

Alessandra Bianchi

La materia dello spirito: Rahner e il diffuso dualismo occidentale

Starting from the dualistic interpretation of the man and the world, the itinerary performed by K. Rahner has been revisited. Rahner formulates an anthropological definition in which the corporeity is included in the reality of the spirit: substance and spirit are not merely juxtaposed but together they make up the human body which, indeed, is spiritual substance.

La presenza di un sotterraneo dualismo all'interno della cultura occidentale è una questione che, ancora oggi, si avverte concretamente e si ripercuote sull'immagine e sul rapporto con la realtà umana e del mondo. Di chiaro stampo platonico, essa ha però motivazioni e radici anteriori allo stesso pensiero platonico.

La ragione profonda di questo dualismo risiede nella domanda ultima insoluta di ogni pensiero (filosofico e/o religioso) e cioè la provenienza e il senso del male nelle sue più disparate forme, dal male fisico e naturale al male morale, alla morte.

La rappresentazione più immediata di questa presenza del male è quella della sua personificazione e del suo ruolo causale, sia che venga posta come personificazione identitaria, sia che venga posta, ad un livello speculativamente più complesso, come creazione ed organizzazione derivata da una caduta umana e/o da un demiurgo.

Sia dunque a livello cosmologico (il divenire e l'evolversi della realtà naturale e creaturale, palese immagine di mutamento e distruzione ma anche di potere forte e spesso cieco della natura) che a livello umano (questa identità fisica/psichica, questo sinolo insoluto che è l'uomo), la questione di una presumibile identità fra materia e male, fra materia e caducità, fra materia ed ostacolo, si pone come la base di ogni primaria deduzione sulla realtà stessa naturale ed umana.

Possiamo dunque dire che quella dualistica è la più antica e originaria deduzione sullo stato della realtà del mondo fisico e morale: deduzione tanto originaria in quanto immediata ma, non per questo, certamente banale. Prescindendo infatti dalle svariate e complesse forme di dualismo (radicale, mitigato, miticamente sviluppato da narrazione simboliche¹), prescindendo quindi dalla sua architettura culturalmente e storicamente più o meno complessa, il dualismo si

1 Cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1976.

affaccia al pensiero umano come risposta alla domanda dell'uomo che, singolarmente o comunitariamente, osserva il male (un male, più forme di male) che è già da sempre presente, al di là del suo proprio essere e dei suoi propri atti.

È un male sempre già presente che è già dunque un apparire costitutivo del tutto, una concausa del tutto, una originarietà incausata (nel dualismo radicale) e dunque ineliminabile.

Questo male (male, come detto, anche della natura multiforme e diveniente, male del mondo naturale e non solo dell'uomo) è, dunque, in questa prospettiva dualistica, fondatore insieme al bene, del mondo e dell'uomo.

Se dunque la materia è frutto di una origine "negativa", non spirituale o, ancora, frutto di una caduta o di una colpa dello spirito deviato, tanto più l'uomo (anch'esso indubitatamente materia caduca e corruttibile) sarà un composto di materia (per sé oscura, indifferente, ma allo stesso tempo portatrice per sua natura di perdizione, catena ed ostacolo per lo spirito) e di *logos* (spirito, anima, mente, psiche o come altro il corso della cultura ha denominato questa parte ritenuta la sola nobile e superiore dell'uomo).

Così, da una parte l'uomo deve elevarsi dalla sua materia (per essere più e veramente uomo, per ottenere la salvezza, per giungere a sé nella propria profonda verità), dall'altra la materia generale (la materia basica, fondatrice di ogni cosmologia) diviene teatro o di indifferenza² o di diffidenza e timore, tanto da ingaggiare una lotta contro quel mondo fisico senza il quale, per altro, ogni sopravvivenza umana sarebbe impossibile.

D'altra parte, che l'uomo avesse in sé un'idea istintuale di una sua coappartenenza intrinseca col mondo lo si può riscontrare anche solo considerando le religioni antiche nelle quali la natura e i suoi fenomeni venivano assunti come divinità o come manifestazioni della divinità. L'animismo stesso, ancora, è la rappresentazione di una idea precisa: la natura, l'oggetto, un luogo, un animale, pulsano vita, *sono*, sono parte di un palcoscenico senza il quale l'uomo non è, fanno parte della vita dell'uomo, la qualificano, la modificano, la costituiscono nella mente, nella memoria, nei sentimenti, e anche nel mondo morale.

Ricostruire una unità costitutiva fra materia e spirito, dunque, non significa parlare solo dell'uomo, ma significa parlare dell'inscindibile uomo/mondo, significa, in definitiva, ricomprendere il senso globale dell'essere multiforme della realtà.

È agevole, dunque, a questo punto, riconoscere come la cultura occidentale (a questa ci riferiamo in queste pagine, per delimitare il campo) sia stata profondamente imbevuta di questo dualismo; dualismo che, con alterne vicende, si è conservato (almeno in maniera latente ma tenacemente) anche nel pensiero cristiano, nonostante il fatto che esso (il pensiero cristiano) per sé rappresenti esattamente l'opposto di ogni dualismo, in quanto fondato nella salvezza portata da Cristo, Dio incarnato, e di cui l'uomo è immagine e somiglianza, che spera nella resurrezione

2 Risulta perfettamente chiara qui una riflessione sul senso della cura e della custodia del mondo che veda nell'ecologia un atto proprio dell'uomo.

della carne ed è orientato alla ricapitolazione in Dio del tutto (un tutto in cui, come si vedrà, dovrebbe anche scomparire questa dicotomia spirito/materia).

1. Una prospettiva filosofica

Da un punto di vista filosofico è interessante, dopo queste considerazioni, non tanto ripercorrere la storia dei diversi orientamenti rispetto alla valutazione della materia (vista separata e separabile, vista come commistione più o meno accessoria, vista come puro strumento di utilizzazione), quanto piuttosto soffermarsi su quelle linee di pensiero che hanno sottolineato il valore della materia nello scenario più generale del rapporto uomo/mondo, che hanno abbinato materia (mondo) e uomo, dove già l'uomo rappresenta indubitatamente una originale commistione di materia e spirito. È, come è noto, nel pensiero filosofico contemporaneo, che la fenomenologia e il suo sviluppo ermeneutico hanno sottolineato l'importanza di questa relazione non tanto indissolubile, quanto imprescindibile. Sono queste la differenza e la novità più grandi rispetto al dibattito di cui ci occupiamo.

Se l'uomo è un *Dasein*, lo è in tanto e in quanto è *questo uomo qui*, in questo mondo qui, spazio e tempo; fuori da *questo mondo qui* sarebbe non immaginabile, non un *Dasein* e neppure una teoria ipotizzabile.

La relazione che fonda l'uomo è allora, allo stato puramente fenomenologico, una relazione materiale: lo spazio temporale e il tempo spaziale dei luoghi che frequenta, degli oggetti che utilizza, degli altri che vede e istantaneamente riconosce "altri" ma come un sé.

Così, da un punto di vista che passa dall'analisi fenomenologica a quella gnoseologica, l'uomo si riconosce innanzitutto solamente grazie alla sensibilità materiale che gli consente di percepire il mondo (umano e materiale) e di percepirsi singolarmente soggetto che abita questo mondo³.

La teoria tomistica della *reditio* in questo senso si pone come base, peraltro spesso neppure consapevole, della comprensione dell'umano essere-per e essere-con di cui la fenomenologia ha aperto, con i suoi studi, il campo di riflessione.

Dunque nella realtà spazio-temporale la materia (la sensibilità) gioca il ruolo di validazione del proprio essere (l'autocoscienza) ed essere qui e nel contempo l'apertura al mondo e all'altro da sé.

3 Il processo di conoscenza-autocoscienza è quanto Tommaso descrive chiaramente e concisamente nella Questione 1, art. 9 del *De Veritate*: «Cuius ratio est quia illa quae sunt perfectissima in rebus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam a se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum ...». La versione qui utilizzata del testo di Tommaso è quella che appare in S. Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate*, testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana, vol. 1: *La Verità (Questioni 1-9)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 146. Sul tema si veda, ampiamente: G. Salatiello, *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, nonché K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma 2006, in particolare pp. 68-73.

Questo corpo (materia, carne) è il veicolo esclusivo della possibilità di riconoscere ed accertare la propria esistenza, tanto più che non è la semplice autocoscienza del soggetto ad accertare la propria esistenza, ma è la stessa autocoscienza che si attiva solo e se viene a contatto con l'altro (sia che si tratti di un oggetto sia che si tratti di un altro soggetto). È dunque la materia che permette di costituirsi e sapersi esistente.

Questo, certamente, mostra un meccanismo attribuibile solo a quello speciale sinolo che definiamo uomo.

Il passo successivo è oltre questa immediata comprensione. Se la materia non facente parte dell'essere umano (sinolo) esiste, in qualche modo essa entra a far parte del sinolo stesso⁴. Non si tratta infatti di una materia inerte che funziona da teatro per l'essere umano nel quale sia indifferente il cambio della scenografia, dei contenuti o del mutare (o scomparire) dei contenuti stessi. Questa materia (inerte ovviamente nei suoi vari livelli, secondo la nota scala piramidale dalle pietre all'uomo) è inerte solo nel contesto in cui diviene oggetto per le scienze esatte (la fisica, la biologia per esempio) e questa sua inerzia è utile e vera solo in tanto in quanto ci permette una distanza di osservazione e di analisi: «Che cosa sia la materia in genere e nel suo complesso, non è una questione delle scienze naturali in quanto tali, ma un problema dell'ontologia che ha il suo punto di partenza in una metafisica esistenziale». In questo senso le altre scienze (quelle, diciamo, fenomenologicamente parlando, regionali) sono scienze della materia. Ma occorre pensare quanto e come questo necessario distacco per la loro obiettiva analisi e scoperta sia esistenzialmente vero nella complessità del concreto vivere qui dell'uomo e nella valutazione di questo concreto vivere. Lo spazio, la cosa, l'animale, questo granito del pavimento mi appartengono: sono la possibilità della mia vita e sono, come visto, anche la costituzione della mia coscienza. La coscienza, lo spirito (in senso lato) si formano grazie alla materia e nella materia a cui l'uomo accede con la percezione sensibile. La funzione spirituale della materia dunque può ora apparire più chiara, tenendo cioè fermo il suo valore coscienziale e relazionale, dove appunto coscienza e relazione sono irriducibili ad una assenza di materia.

2. Una prospettiva filosofica-religiosa

La questione della costante latenza di un dualismo diffuso nel cristianesimo ha ancora oggi motivo di essere analizzata e discussa. Per quanto la posizione dogma-

4 Cfr. K. Rahner, "Il corpo nell'ordine della salvezza", in ID., *Nuovi Saggi VI*, Edizioni Paoline, Roma 1978, pp. 497-521, pp. 519-520: «Attraverso la corporeità tutto il mondo e tutto quel che vi succede mi appartiene in partenza. ... In un certo senso siamo davvero un sistema aperto. Posso naturalmente dire che questa sedia non fa più parte del mio corpo. Ma se ci chiediamo che cosa ciò significhi sotto l'aspetto della fisica, vediamo che si tratta di una faccenda molto oscura. Se la luna o il sole non esistessero, anche il nostro corpo sarebbe diverso. In un certo senso – esagero intenzionalmente per farmi capire – abitiamo tutti un unico e medesimo corpo che è il mondo».

tica della Chiesa e soprattutto il “fatto” cristiano dell’incarnazione di Cristo e della fede nella resurrezione della carne siano capisaldi inamovibili e qualificanti del complesso stesso della fede, il sotterraneo dualismo carne/spirito resiste nel fondo di una mentalità culturale fortemente forgiata da un generico platonismo. Questa questione del dualismo, peraltro, non ha trovato una composizione neppure con il forte sviluppo delle filosofie materialiste e meccaniciste, almeno nel limite in cui la materia è pur sempre rimasta un qualcosa di qualificabile come inerte e indifferente, come oggettività opaca che si sdoppia da una parte in oggettività naturale e dall’altra in soggettività umana (il corpo umano, comunque non scindibile).

In questo dibattito la posizione e i contributi di Rahner sono stati significativi sia a livello filosofico che a livello teologico. Partendo infatti dalla filosofia trascendentale (cioè da una metafisica della conoscenza poiché il problema della conoscenza precede, in quanto condizione di possibilità, ogni conoscenza particolare) Rahner afferma: «In tal senso la filosofia è necessariamente filosofia trascendentale, nonostante che la tematizzazione di questa sua essenza specifica risulti propria di una fase storico-filosofica posteriore. Inoltre è necessariamente teologia, e per la sua essenza più vera anche teologia filosofica, in quanto sarebbe altrimenti fede e confessione ma non più teologia, anzi nemmeno più vera fede e vera confessione. ... La teologia non potrà non essere che teologia trascendentale».

La prospettiva filosofica e teologica di Rahner si radica sul dato dell’unità esperienziale materiale e spirituale che viene prodotta nell’uomo nel momento dell’atto conoscitivo. Le conseguenze di ciò possono portare, come detto, ben oltre il dato di partenza condiviso con Tommaso – la *reditio* – e, come nel caso di Rahner, giungere ad una definizione antropologica dell’uomo come colui che, per la sua stessa natura e identità, è colui che può intendere, nell’arco della storia (tempo e spazio umani) la parola di Dio: l’uditore della parola è colui che è posto in relazione con Dio nell’ambito e nel limite della sua natura, natura che è materia, spirito, tempo storico⁵.

È dunque a partire da Tommaso che Rahner si muove per mostrare e dimostrare l’unità di spirito e materia, per mostrare dunque come è tramite la sensibilità (la percezione materiale) che si accede all’autocoscienza nell’unico circolo di autocoscienza/conoscenza e come dunque l’attività spirituale sorga grazie alla materia. Da questo dato, che fa coincidere deduzione filosofica e fede cristiana nel contesto di una inscindibilità fra materia e spirito, Rahner si muove ulteriormente nel mostrare come esista una unità della storia materiale e della storia spirituale: una unità che certamente va anche approfondita nel senso di una storia della loro stessa unità, pur tenendo presente che unità non significa immediatamente identificazione. La storia comune, peraltro, dello sviluppo del rapporto tra spirito e materia si incardina nel concetto tutto cristiano della storicità umana e della storicità dell’incontro

5 L’intero testo di Rahner, *Uditori della parola*, mira infatti a rendere esplicita la natura costitutivamente ordinata a Dio dell’uomo, interamente e sotto ogni riguardo. Approfonditamente e diffusamente sul tema della metafisica della conoscenza e sulla svolta antropologica si veda K. Rahner, *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

dell'uomo con Dio. Cristo incarnato nella storia è il Dio che incontra l'uomo nella storia, nel tempo e nello spazio, secondo la precisa possibilità di accesso per l'uomo a sé, al mondo e al trascendente: è questa la tesi di fondo di *Uditori della parola*, secondo la quale la sensibilità è una capacità dello spirito che si apre all'essere solo in quanto penetra nella materia. È questo il motivo per il quale un accesso a Dio si ha solo con l'ingresso di Dio nel mondo e nella storia. Di questo Dio, che possiamo conoscere nel mondo storico, dunque non abbiamo un'idea innata od una intuizione, ma quella percezione previa che ci apre all'essere proprio in quanto, come più volte detto, la conoscenza e l'autocoscienza sono un unico circolo il cui risultato è, contestualmente, apertura all'altro, al mondo e all'orizzonte in cui questo altro e questo mondo si collocano come significato⁶.

In questa prospettiva allora l'unità di spirito e materia appartiene all'origine, alla storia e al fine dell'avventura umana.

Ma più specificatamente all'interno del dibattito sul sotterraneo e persistente dualismo nella cultura cristiana, Rahner indaga il concetto teologico di corpo umano. Tutta la riflessione si concentra sul caposaldo della fede stessa: «il Verbo si è fatto carne». Dal concetto di *sarx*, dal concetto dunque di una manifestazione concretamente umana di Dio che salva attraverso quanto di più carnale può esserci (la sofferenza e la morte), Rahner afferma: «Dio, quando vuole apparire, appare uomo». È a partire da qui che viene proposta la comprensione anche di che cosa sia realmente la carne e di che cosa potrebbe essere una umanità nella totalità di ogni sua possibilità: è l'idea della divinizzazione dell'uomo sulla scorta del concetto di Cristo come perfezione dell'uomo stesso. Così Rahner: «Se noi vogliamo sapere che cosa significhi uomo e *carne* in forza dell'espressione "E il Verbo si è fatto carne" dobbiamo scegliere (per così dire) questa definizione teologica: la carne, l'uomo in quanto uomo corporalmente concreto, storico, è precisamente ciò che avviene quando il *Logos*, fuoriuscendo da sé, esprime se stesso. L'uomo è quindi l'autoespressione di Dio al di fuori di sé nel nulla vuoto della creatura». Ne deriva dunque che non può esistere una teologia che non sia anche antropologia e viceversa⁷.

Così si mostra che il corpo è già spirito, che la corporeità dell'uomo è già la realtà dello spirito nella materia prima⁸.

6 Nuovamente sul tema del circolo fra filosofia trascendentale e teologia Rahner afferma: «La rilevanza soteriologica di un oggetto della teologia (aspetto necessario di ogni e qualsiasi oggetto teologico) può diventar tema di interrogazione soltanto nella misura in cui diventa tema anche la ricettività "soteriologica" dell'uomo per questo oggetto» (K. Rahner, "Teologia e antropologia", in *Id.*, *Nuovi Saggi III*, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 45-72, p. 57).

7 *Ivi*, p. 294: «Dal momento che essa [la cristologia, n.d.r.] è l'unità dell'autentica essenza di Dio e dell'uomo nell'autoespressione personale di Dio nel suo *Logos* eterno, la cristologia è l'inizio e la fine dell'antropologia, e questa antropologia nella sua realizzazione più radicale è in eterno teologia».

8 *Cfr.* Rahner, "Il corpo nell'ordine della salvezza", p. 515: «La corporeità perciò non è qualcosa che si aggiunge alla spiritualità, bensì è l'esistere concreto dello spirito stesso nello spazio e nel tempo. La corporeità corporea o umano-corporea non è qualcosa che esisterebbe già, bensì è l'autoespressione dello spirito dentro lo spazio e il tempo».

È questa materia prima, concetto solo metafisico, che, eventualmente, si potrebbe contrapporre allo spirito e non certo il corpo, la carne umana già, come detto, realtà di spirito⁹.

Così, volendo contrapporre spirito e materia dovremmo contrapporre spirito (che si realizza nel corpo) e materia metafisicamente intesa, tenendo però sempre presente che questo della materia metafisica non è un dato da noi sperimentabile, né in noi né nel mondo. Ed è proprio questa non sperimentabilità della materia prima che permette di non riproporre la tesi dualistica platonica, proprio perché la sperimentabilità del mondo (esistente e partecipe dello spirito) sfugge, per sé, ad una definizione unicamente metafisica. Ancora Rahner: «Questa dottrina metafisica sulla reale diversità fra “materia prima” e spirito può affermare ciò senza dover per questo ricadere in un dualismo empiristico primitivo, un dualismo che rischia di stabilire una diastasi esistentiva tra un cosiddetto corpo e una cosiddetta anima nei quali ci si potrebbe imbattere direttamente»¹⁰.

Così, le parole per dire il corpo umano (storicamente e culturalmente spesso equivoche) non sono più quelle di una opaca presenza che mi cammina accanto. L'uomo non abita il proprio corpo, il corpo non è semplice estensione: il corpo è spirito materiale, sono io. Con Rahner, la materia del corpo è «... in un certo senso spirito congelato, il cui unico senso è quello di rendere possibile lo spirito vero»¹¹.

La storia della natura e la storia dello spirito sono dunque un'unica storia e un'unica direzione e, in un certo senso, possiamo dunque dire che il mondo è anch'esso spirito in potenza (una evoluzione della materia in spirito in un divenire che è superamento di sé) nel limite in cui è condizione di possibilità del fatto che lo spirito si sveli ed esista nello spirito incarnato che l'uomo è.

Materia e spirito davvero sono non disgiungibili e sono storici: lo spirito è tale perché accade ed esiste nel mondo¹² e la materia è tale perché il suo accadimento temporale accade ed esiste in quanto conformata dallo spirito (diversamente essa sarebbe puro concetto metafisico, cioè materia prima, ed essa senz'altro sarebbe, ma non esisterebbe)¹³.

9 Ivi, p. 516: «L'intensità dell'esistere corporeo dello spirito – dall'interno o dall'esterno – può essere maggiore o minore. Ma ciò che chiamiamo corpo è l'estrinsecazione dello spirito nella vuota spazio-temporalità (detta “materia prima”), nella quale appare questa stessa spiritualità, in maniera tale che questo uscire nella propria corporeità è la condizione della possibilità del ritorno spirituale-personale a se stesso, non un ostacolo in questo senso, bensì la condizione della sua possibilità».

10 Ivi, p. 517.

11 Rahner, “L'unità vigena tra spirito e materia nella concezione cristiana”, p. 294. Il passo alla medesima pagina prosegue: «... se infine la spiritualità creaturale rimane sempre spiritualità nella materialità fino al suo stato definitivo e perfetto, allora l'evolversi della materia in spirito non è un concetto impossibile, premesso soltanto che il concetto di evoluzione venga inteso nel senso di quella essenziale auto trascendenza sotto la dinamica dell'essere assoluto...».

12 Cfr. ampiamente Rahner, *Spirito nel mondo*.

13 Cfr. K. Rahner, “Compimento immanente e trascendente del mondo”, in Id., *Nuovi Saggi III*, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 669-689, p. 684: «Metafisicamente intesa, la materia si presenta invece come l'altro necessario, nel quale e in rapporto al quale una spiritualità finita e creaturale può esistere e realizzare ciò che essa è per essenza: autocoscienza, trascendenza e

3. Conclusione

Possiamo dire che la materia si dice in molti modi nel limite in cui ci distanziamo (con la pratica delle scienze) dal magma diveniente della materia stessa, orientata alla ricapitolazione finale. Perché in realtà, la materia non si dovrebbe dire in molti modi, o, almeno, dovrebbe esser chiaro che, al di fuori di una necessità di oggettivazione (scienza, tecnica) la materia è “spirito materiale”, definizione ben più potente, nella sua eco di significato, di “materia spirituale”.

Alessandra Bianchi
Pontificia Università Gregoriana, Roma
abianchi@live.it

Alessandra Bianchi (Roma, 11/6/1964) si è laureata dapprima in Storia dell'Arte (Università di Roma La Sapienza, 1987); in seguito ha conseguito la Laurea triennale in Filosofia (Università di Roma La Sapienza, 2009) ed infine la Licenza in Filosofia (Pontificia Università Gregoriana, 2012). Presso la Pontificia Università Gregoriana sta svolgendo un dottorato di ricerca in Filosofia avente per tema “Aniceto Molinaro: Parmenide e il dibattito sulla metafisica”.

libertà. La creatura spirituale finita non è nemmeno pensabile al di fuori della materialità che è ad un tempo espressione e medium della autorealizzazione dello spirito finito».