stesso essere delle unità di significato non può esistere indipendentemente da Dio. E allora soggetto al flusso del tempo? Anche questo è impossibile. Il senso o significato si è manifestato in realtà come la legge che domina questo flusso e che riposa in sé. Ma le unità di significato riposano realmente «in sé»? E l'essere che noi attribuiamo loro, è il loro essere? Se una unità di vissuto si attua o si fa reale in me, io sono colui al quale viene elargito l'essere e, attraverso questo essere a me elargito, essa si attua o realizza. Tuttavia, non è il senso o significato che la forma, o che mi dà l'essere, ma questo senso mi è dato con l'essere e sono formato per virtù di esso. Ciò che dà l'essere a me e che nello stesso tempo colma di senso questo essere, deve essere non solo padrone dell'essere, ma anche padrone del senso: nell'essere eterno è contenuta tutta la pienezza del senso ed esso non può «atingere» se non da se medesimo il senso con cui viene ricolmata ogni creatura, allorché è chiamata all'esistenza. Così l'essere delle essenzialità e delle quiddità non si deve pensare come un che di autonomo accanto all'essere eterno. È l'essere eterno stesso, che in sé foggia le forme eterne — non in un accadere tem-

⁸⁷ *Die Zeit*, p. 373.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 732.