

ANALISI D'OPERE

KARL RAHNER, *Spirito nel mondo*, a cura di M. MARASSI - A. ZOERLE, Introduzione di J.B. Lotz, Vita e Pensiero, Milano 1989. Un volume di pp. XXIV-386.

A mezzo secolo dalla prima edizione di *Geist in Welt* (1939), appare finalmente la traduzione, condotta sulla terza edizione, dell'opera di Karl Rahner, nota soprattutto nei seminari, negli studentati e negli scolasticati (non solo gesuitici), opera ispirata ad un caratteristico approccio alla problematica metafisica, caratteristico almeno in relazione a quelli tipici della neoscolastica italiana, che ha quasi sempre utilizzato quello critico-gnoseologico o strutturale, e della neoscolastica lovaniense, che soprattutto nel Novecento s'è trovata progressivamente a privilegiare certo vieppiù quello fenomenologico. Qui si tratta piuttosto di un approccio trascendentalistico, cifrato soprattutto, per la negazione dell'intuizione intellettuale e la limitazione della conoscenza intellettuale dell'uomo alla mediazione del *phantasma*, dal Kant di Maréchal, dalla riflessione heideggeriana per la posizione della domanda metafisica, e soprattutto dalla caratterizzazione hegeliana della realtà spirituale come ritorno a sé, rispetto alla connotazione del soggetto personale come dotato di intelligenza e volontà, ed impegnato quindi a chiarire anzitutto in che modo lo spirito possa appunto cogliere l'«altro da sé» (il «mondo») senza essere determinato o ricevere qualcosa da esso, serbandosi la spontaneità dello spirito a fianco della recettività del senso. In particolare, attribuendo una particolare funzione alla fantasia, e tendendo a concepire quindi l'intera sensibilità come immaginazione, in questa prospettiva ogni fenomeno incontra nel processo di fondazione attuato in sede astrattiva, cioè nell'intelletto agente, la funzione che sempre ricomprende il mondo nella sua totalità, differenziato solo dal carattere di datità dell'immaginazione: in questa chiave viene interpretata da Rahner la «luce» dell'intelletto agente, quale «luogo» dei primi principi, e insieme attività spontanea esprime la stessa spontaneità dello spirito. Mentre la distinzione dell'*ens* come assunto dall'essere («ens, quod sumitur ab actu essendi») dell'*esse*, si fonda sul fatto che l'essere intramondano cui l'intelletto umano è *strutturalmente* orientato, è un essere che resta sempre in qualche modo sorretto da qualcosa, e come tale è un essere finito: ed è appunto come quell'essere che si rivela anzitutto nell'ambito del giudizio, che, nel caso dello spirito umano, incarnato nella storia, prende il posto dell'intuizione intellettuale, e la cui possibilità resta iscritta nell'opera astrattiva dell'intelletto agente. A differenza di quanto avviene nella tradizionale dottrina kantiana, ma poi anche, se pur a diverso titolo, in quella del tomismo critico (e non solo neoscolastico), qui è solo l'anticipazione dell'essere assoluto che rende possibile l'oggettivazione delle cose del mondo come oggetti: in tal modo che, come spiega p. Lotz nell'ampia Presentazione (p. XVI), «lo spirito nel mondo designa quell'immanenza in cui è all'opera ed è coglibile la trascendenza quale fondamento che la rende possibile».

Che l'architrave dell'impianto dell'intera opera sia offerta dall'interpretazione dell'azione della conoscenza intellettuale come *conversio ad phantasmata* in termini di finitudine, è esplicitamente ammesso dall'Autore in sede di Introduzione (p. 5), e la prima parte dell'opera, dopo la presentazione del testo dell'articolo su cui quell'esegesi si fonda (*Summa theol.* I, q. 84, art. 7), è appunto impegnata a rivendicare questa come chiave di lettura più appropriata alla concezione tomista del conoscere umano nella sua totalità, cioè atta a «designare l'unità di tutte le potenze conoscitive umane nell'esercizio della conoscenza» (*ibid.*), ma

dove la stessa attribuzione della nota di spontaneità allo spirito suppone pur sempre una concezione del senso come recettività, la quale resta poi correlativa e correlata al concetto di essere come mera presenza, come *Dasein*, a fronte della quale è agevole per Rahner (p. 157) ribadire che, al di là dei limiti restrittivi fissati nelle perfezioni formali, «ciò comporta una radicale trasformazione del comune concetto di *esse*. L'*esse* non è più il semplice essere-presente, quasi il terreno indifferenziato sul quale le diverse essenze devono stare come su un terreno neutro e uniforme».

La seconda parte, che riecheggia il titolo dell'intera opera (*Spirito nel mondo*), articola la differenza di sensibilità e pensiero in termini, rispettivamente, di presenza e opposizione, indicando poi nella *conversio* la sintesi di entrambi. La prima sezione presenta l'analisi delle strutture *a priori* della sensibilità, cioè dello spazio (dove il *mobile* è l'*a priori* più generale, l'elemento quantitativo l'*a priori* generico, e l'*imaginatio* la facoltà fondamentale) e del tempo (con l'azione temporalizzante del *motus*, e la reciprocità delle intuizioni *a priori* spazio-temporali), e soprattutto dell'*abstractio*, che prepara le condizioni per il significato e la fondatività della *conversio*: la quale è appunto significativa se preceduta da una *aversio a phantasmata*, e presuppone insieme che il soggetto si istituisca come evento mondano o, quanto meno, come eveniente dal mondo. Il capitolo sulla *Abstractio*, certo uno dei fondamentali dell'intero studio, resta in qualche modo caratteristico per l'intero impianto filosofico dell'Autore, in quanto è quello che inserisce la riflessione rahneriana nella gnoseologia tomista, e che consente anzi all'Autore di offrire una variante significativa alla teoria tomista della conoscenza, ed insieme di esperire una peculiare interpretazione delle più note tesi dell'Aquinate, come ad esempio quella relativa all'oggetto proprio dell'intelletto umano, quella circa la distinzione tra l'intelletto agente e l'intelletto possibile, il rilievo della portata ontologica della metafora del *lumen*, la concezione della *reditio completa*, la teoria dei tre gradi di astrazione, solo sormontata dalla distinzione anticipante dell'infinito da parte dell'intelletto umano in forma negativa (per cui l'*excessus* all'assoluto diviene appunto costitutivo della spiritualità umana). E questo è forse il momento tecnicamente più delicato della prospettiva rahneriana, che torna invece accattivante sulla lettura dell'intelletto possibile.

Il cap. 4. (*Conversio ad phantasma*) spiega appunto come l'intera prospettiva «trascendentalistica» rahneriana sia legata alla unificazione della conoscenza sensibile e di quella intellettiva in un'unica conoscenza: «*Conversio ad phantasma* non significa, quindi, una conoscenza intellettiva "sulla scorta di fantasmi" (che non sono cose, ma un contenuto dell'unica coscienza umana cui appartiene anche il pensiero), bensì sta ad indicare che l'intuizione sensibile e il pensiero intellettivo si unificano in un'unica conoscenza umana. Si capisce allora perché nel paragrafo precedente la *conversio* apparve non come un evento successivo alla *reditio completa* (e quindi all'*abstractio*), ma come *un suo momento essenziale*» (pp. 226-227).

Quanto interessa è ora la precisazione della facoltà intellettiva come facoltà umana, la determinazione dell'intelletto in quanto umano: «Se l'*intellectus agens* è l'orientamento spontaneo e dinamico dello spirito umano all'*esse* in assoluto, al *quo est omnia facere*, l'*intellectus possibilis*, in quanto *intellectus*, è la possibilità dello spirito umano di cogliere nella conoscenza ricettiva l'*esse* in assoluto, il *quo est omnia fieri*. L'ampiezza ricettiva dell'*intellectus possibilis* è uguale all'estensione conoscitiva dell'*intellectus agens*» (p. 230). L'*intellectus possibilis* comprende anche la spiritualità nel suo modo di essere spiritualità propriamente umana, poiché questa possibilità è esclusa da un'intelligenza intuitiva finita (angelica, di spiriti puri, non ilemorficamente composti, ma pur sempre creati, e quindi composti di essenza e di atto di essere), la quale come tale non trova l'altro nella materia ed è sempre preso di sé, non è ricettiva e non ha *reditio* (la conoscenza umana è infatti astrattivo-successiva, quella angelica simultaneo-intuitiva: motivo per il quale il puro spirito riflette quanto conosce da sempre, cioè dall'inizio della sua esistenza, ma non può continuare l'opera creativa come accade nell'operare umano, nell'opera d'arte e nella storia: anche se quel primo binomio non vale, evidentemente, per Rahner). C'è tuttavia ancora un altro lato della cosa, che è di chiara pertinenza del momento ontologico: «in quanto la necessità di farsi-incontrare

da un altro per essere presso se stesso deriva dal fatto che *l'intellectus* è veramente tale, cioè capace di essere presso se stesso, ma non è presso se stesso in forma della sua pura esistenza - e il termine *intellectus possibilis* esprime proprio questo -, ebbene proprio per tale motivo *l'intellectus possibilis* è la formula più adeguata e più semplice per caratterizzare la conoscenza e l'essere umano in generale» (p. 233). L'intelletto possibile viene qui interpretato appunto anzitutto come possibile ancor prima che passivo, o come passivo in quanto possibile: in quanto spirito che è in potenza presso di sé, che giunge a se stesso facendosi incontrare ricettivamente da un altro (la materia), e che come tale è essenzialmente sensibilità: ma, poiché l'eventualità di una *reditio completa* richiede per principio che l'intelletto, in quanto capace di ritornare in sé, non sia sensibile ma libero dalla materia (ma, osserviamo, è l'intelletto o lo spirito umano essenzialmente ritorno a sé?), allora l'intelletto è tale da far sorgere da sé la sensibilità come sua facoltà, senza perdersi completamente in essa, ma mantenendola in sé come propria facoltà, subordinata. Qui, torneremo a osservare che dovrebbe essere piuttosto la coscienza umana caratterizzata dal «ritorno a sé» (e ritorno come struttura fondamentale dell'essere umano e della sua esperienza coscienziale è il concetto che apre la stessa *Guida alla meditazione* del discepolo di Rahner, J.B. Lotz), e non l'intelletto, o la coscienza intellettiva in quanto tale (la conoscenza *per quandam reflexionem!*). Intanto, la differenziazione prospettica della conoscenza dello spirito puro da quella dello spirito incarnato nella storia può essere suscettibile di una verifica *a contrario* dalla eventualità della alienazione propria nel secondo caso, la quale impedisce o impedirebbe una *reditio completa*, nella situazione di un'ipostasi idolatrizzante, ed in quella della perdita nella propria essenza nel primo caso.

Tornando alla prospettiva «trascendentalistica» rahneriana, essa resta qui suffragata, dicevamo, anche nella dimensione ontologica, poiché l'intelletto possibile è quindi passivo appunto in quanto possibile, e in quanto tale appare come l'origine della sensibilità. Questa concezione viene illustrata in forma analitica, chiarendo appunto in che modo la caratteristica specifica dell'intellettualità umana permetta di comprendere l'origine e la necessità della sensibilità, la quale emerge strutturalmente, in quanto lo spirito dell'uomo è una realtà che informa la materia (*forma corporis*). Dove il contrappunto trascendentalistico può essere fatto riassumere e consistere tutto nel fatto che l'intelletto possibile è la condizione della sensibilità, nel mentre che questo, pur procedendone, è l'origine ricettiva dell'intelletto. Ed anche qui si può intravedere un riflesso della stessa concezione creazionista, nella cui prospettiva appunto l'essere della creatura è termine dell'Atto Creativo, senza che il suo essere sia anteriore alla creatura stessa: ossia, l'essere della creatura è termine dell'Atto Creatore, e quindi quella Lo riceve, pur sorgendo *con* Esso. E questa situazione resta ben illustrata sul piano conoscitivo appunto dalla posizione dell'intelletto possibile: «Questa origine della sensibilità dall'intelletto va ora concepita espressamente come la vera e propria *conversio ad phantasma*» (p. 252), la quale non è che l'illustrazione del *phantasma* con la luce dell'intelletto agente, mediante cui è già compiuta l'*abstractio*. In tal modo, *abstractio* e *conversio ad phantasmata* vengono a rappresentare due momenti di un unico processo, reciprocamente inscindibili, benché all'*abstractio* sia riconosciuta una certa anteriorità sulla *conversio* (appunto nella forma dell'anticipazione propria dell'intelletto agente).

L'ultima parte dell'opera di Rahner sulla *cogitativa* si sforza quindi di controllare l'aderenza al testo tomista, nell'ambito di un'esegesi tuttavia dove forse proprio in misura maggiore si rivela il debito kantiano della suggestione rahneriana. Qui dunque cadono in modo particolarmente opportuno le parole conclusive dell'Introduzione di Lotz che ci sentiamo di sottoscrivere (p. XIX): «Le nostre considerazioni hanno cercato di presentare il cammino speculativo - preciseremmo: il cammino *filosofico* - di *Spirito nel mondo* di Karl Rahner nei suoi tratti fondamentali. Non è stato quindi possibile parlare dell'aspetto storico di quest'opera, in quanto ciò esigerebbe la ripresa radicale dell'imponente progetto di Tommaso d'Aquino».