



Rusconi Editore
Prima edizione gennaio 1974
Seconda edizione marzo 1974

Tutti i diritti riservati
© 1974 Rusconi Editore, via Vitruvio 43, 20124 Milano

INDICE

Presentazione	3
Parte prima	
<i>L'identità di essere e di conoscere</i>	6
1. Problematica e metodologia	10
2. La deduzione trascendentale dell'unità della conoscenza umana	22
3. La deduzione trascendentale dell'identità di essere e conoscere	34
4. L'identità trascendentale di essere e conoscere	47
5. Il trascendentale moderno (Kant-Heidegger-Rahner) e il trascendentale classico (san Tommaso)	67
6. Interpolazioni testuali e deformazione dottrinale	76
Parte seconda	
<i>Identità di conversio-abstractio-reditio in seipsum e libertà</i>	95
1. Le strutture a priori della sensibilità	95
2. La «conversio» come «abstractio», e la negazione della metafisica	114
3. La «abstractio». come «reditio subjecti in seipsum» e la negazione della trascendenza metafisica	127
4. La «abstractio-reditio» e la negazione della libertà di scelta	139
5. Epilogus brevis	152
Excursus	
I. Alla radice dell'equivoco rahneriano dell'identità di essere e conoscere	161
II. L'essere come «questionabilità» (Sein als Fragbarkeit)	164
III. L'infortunio rahneriano dell'«intellectus in actu perfectio est intellectum in actu»	168
IV. L'«excessus» dionisiano, il «Vorgriff» rahneriano, la trascendenza tomistica	175
<i>Appendice: A proposito di un recente volume sulla filosofia di Karl Rahner</i>	182

Periodico mensile: marzo 1974. - Direttore responsabile: Alberto Rusconi. - Pubblicazione registrata presso il Tribunale di Milano, n. 224 del 25-5-1973.

- Spedizione in abbonamento postale. Tariffa ridotta editoriale. -

Autorizzazione n. 116134 del 22-10-1957. Direzione provinciale PP.TT. Milano.

Finito di stampare nel marzo 1974
da «La Varesina Grafica» - Azzate (Varese)

PRESENTAZIONE

Questo saggio contesta nel suo punto di partenza e fondamento l'opera del teologo più letto e seguito dalle giovani leve della teologia cattolica in quest'epoca postconciliare. L'operazione, che Rahner dichiara di portare avanti, è quella di piegare la teologia all'antropologia trascendentale del suo «maestro» Martin Heidegger: è la ripresa più vistosa e fortunata dei ripetuti tentativi nel nostro secolo di riprendere la linea di Hermes, Günther, Frohschammer... respinta un secolo fa dall'episcopato tedesco e dai pontefici e definitivamente condannata dal Concilio Vaticano I.

Ma Rahner si mostra aberrante fin da principio, cioè nel suo stesso «punto d'impostazione» (Ansatzpunkt), secondo la sua terminologia, quando caratterizza la metafisica di san Tommaso come «metafisica della conoscenza» (Erkenntnismetaphysik: è la metaphysica cognitionis della scuola maréchaliana: J.B. Lotz, W. Brugger, E. Coreth, J.B. Metz...). Rahner fa la dichiarazione sorprendente di voler procedere nell'analisi della dottrina tomistica senza curarsi delle sue dipendenze storiche (Platone, Aristotele, Agostino...): questo nostro studio dimostra ch'egli ha per di più travisato sistematicamente i testi tomistici e travisato i contesti capovolgendone il senso. Così, a questo prezzo, egli pensa di aver dimostrato la priorità del verum sull'ens, ossia la subordinazione del trascendente assoluto della metafisica dell'essere al trascendentale di relazione dell'apriori di conoscenza o Vorgriff, come lo chiama Rahner.

Com'è noto, Heidegger ha portato a fondo il principio moderno di immanenza identificando verità e libertà ed ha presentato la sua concezione del Dasein come apertura di coscienza, in diretto contrasto non solo con il concetto classico di verità ma anche con quello dello stesso Kant come «conformità» (1). Il discepolo Rahner ha intrapreso invece l'operazione opposta, quella cioè di accordare Kant e lo stesso san Tommaso con Heidegger e di far

1) Cfr. *Sein und Zeit*, Halle a.S. 1927, spec. pp. 3, 214.

confluire l'actus essendi tomistico con la «presenza di coscienza» del Dasein heideggeriano. Allora, Rahner, due, anzi tre volte aberrante e mistificatore: con Kant, san Tommaso e lo stesso Heidegger?

Si può convenire che, nell'attuale confusione teologica, non tutte le posizioni di Rahner si presentano sempre come le più spinte: egli non arriva, come altri teologi, a rifiutare apertamente (benché lo faccia implicitamente) il principio dell'immutabilità del dogma rivelato, della legge morale fondamentale e del magistero. Si deve osservare però sia che quei teologi ultraprogressisti spesso dichiarano di ispirarsi ai suoi principi (p. es. Küng, Sartori, Schlette...), sia che Rahner stesso è spesso insorto a porgere loro aiuto e difesa. Allora, Rahner ancora ambiguo due volte, oscillante fra la volontà di ortodossia e la spinta dei principi all'eterodossia: come Origene e, nei tempi moderni, F. von Hügel? Rahner si lamenta spesso di essere frainteso (2) ecco una buona occasione perché egli non prenda il largo con risposte evasive, ma consideri sul serio le precise contestazioni sul suo «caso serio».

Il nucleo del presente studio fu presentato, in un testo provvisorio, al VII Congresso tomistico del 1970 (3) e, opportunamente corretto dei gravi errori di stampa e con nuovi sviluppi, apparve sulla rivista «Divus Thomas», (4) pubblicato anche a parte in un'edizione di qualche centinaio di copie presto esaurite. La presente edizione, riveduta e aumentata nelle note, presenta alcuni nuovi excursus di carattere tecnico e un nuovo paragrafo finale sul confronto fra il trascendentale tomistico e quello moderno.

SOMMARIO

Parte prima: Karl Rahner, prendendo l'inizio o piuttosto il prete-

2) «Deutsche Tagespost», 1 febr. 1973, f. 7.

3) Cfr. C. FABRO, *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica*, nel vol. *De Homine*, Roma 1970, pp. 105 ss. Il testo del Congresso, accuratamente riveduto, è apparso in trad. spagnola nella rivista argentina «Universitas», n. 27, ottobre-dicembre 1972, pp. 9-24.

4) 1971, pp. 287-339, 423-465 (*K. Rahner e l'ermeneutica tomistica*).

pretesto dalla dottrina aristotelico-tomistica della necessità del «riferimento dell'intelletto ai fantasmi» (*conversio intellectus ad phantasmata*) per poter intendere mediante le specie intelligibili in sé acquisite dall'esperienza mediante l'astrazione, (5) presume di imporre al tomismo i seguenti principi idealistici: 1) l'identità fra (l'atto d')intendere, la cosa intesa e l'atto di *esse*, 2) l'unità di sensibilità e intelletto, e infine 3) l'unità-identità di oggetto e soggetto. A questo modo, seguendo la via critica di Kant mediante una sintesi dell'Analitica ovvero fenomenologia esistenziale di M. Heidegger e dell'intuizionismo emozionale di Max Scheler, egli opera la riduzione della filosofia e della stessa metafisica ad antropologia trascendentale. Così, mescolando insieme principi eterogenei e opposti, Rahner prende e scambia la cosiddetta «metafisica della conoscenza» (*Erkenntnismetaphysik*) per la stessa metafisica dell'ente di san Tommaso confondendo in un unico processo i due processi dell'astrazione dell'universale oggettivo, del riferimento (oggettivante) dell'universale stesso ai fantasmi e quello profondo della riflessione o ritorno (*reditio*) dell'anima sull'oggetto proprio e sull'atto dell'intendere. In questo assunto di soggettivismo radicale, mai finora tentato dopo la crisi modernistica, Rahner non soltanto non teme di capovolgere i principi fondamentali del realismo tomistico –il suo saggio *Geist in Welt* che doveva essere la sua tesi di dottorato in filosofia non fu infatti accettata da M. Honecker, e il Rahner fu dai superiori smistato negli studi teologici– ma mistifica e manipola apertamente i testi ed i contesti tomistici ovvi e fondamentali.

Parte seconda: Questa contaminazione o depravazione ermeneutica del tomismo, operata da Rahner, si propone di imporre al tomismo il metodo trascendentale kantiano mediante le seguenti tappe: 1) L'interpretazione meccanicistica della percezione sensibile in quanto l'oggetto primario del sentire non sono le qualità oggettive del mondo esterno ma unicamente il moto locale, così che il sentire soggiace unicamente alle forme a priori kantiane dello spazio e del tempo mediante una certa fun-

5) *S. Th.* I, 84, 7.

funzione dialettica («l'atto della materia», «l'atto contro la materia») che sembra un'invenzione propria di Rahner. 2) L'intero processo unificante e unitario della coscienza è riferito a una funzione unitaria globale, ch'è detta (con reminiscenza platonica) «prenozione» (*Vorgriff*), che prende il posto dello «Io penso in generale» (*Ich denke überhaupt*) di Kant così da assorbire e attuare in sé l'intero dinamismo dello spirito secondo l'indirizzo avviato da P. Maréchal. 3) In questa operazione del *Vorgriff* Rahner capovolge l'ordine e la dinamica dei trascendentali tomistici in quanto subordina l'essere alla spontaneità trascendentale del conoscere eliminando a un tempo la metafisica e abbandonando la verità dell'essere, sia filosofica sia teologica, al turbinare delle vicende della storia, così 4) da identificare non solo senso e intelletto ma anche intelletto e volontà mediante l'identità risolvente di atto e contenuto. Una deformazione del tomismo su tutta la linea che lo stesso Rahner ammette implicitamente in quanto dichiara per proprio conto di essere soltanto un «teologo dilettante» riconoscendo Heidegger come il suo «unico» maestro. Se non che lo stesso Heidegger, convinto che la filosofia dopo Kant può avere per oggetto soltanto il finito della realtà mondana, ha espressamente e ripetutamente diffidato ogni sintesi diretta di filosofia e teologia. Si deve infine rilevare il carattere assolutamente dogmatico della produzione-fiume di Rahner, il quale non ha finora mai preso in considerazione le riserve o critiche di alcun genere.

Parte prima

L'IDENTITÀ DI ESSERE E CONOSCERE

I fenomeni culturali sembra che seguano un po' il ritmo dei fenomeni naturali: ai periodi di sereno e di tranquillità succedono le perturbazioni, i temporali e gli uragani che danno l'impressione di annientare la natura intera trascinando nel loro passaggio la rovina delle cose e lo sbigottimento degli uomini che assistono quasi passivi e pressoché indifesi allo scatenarsi di quelle forze elementari. D'altra parte la vita dello spirito vive di questi conflitti che acuiscono al massimo la tensione interiore e impegnano all'estremo le estreme forze dello spirito: essi stimolano insieme nuove riflessioni, scuotono il torpore della tradizione, aiutano a chiarire zone lasciate finora nell'ombra e rinnovano la coscienza di riportarsi al fondamento. È, in brevi

parole, la funzione positiva e catartica dell'errore e del male nell'itinerario di purificazione terrena dell'uomo. Ci insegna san Tommaso che «... *adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis*» non solo «*directe ab his qui veritatem invenerunt*», ma anche «...*indirecte inquantum priores errantes circa veritatem, posterioribus excercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret*». (6)
La posizione di Rahner (7) nella situazione del pensiero cattolico

6) *In II Metaph.* lect. 1, n. 287.

7) K. RAHNER, *Geist in Welt*, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis, Innsbruck-Leipzig 1939, ed. 2, Monaco 1964 (citata con: GW¹ e GW²); *Hörer des Wortes*, Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie, Monaco 1940, ed. 2 rielaborata da J. B. Metz, Monaco 1963 e 1969 (citata con: HW¹ e HW²). La seconda delle due opere tiene conto di alcune critiche specialmente di lingua tedesca, conservando intatta la struttura e la tesi centrale nonché le strane deformazioni dei testi e contesti tomistici di cui diremo. La «metafisica», che figura nei due sottotitoli, va intesa unicamente come ermeneutica esistenziale.

Nella Prefazione a GW² Rahner –che ha soppresso la nota bibliografica della prima ed. (pp. IX-X)– dichiara esplicitamente la dipendenza della sua interpretazione del tomismo soprattutto da P. Rousselot e J. Maréchal ed il proposito di allontanarsi dalla cosiddetta «Neoscolastica» per ritornare allo stesso san Tommaso (Rahner scrive sempre soltanto *Thomas*), in modo da avvicinarsi alle questioni proprie della filosofia contemporanea. Quanto alla tesi centrale, lo stesso Rahner scrive: «*Meine Grundkonzeption ist durchaus die gleiche geblieben*» (GW² 9). La stessa dichiarazione è ripetuta per la seconda ed. della seconda opera curata da J. B. Metz (HW² 9 s.), il quale informa anche su alcune lievi modifiche del testo introdotte con il consenso dell'autore e sull'ampliamento dell'apparato delle note, del tutto inesistenti nella prima ed. di HW.

Per quanto riguarda il punto dell'ermeneutica rahneriana che intendiamo esaminare, cioè l'introduzione nel tomismo del trascendentale moderno (GW, Parte Seconda, c. 1 e la corrispondente sezione di HW, c. 3), sia il testo come le note hanno subito nella seconda ed. lievi riduzioni e ampliamenti senza modificare affatto il discorso interno. Inoltre si può precisare che la sezione di GW che più direttamente ci interessa è passata *quasi alla lettera* in HW (cfr. GW¹ 41-43, GW² 80-84 = HW¹ 50-56, HW² 56-61). Osserviamo infine che del c. 14 di HW¹ (*Die Notwendigkeit des Hörens auf eine geschichtliche kommende Offenbarung*; Zusammenfassung, pp. 210 ss.) è rimasto in HW² solo il penultimo capoverso («*Eine andere Frage... begnügen*»: HW² 201 s.). Così il c. 15 conclusivo di HW¹ (pp. 212 ss.) è diventato il c. 14 (Schluss) di HW² (pp. 205 ss.).

contemporaneo è paradigmatica, non tanto come il risultato di uno sviluppo di ricerche condotte in continuità e profondità sul pensiero cristiano, alle quali egli si dichiara espressamente estraneo e per nulla interessato: quanto per aver espresso con insistenza crescente da una parte lo scadimento dell'analisi metafisica nella linea della corrente scotista-suareziana e dall'altra la resa totale all'assedio contro la roccaforte del pensiero cristiano da parte del volontarismo moderno nella forma dello storicismo esistenzialistico. Le formule e prospettive insolite ch'egli ha raggiunto, non solo in filosofia ma anche in teologia (da rasentare il relativismo delle formule dogmatiche) – come affermano espressamente le polemiche clamorose di qualche suo discepolo (H. Küng) ch'egli si sforza ora di sconfessare–, sono il sintomo del turbamento profondo che la sua opera sta producendo a ogni livello nella vita della Chiesa, come ieri quella di Teilhard de Chardin. Pseudoscienza e pseudofilosofia all'attacco dei bastioni della metafisica e della teologia per un cristianesimo di attesa escatologica trascendentale ovvero di ascolto passivo di Dio nella storia? Comunque sia, le premesse filosofiche sono senza dubbio estremamente preoccupanti. Di qui l'impegno di non lasciarsi stordire dal fragore del momento che passa, di verificare le etichette scandagliando il contenuto e la sua qualità effettiva, di riportarsi al fondamento che l'opera di Rahner osa indicare nella speculazione tomistica ch'egli però travisa e contorce perché, affidandosi al trascendentale moderno, egli sposta e capovolge l'asse stesso fondamentale della coscienza, dalla trascendenza nell'immanenza, compromettendo alla sua origine l'atto stesso della libertà.

L'antropologia nella prima metà di questo secolo ha percorso ormai tutto l'arco delle cosiddette scienze umane: prima come scienza positiva e di origine positivista che indaga i caratteri delle diverse forme del comportamento dell'uomo, poi come branca della filosofia naturale che indaga la struttura propria dell'uomo, ora con un capovolgimento di fronte come rivendicazione del fondamento ossia come aspirante al posto della venerabile *prw,th w|ilosow|i,a* di Aristotele, (8) la quale ha

8) *Metaph.* VI, 1, 1026 a 24-32.

per oggetto l'ente in quanto ente soprattutto come sostanza e come primo Principio immobile. La metafisica classica, volta unicamente all'essere reale oggettivo, avrebbe pressoché obliato il soggetto umano il cui attuarsi –sia nel conoscere sia nel volere– era ridotto a un semplice ricevere e obbedire: di qui l'accusa di *Seinsverborgenheit-Seinsvergessenheit*, (9) ossia di perdita dell'essere di quell'essente (*Seiende*) che è l'uomo come esistente (*Dasein*), quale unico portatore del rapporto al tempo e protagonista della storia. Nel nuovo corso del pensare, ch'è l'antropologia esistenziale o analitica dell'uomo, l'essere si disvela mediante l'apparire trascendentale; la verità dell'essere dell'ente non si precisa perciò in contenuti e strutture determinate ma nel farsi ininterrotto della coscienza storica secondo le componenti variabili dei fattori esistenziali operanti nella situazione temporale. A quest'indirizzo heideggeriano si ispirano, com'è noto, espressamente la *Entmythologisierung* di R. Bultmann che ha dissolto la teologia protestante e la *Analytik des Menschen* del gesuita K. Rahner che ha distrutto la metafisica tomistica e messo in crisi il pensiero cattolico. (10) La sua posi-

9) Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 1, Halle a.S. 1941, p. 2. A siffatto oblio e nascondimento dell'essere, Heidegger oppone la «comprensione dell'essere» (*Seinsverständnis*) ch'è progettata a partire dalla temporalità del *Dasein* in quanto «... essere è compreso a partire dal tempo» (*ivi*, § 5, pp. 18 s.) come il farsi della storicità: un orientamento al quale egli è rimasto fedele fino al recente *Zur Sache des Denkens* (Tubinga 1969), dove l'ente è l'evento puro e l'essere è l'eventarsi dell'evento (*es gibt*, pp. 5 s.).

10) È la precisa accusa mossa a tutta l'opera di Rahner da B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik, Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Friburgo i. Br. 1967, p. 9. Sarebbe molto istruttivo costruire l'albero genealogico delle fonti antitomistiche a cui ispira Rahner la sua ermeneutica tomistica: Kant, Hegel, Heidegger..., ma le sue dichiarazioni sono così delusive ed elusive da non citare neppure una volta per appoggio Heidegger sul quale è fondata in realtà tutta la sua prospettiva, non solo filosofica ma anche teologica (cfr. Lakebrink cit., p. 62). Questo studio, ch'è opera di un tomista laico, specialista di studi hegeliani, costituisce una critica radicale del mascheramento pseudotomistico rahneriano. Per un'esposizione apologetica, cfr. invece il recente *Einführender Essay* al compendio fattone dal discepolo J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, Monaco 1962, pp. 9 ss.

zione filosofica, a giudizio anche dei suoi interpreti, deve offrire la chiave per questa terza rivoluzione copernicana: la soggettività umana come fondamento dello svelarsi dell'essere e dell'ermeneutica della divina rivelazione.

L'ambito della presente nota è però limitato alla «situazione» della posizione strettamente filosofica del Rahner e più precisamente alla sua interpretazione del punto di partenza della *metafisica tomistica* ridotta allo squallore di *antropologia esistenziale* o «analitica dell'uomo» secondo il senso originale che questo termine assume nell'opera di Heidegger. (11) Il nodo quindi della questione è l'ermeneutica trascendentale dell'essere ovvero il rapporto essere-conoscere a partire dalla soggettività umana.

1 PROBLEMATICA E METODOLOGIA.

La posizione del Rahner vuole essere fortemente organica: egli prende come argomento e punto di partenza la dottrina aristotelico-tomistica della *conversio intellectus ad phantasmata*. (12) Essa non è semplicemente v ista come l' applicazione e la

11) L'argomento di queste note fu presentato, ripeto, come testo di una Comunicazione al VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 7-12 sett. 1970. Cfr. G. PERINI, *Tomismo 1970*, in «Divus Thomas», 1971, pp. 77 ss.). Essa è stata pubblicata in forma molto scorretta nel volume degli Atti (*De Homine*, Roma 1970, pp. 105-119), non avendo potuto l'autore correggere le bozze di stampa: poiché la reputo pressoché inutilizzabile, ho pensato di rielaborare l'intero testo con uno studio più analitico e comparato di GW e HW in ambedue le edizioni. L'intento del lavoro resta comunque il medesimo: quello di contestare *ab imis* il tipo deformante di ermeneutica tomistica del Rahner, sulla quale finora nessuno, a quanto mi consta, né fra gli ammiratori né fra i critici, si era soffermato. Anche P. EICHERT (nell'importante tesi: *Die anthropologische Wende, Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Friburgo i. Schw. 1970), che dedica un paragrafo critico al «Principio d'interpretazione di K. R. ed i testi di san Tommaso d'A.» (pp. 72 ss.), sembra non si sia accorto delle interpolazioni e deformazioni dei testi e contesti che Rahner mette a fondamento della sua interpretazione (cfr. la recensione qui sotto a pp. 235 ss.).

12) *S. Th.* I, 84, 7: «*U. intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas pene se habet, non convertendo se ad phantasmata*» (GW¹ 1-3 dà il solo testo latino, mentre GW² 20-29 riporta a lato anche la trad. tedesca).

conseguenza dei principi profondi della metafisica tomistica sui rapporti fra atto e potenza, materia e forma, e dell'interpretazione dell'antropologia tomistica circa i rapporti fra anima e corpo come anche fra sensibilità e intelligenza e infine fra intelligenza e volontà...: la *conversio* costituisce per Rahner quasi un *prius* trascendentale ed il punto focale e fontale di rotazione e di derivazione di tutte le altre questioni di fondo della metafisica e dell'antropologia per passare alla teologia ed a quello che Rahner chiama «l'ascolto della Parola di Dio», cioè della Rivelazione. (13) Sotto l'angolo della *conversio ad phantasmata*, ossia del riferimento indispensabile che hanno le specie intelligibili ai rispettivi contenuti rappresentativi sensoriali concreti che le sottendono perché l'intelletto possa afferrare il significato delle cose, Rahner pone sia l'essere nel tutto (*Sein im Ganzen*) sia il «qui ed ora del mondo» (*Hier und Jetzt der Welt*) a pari diritto come punto di partenza dell'analitica intesa come metafisica umana. (14) In realtà però, aggiunge Rahner, non si tratta che di una questione in sé unitaria; una volta infatti che la *conversio* non sia intesa tanto come una questione fenomenologico-psicologica ma intrinsecamente metafisica, segue che «lo sviluppo della possibilità interna di tale *conversio ad phantasmata* non s'interessa tanto alla venuta del qui ed ora del mondo, ma dell'appressarsi dell'essere nel Tutto». (15) Nella immanenza della *conversio* allo stesso intendere che attinge e abbraccia il

13) L'espressione (*das*) *Hören des Wortes Gottes* si trova già in GW¹ 37, GW² 76.

14) In questo senso GW, come antropologia metafisica, coincide con la «dottrina generale dell'essere» (*allgemeine Seinslehre*) ed è l'introduzione metodologica a HW; questo a sua volta, come filosofia della religione, è un «momento interiore» (*ein inneres Moment*) della stessa dottrina generale dell'essere e contemporaneamente un'antropologia teologica. Si può dire che HW assume di svolgere la problematica della riflessione di cui GW nella conclusione discute il significato reale esponendo «la possibilità della metafisica sul fondamento (*Boden*) della *imaginatio*» (GW¹ 281 ss., GW² 387 ss.).

15) GW¹ 39, GW² 78. (Qui la grafia è: «*Sein im Ganzen*», mentre in HW¹ c'è «... *ganzen*» sempre in minuscolo.) È terminologia di derivazione idealistica (cfr. HEGEL, *Phän. des Geistes*, Vorrede: «*Das Wahre ist das Ganze*»; Hoffmeister 1937, p. 21).

fondamento ch'è l'essere nel tutto, nell'appartenenza trascendentale della sensibilità all'intelligenza, consiste la possibilità a un tempo sia della metafisica sia della filosofia della religione, ed in ultima istanza anche della teologia. Così sembra garantita, sia dal basso in alto sia dall'alto in basso, vale a dire tanto nella sfera della conoscenza naturale quanto nell'ambito dell'«ascolto della Rivelazione», l'unità imprescindibile (per Rahner) dell'atto di coscienza abbracciante l'essere nel tutto. E l'attuarsi nell'immanenza coincide con il compiersi nella trascendenza.

L'interpretazione della *conversio* ossia dell'atto di coscienza fondamentale (*Ansatzpunkt*) a cui va affidato il cominciamento (*Ausgangspunkt*) va fatto secondo la radicalità hegeliana: se l'uomo deve osare mettere tutto in questione, deve cominciare dal «nulla» (*Nichts*). Però questo «nulla» non può essere un vuoto che l'uomo potrebbe riempire secondo il suo umore e capriccio, dal quale l'uomo potrebbe andare a zozzo dovunque gli garbasse. Infatti il compito che gli è affidato è di mettere in questione l'essere nel tutto. E qui l'itinerario è preso direttamente da Heidegger, anche se non è nominato espressamente. Così infatti, continua Rahner, gli deve essere addossato questo nulla per mettere in questione l'essere nel tutto. Così soltanto questo «nulla» del cominciamento del questionare, ch'è l'uomo, non è il vago vuoto dell'arbitrio vagabondo, ma la necessità evidente di potere e dovere, questionando, incontrare l'essere in generale. Come e dove incontrare questo essere nel tutto? Qual è l'essente (*das Seiende*) presso il quale, trovandosi già necessariamente, l'uomo è chiamato davanti all'essere nel tutto? (16) Le cose del mondo, è la risposta di Rahner, lui stesso (l'uomo), con la sua corporeità, con tutto ciò che appartiene allo spazio (*Raum*) e all'ambiente (*Umwelt*) di questa vita corporale. Qui non si fa questione come l'essere nel tutto si rapporti a questo « mondo »

16) Anche l'espressione «*Sein im Ganzen*» di origine hegeliana e dominante nell'ontologia di Rahner (si può contare p. es. fino a otto volte in una sola pagina: GW¹ 37, GW² 75 s.; cfr. anche GW¹ 35, 38, 39, 41, 77, 79, 205, 214 e *passim*) viene da Heidegger (cfr. *Was ist Metaphysik?* del 1929, ed. 5, Francoforte s.M. 1949, pp. 22 ss. Cfr., fra le opere posteriori, spec. *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1953, pp. 4 ss.).

(*Welt*) come all'origine (*Woher*) del suo questionare sull'essere. L'uomo intanto è sicuro di trovarsi davanti all'essere nel tutto in quanto si trova nel mondo. L'uomo perciò non è tanto da dire un *animal rationale*, ma «uno-che-sa-di-essere-nel-mondo» (*ein wissender Bei-der-Welt-sein*). In questa posizione tipicamente heideggeriana del problema del cominciamento e del fondamento, ch'è in sostanza anche la posizione empiristico-positivistica del neo-kantismo, (17) Rahner ha trascinato san Tommaso identificando –è il suo errore capitale– il problema del *modo* della conoscenza dell'oggetto adeguato del conoscere umano *in statu unionis* con il problema appunto del cominciamento e del fondamento primo in cui coesistono sia la conoscenza dell'*an est* come del *quid est*. È questa l'apprensione originaria dell'*ens*, concretissima e insieme indeterminata, agli antipodi del vuoto nulla di Hegel-Heidegger ma carico di tensione dialettica –nella sua indeterminatezza positiva– capace di stimolare la determinazione di tutte le forme e gradi ulteriori del reale.

Qui bisognerebbe dare subito un cenno del *metodo* seguito dal Rahner e in particolare dei suoi rapporti con il pensiero moderno e del tipo della sua interpretazione di san Tommaso. Nell'Introduzione all'opera maggiore egli ha cercato di tracciare le linee fondamentali. Anzitutto ciò che interessa alla sua ricerca è di raggiungere l'elemento filosofico attuale (*das wirklich Philosophische*) di san Tommaso, e non lo interessano affatto i problemi che riguardano i suoi condizionamenti temporali, le sue dipendenze da Aristotele, Agostino e dalla filosofia del suo tempo. (18) Poi Rahner osserva e giustamente che anche una

17) L'accusa fu sollevata da Hegel contro l'idealismo formale dello stesso Kant, qualificato come «...*die Erweiterung des Lockeanismus*» (*Glauben und Wissen*, A: Kantische Philosophie: «Erste Druckschriften», Lasson 246). Prima di Hegel la stessa accusa era stata sollevata da un gruppo di parroci tedeschi (cfr. C. FABRO, *Eine unbekannte Schrift zum Atheismusstreit*, «Kant-Studien», *Philos. Zeitschrift der Kant-Gesell.*, 58 Jahr., Heft 1, 1967, pp. 5 ss.).

18) GW¹ XI, GW² 11. Per un contesto simile cfr. anche più sotto: GW¹ 8, GW² 36. Un criterio davvero spiccio e comodo, che è smentito dalla situazione stessa di Rahner: chi potrebbe mai rendersi conto del suo strano procedere con san Tommaso se non sapesse ch'egli ha alle spalle, oltre Kant e Hegel, soprattutto Maréchal, Heidegger e Max Scheler?

esposizione storica di una filosofia, se deve realmente colpire la filosofia, non deve limitarsi a una filastrocca (*Hintereinanderreihung*) di proposizioni filosofiche ma deve compiere insieme lo sviluppo filosofico, ossia deve abbandonarsi alla «dinamica della cosa» (*Dynamik der Sache*) di una determinata proposizione. Ora poiché, secondo Rahner, san Tommaso non ci ha dato in nessuna delle sue opere uno sviluppo sistematico della sua filosofia, tocca supplire a questa lacuna. E sta bene, nessuno pensa che per capire un grande filosofo autentico (19) basti la lettura di una serie di proposizioni staccate, ma che bisogna penetrare dall'interno l'ispirazione originaria e il principio generatore. Ma quell'ispirazione e questo principio vanno anzitutto colti nello stato teoretico nascente ossia nel clima speculativo p. es. platonico, aristotelico, agostiniano, procliano, ecc. nel quale ha trovato la prima linfa vitale e rispetto al quale ha potuto affermare la sua originalità nella continuità. (20) Infine, Rahner dichiara in forma positiva il suo metodo di esegesi tomistica che si presenta eccezionalmente composito.

Per lui infatti san Tommaso non è un maestro geloso che proibisce al discepolo di essere di altra opinione. Ma le direzioni delle *questioni* che sono poste in Tommaso diventano richieste di un'esigenza sistematica dell'autore (cioè di Rahner stesso, se capisco bene!), anzitutto là dove queste questioni cercano di riportare i principi saldi (*festige Sätze*) di san Tommaso nella loro reale problematica. Bene: il compito che Rahner si prefigge è

19) Esempio insigne di questo metodo critico-speculativo-progressivo l'hanno offerto tutti i veri pensatori creativi (cfr. p. es. la *Vorrede* kantiana alla ed. 2 della *Kritik der reinen Vernunft*, la *Einleitung* hegeliana alla *Phän. des Geistes*). San Tommaso stesso nel mirabile commento al neoplatonico *De causis* di cui per primo, con un esame analitico di ogni singola proposizione, trovò la vera origine come compendio della *Elementatio theologica* di Proclo. Vedremo presto i grossi abbagli invece che questo metodo cervelotico ha procurato al Rahner nella sua lettura deformante del testo tomistico. Altro è pretendere di risolvere tutto con il metodo *soltanto* (*nur* –corsivo di Rahner) critico-storico, altro è trascurare –come fa Rahner, vantandosene– la ricerca del contesto originario di un pensiero per afferrarne la situazione reale nella costellazione operante dei suoi fattori.

20) Tal era senza dubbio (... *doch zweifellos war*) san Tommaso, anche per Rahner (GW¹ XII, GW² 13).

precisamente quello che oggi si chiama l'*aggiornamento*, ossia la lettura e comprensione *sic et simpliciter* di un pensiero di sette secoli fa in chiave *esclusiva* di pensiero moderno: infatti questa richiesta, egli dichiara, è condizionata dalla problematica della filosofia contemporanea. Ed ecco la dichiarazione programmatica, quanto drastica altrettanto acritica: «Se in questo senso il lettore ha l'impressione che qui è all'opera un'interpretazione di san Tommaso che procede dalla filosofia moderna, l'autore considera una simile constatazione non come un difetto ma come un vantaggio del libro». (21) Secondo Rahner, non c'è altra ragione di occuparsi di san Tommaso se non per le questioni che muovono la *propria* filosofia e quella del proprio tempo. Chi è persuaso dell'opera e attualità (*Walten*) di una *philosophia perennis* almeno nei grandi filosofi, non può respingere come irrazionale o irreale (*unsachlich*) una simile posizione moderna della questione, almeno non fin da principio. Ma qui c'è una questione metodologica di fondo, osserviamo subito, sulla quale è bene intendersi: se qualcuno pretende chiedere a un pensatore del passato la risposta ai problemi propri e del proprio tempo, deve anzitutto afferrare l'effettivo pensiero di quel filosofo secondo le componenti dinamiche di quel passato ch'era presente al classico nel suo tempo per poter stabilire una *continuità* ideale di aspirazione e di ricerca. Altrimenti è un «salto» nel vuoto, una mistificazione doppia: del passato ch'è ignorato in sé e interpretato con le categorie nuove, del presente ch'è coagulato nella terminologia vecchia in un connubio di confusione semantica e intenzionale a tutti i piani e livelli della coscienza non solo della speculazione anzitutto, ma anche della scienza o della morale... Rahner infatti dichiara che la sua ricerca condivide l'esigenza reale della filosofia contemporanea, che guarda anzitutto con Tommaso alla cosa stessa (*auf die Sache selbst*) e poi alla sua formulazione che ha («dice» di aver) trovato in Tommaso: «Però insieme un confronto *esplicito* approfondito della filosofia moderna da Kant fino ad Heidegger con Tommaso l'ambito limitato del lavoro lo proibiva». (22) Era invece proprio questo l'unico metodo che poteva togliere l'equivoco della corri-

21) GW¹ XIII, GW² 13 s.

22) GW¹ XIII, GW² 14.

spondenza diretta e lineare –acritica e tuttavia sistematica– che Rahner ha preteso di ammannire, lusingando e lusingandosi di aver offerto ai moderni la possibilità di rilevare i «punti di contatto» (*Berührungspunkte*) del tomismo con la filosofia moderna, e di aver messo in guardia i seguaci della Scolastica –i quali forse si trovano in pericolo di urtare in molte formule del libro d’ispirazione kantiana– che l’interesse (lo scopo) del libro non è una metafisica della conoscenza (*Erkenntnismetaphysik*) (23) e che pertanto in contrasto a Kant si tratta sempre di un ilemorfismo noetico al quale corrisponde un ilemorfismo *ontologico* nell’oggetto.

Quel che sorprende, e che perciò anzitutto si deve domandare al Rahner, *in limine operis*, non è perché mai egli abbia fatto il cominciamento da un punto periferico derivato, com’è la *conversio ad phantasmata*, della cosiddetta *Erkenntnismetaphysik* tomistica, ma perché anzitutto l’abbia fatto *ex abrupto*, saltando tutti i passi preliminari –che sono collocati nel corso dell’opera in punti e momenti marginali e spesso solo nelle note– e poi, e soprattutto, perché abbia operato una corrispondenza diretta tra la *conversio* tomistica ovvero dipendenza del conoscere umano dalla sensibilità e dal mondo sensibile nel suo *primo* costituirsi oggettivo con il complesso kantiano di *Stoff und Form* e quello heideggeriano di *Bei-(In-)der-Welt-sein*. Non si tratta soltanto di contestare a Rahner l’infrazione al detto evangelico che «non è permesso mettere il vino nuovo in otri vecchi» (Matt. 9, 17), ma di aver intorbidato con il suo metodo di eclettismo sintetico *a priori* sia il vino vecchio sia il vino nuovo.

L’obiettivo del presente studio è anzitutto quello di stimolare alla lettura di GW e HW principalmente gli ammiratori del Rahner, che oggi sono legione; si tratta di scritti difficili, dalle combinazioni semantiche inattese e paradossali, zeppi di accostamenti i più sconcertanti e densi di allusioni al pensiero moderno che ne forma il continuo tessuto e sottofondo. Ma Rahner dopo la dichiarazione programmatica sopra riportata di

23) Cfr. GW¹ XIV, GW² 14. Il termine «metafisica della conoscenza» è certamente ispirato a N. Hartmann (cfr. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, ed. 3, Berlino 1941).

voler raggiungere in san Tommaso il «contenuto filosofico attuale», in nessuna delle due opere –per strano che questo possa sembrare– precisa e determina ciò, ossia il punto che distingue il pensiero moderno dal pensiero classico; salvo pochi e vaghi accenni, che riporteremo di volta in volta, nulla è detto sui profondi rapporti di fondazione e di struttura tra il *realismo* della metafisica aristotelica e quello della metafisica tomistica, ch'è tuttavia il punto cruciale; non si trova poi, in tanto turbinare (spec. in GW) di citazioni tomistiche, *nessuna citazione esplicita* dalle opere di Kant, Hegel, Max Scheler e soprattutto Heidegger..., (24) i quali sono effettivamente i padrini che tengono a battesimo le due opere, mentre san Tommaso finisce con l'essere l'ospite contestato. Non confesserà infatti lo stesso Rahner nel 1970 –come riporteremo nella conclusione– che Heidegger è stato e rimane l'«*unico suo Maestro*»? Ma allora a cosa si voleva, e si vuole tuttora, mirare (poiché Rahner ha licenziato di recente la seconda edizione delle due opere) con un simile metodo fumogeno e fatto apposta per disperdere la concentrazione interiore? Rahner, malgrado si dichiari un «teologo dilettante» e quasi digiuno di studi storici (come ancora riporteremo nella conclusione), conosce bene che l'operazione di fare la sintesi di pensiero cristiano e filosofia moderna agitò molta parte della teologia tedesca dell'Ottocento (spec. Hermes, Günther, Frohschammer...), incontrando la ferma opposizione del supremo Magistero (Gregorio XVI e Pio IX) (25) e le sanzioni canoniche del Concilio Vaticano I: ma nelle due opere, e

24) Lo nota anche un critico per quanto riguarda Hegel: «*K. Rahner ist dieser Dialektik des sich urteilenden Selbsts, wonach Inhalt und gegenständliche Welt das Tun eben dieser Selbsts selbst sind, in besonderem Ausmass verhaftet, ohne dass er dieser Abhängigkeit von Hegel Ausdruck gäbe*» (B. LAKEBRINK, *Die europäische Idee der Freiheit*, I. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung, Leida 1968, p. 345 nota). Per quanto riguarda Heidegger, sembra che Rahner si sia fermato alla tematica del ciclo di *Sein und Zeit*, 1927 (*Was ist Metaphysik?*, *Vom Wesen des Grundes*, 1929, *Vom Wesen der Wahrheit* pubblicato nel 1943 ma recitato come conferenza pubblica nel 1930).

25) Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 23, Barcinone 1963, spec. 2730 ss., 2738 ss., 2751 ss., 2775 ss., 2811 ss., 2828 ss., 2841 ss., 2850 ss., 2875 ss., 2901 ss., 3001 ss.

spec. in HW ch'è più direttamente interessata al problema dei rapporti fra ragione e fede, invano si cerca il minimo cenno al riguardo. In fin dei conti le due opere GW e HW non fanno alcun «dialogo» fratomismo e pensiero moderno ma un continuo estenuante monologo; passando con armi e bagagli al pensiero moderno: l'analisi di struttura di *S. Th.* I, 84, 7 con cui inizia GW enunzia subito e nel modo più esplicito la tesi immanentistica, come ora abbiamo esposto.

Ma c'è un altro motivo che ci muove a raccomandare soprattutto ai rahneriani della diaspora –i tedeschi le leggono certamente nel testo originale– la lettura accurata di GW e HW: quello cioè di misurare e precisare i rapporti di siffatta posizione con la produzione teologica a getto continuo di Rahner in ogni campo, che sta per soppiantare sempre più nel pubblico teologico ogni continuità spirituale con le fonti patristiche, medievali, umanistiche e perfino moderne (si pensi per il pensiero cattolico tedesco a Plassmann, Kleutgen, Scheeben, Baeumker, Grabmann, v. Hertling...). Si tratta che Rahner ha fatto fin dall'inizio una «scelta» precisa e irrevocabile (finora almeno non solo non mai revocata ma nemmeno discussa) della *Einstellung* moderna della coscienza che lo rende noncurante delle critiche, (26) da qualsiasi parte vengano: non a caso egli parla alle volte di «postulati», e in questo senso la sua posizione rimane certamente inattaccabile. Eppure – e questo dovrebbe sotto un certo aspetto, almeno per

26) Si è incaricato di fare qualche raro accenno a siffatte critiche il curatore (J.B. Metz) della ed. 2 di GW e HW, il quale più che discutere le obiezioni dal fondo dei principi che vengono opposti, si limita a ripetere la tesi stessa del Rahner: cfr. p. es. GW² 73 nota 2 per il cenno alla critica del tomista B. Lakebrink alla *ontologische Frage*; GW² 88 s. nota 15 per la discussione della critica del gesuita C. Nink e ancora per la critica di B. Lakebrink –il testo ha sempre Lakebrink!– alla tesi fondamentale che il *Sein* si riduca al *Bei-sich-sein*. Di B. Lakebrink è citato solo l'*opus primum: Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektik*, ed. 1, Colonia 1955; c'è una seconda edizione ampliata, Ratingen 1968: cfr. pp. 203 e 463, ove per il *Bei-sich-sein* di Rahner si rimanda ad Hegel. Il Lakebrink ha fatto una critica sistematica dell'antropologia trascendentale di Rahner nel vol. *Klassische Metaphysik*, cit., di cui non ho trovato cenno in HW². Lo stesso autore ha ripreso la critica alla deformazione rahneriana del tomismo nel monumentale saggio *Die europäische Idee der Freiheit* cit., cfr. spec. pp. 132 s. nota, 168, 174 ss., 345, spec. 460 nota e *passim*.

quanto riguarda l'intenzione esplicita di GW e HW di fare il «ponte» ossia la sintesi fra la metafisica tomistica e l'immanenza moderna— si possono trovare indicati nella sintesi del Rahner (mi riferisco spec. a GW) pressoché tutti i principi e posizioni fondamentali caratteristici della gnoseologia e metafisica tomistica, come avremo qualche volta l'occasione di accennare. Ma tali principi e posizioni figurano *sempre* fuori posto, come decentrati e portati a guisa di conferma invece che di fondamento: è un metodo che sorprende e può anche irritare, ma può anche suggerire —e questa è la mia opinione— l'effettiva attualità del tomismo di fronte al pensiero moderno. Si tratta allora di trovare l'orientamento preciso, e per questo il falso passo di Rahner può diventare illuminante per non finire nei soliti accostamenti generici: c'è una propria problematica profonda già in Kant, Fichte e Schelling, ma soprattutto in Hegel e Heidegger che può rinnovare e chiarire in modo originale il vigore e la consistenza speculativa del tomismo. Nel pensiero moderno infatti si è venuto sempre più chiarendo che il momento costitutivo della verità appartiene alla fondazione del problema dell'essere, mentre il problema risolutivo dell'esistenza appartiene alla fondazione della libertà: così la metafisica non si chiude in sistema ma apre la prospettiva della storia. È su questa doppia istanza che pensiero moderno e tomismo si devono incontrare: l'incontro è pregiudicato in partenza sia dagli scolastici (e tomisti) che risolvono l'essere nell'attualità dell'essenza, sia dai moderni (e da Rahner) che interpretano l'essere (e la libertà) come l'attuarsi del trascendentale. (27) Gli uni e gli altri rimangono nelle cose vecchie.

Il testo di GW e HW è certamente fra i più ardui della produzione filosofica contemporanea: per lo stile spesso contorto e sfuggente, per l'accavallarsi di espressioni della più varia derivazione, per la simultaneità dei piani di considerazione (logi-

27) Sul rapporto di convergenza-divergenza che hanno, in questa problematica, il tomismo e il pensiero moderno spec. nella direzione di Hegel-Heidegger, ci permettiamo di rimandare ai nostri voll.: *Participation et causalité*, Parigi-Lovanio 1960; ed. it. *Partecipazione e causalità*, Torino 1961; *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1970.

co, ontico, ontologico, metafisico) e per il continuo passaggio dall'uno all'altro, per il procedere estemporaneo delle citazioni tomistiche..., come diremo. Dubito fortemente che GW e HW abbiano avuto in Italia studiosi abbastanza ostinati da poter resistere a tutti questi urti per scendere nella sostanza del problema. (28)

28) C'è una trad. it. di HW² (Borla, Torino 1967, a cura di A. Belardinelli S. J. con presentazione del rahneriano A. Marranzini S. J.), la quale però senza la conoscenza di GW è uno scrigno senza la chiave. Ma la stessa qualità della traduzione lascia spesso perplessi e alle volte sui termini più caratteristici. Diamo alcuni esempi: 1. HW² 15: *Feindschaft*: tr. it. 25: «rottura» invece di «inimicizia, ostilità» e simili. – 2. HW² 23 nota 8: «...*die Analytik dieses Hörenkönnens*»; tr. it. 36 nota 8: «... l'analisi della capacità di ascolto» (e *passim*: p. es. pp. 61, 129, 181...), invece di «Analitica» che è termine tecnico di origine kantiana per indicare la deduzione trascendentale dei concetti e dei principi (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Elementarlehre, II Teil, 1. Abteilung: Die transzendente Analytik, 1. Buch: Analytik der Begriffe; 2. Buch: Die Analytik der Grundsätze – che è il tema di GW e HW). Heidegger usa ambedue i termini: *Fundamentalanalyse* e *Daseinsanalytik* (cfr. *Sein und Zeit*, I, ed. 5, Halle a.S. 1941, pp. 41 ss. – 3. HW² 43: «...*unsere Aufgabe*»; tr. it. 54: «la nostra tematica», invece di «il nostro compito». – 4. HW² 73: «... *in seiner urteilenden Erkenntnis*»; tr. it. 85: «nel pensare e giudicare», invece di «nella conoscenza giudicante», poiché per Rahner (come per Kant) pensare è essenzialmente giudicare. – 5. HW² 71 e 75: «*Der Mensch ist Geist*»; tr. it. 83 e 87: «L'uomo è spirituale», invece di «L'uomo è spirito», com'è tradotto nel titolo del c. 5 (p. 83). *Geist*, a partire dal romanticismo e dall'idealismo (spec. Hegel e Dilthey) ha un significato tecnico e preciso come la totalità delle attività della coscienza. – 6. HW² 77 nota 2 (e *passim* per tutta l'opera): *Vorgriff*; la tr. it. 89: «percezione previa» non sembra esatta per questo termine ch'è fondamentale nell'apriorismo rahneriano. *Vor-griff*, *Griff* (GW¹ 128) da *greifen* (afferrare), è l'afferramento anticipante, il «pre-pensare», o «pre-comprendere», come (principio) trascendentale fondante. – 7. HW² 109 s.: il termine *Wille* che qui e nelle pagine segg. ricorre di continuo e costituisce il punto di volta nella risoluzione dinamica dell'immanentismo di Rahner, è tradotto (pp. 121 ss.) con «volizione», che indica l'atto, invece che con «volontà» ch'è principio operante e facoltà. – 8. HW² 109: «*Im Grunde des Daseins*»; tr. it. 121: «nell'intimo dell'esistenza», invece di «nel fondamento dell'esistenza» (tutta la frase nella trad. it. risulta fiacca). Più sotto poi *Grund* (HW² 161) è tradotto con «principio» (tr. it. p. 171). – 9. HW² 120: «*Es wäre also grundsätzlich unbegreiflich*»; tr. it. 132: «sarebbe quindi fundamentalmente intelligibile», invece di «sarebbe inintelligibile [o più esattamente]...

Non trovo di meglio, per caratterizzare la sostanza teoretica che pervade e sostiene il discorso kantiano delle due opere rahneriane, che rifarmi alla prima presentazione sistematica che Hegel fa del problema kantiano circa la possibilità dei giudizi sintetici a priori: «Questo problema altro non significa se non l'idea che nel giudizio sintetico soggetto e predicato, quello (come) il particolare, questo (come) l'universale, quello nella forma dell'essere, questo nella forma del pensiero – questa eterogeneità insieme *a priori*, – è (29) assolutamente identico. La possibilità di questo porre è soltanto la ragione (*Vernunft*) la quale non è altro che questa identità di siffatta eterogeneità. Si guarda quest'idea –precisa Hegel contro la scolastica dei kantiani puri– mediante la superficialità (*Flachheit*) della deduzione delle categorie e in rapporto a spazio e tempo, non là dove essa dev'essere, nella discussione trascendentale di queste forme, ma anche nel seguito, dove l'unità originaria dell'appercezione prima si presenta e anche è conosciuta come principio della sintesi figurativa, e spazio e tempo sono compresi come unità sintetiche, e *l'immaginazione produttiva, la spontaneità e attività sintetica assoluta è compresa come principio della sensibilità, la quale prima era stata caratterizzata soltanto come recettività*». (30) In altre parole: ciò (il senso) che prima sembrava passivo rispetto al mondo e dipendente perciò dall'esperienza, in realtà si rivela interno all'intelletto ch'è l'unico principio produttivo dell'esperienza stessa. È questa esattamente la tesi di Rahner in GW, la quale potrebbe essere espressa, nella terminologia classica, con la formula capovolta: «*Potentiae specificantur (per.*

...incomprensibile». Infatti un periodo seguente dice: «*Begreiflich ist also nur entweder das absolute Sein Gottes selbst*», ecc. – 10. HW² 170 nota 6: «*Dass in dieser Weggegebenheit des sinnlich Erkennenden an das andere der materia das Fremde andere als andere erkannt werden kann*»; la tr. it. 180 è ancora assai libera e diluisce il senso: «Che in questo darsi del soggetto, che mediante i sensi percepisce l'oggetto materiale, l'altro estraneo può essere conosciuto in quanto tale». Alla lettera invece si dovrebbe tradurre: «Che in questo [processo di] effondersi del conoscente sensibile nell'altro della materia, l'estraneo altro possa essere conosciuto come altro», ecc.

29) *Ist* nel testo: in italiano sta meglio «sono».

30) HEGEL, *Glauben und Wissen* cit., pp. 237 s. (corsivo mio).

actus) a subiecto», è la priorità fondante del pensiero sull'essere. Ad essa si contrappone *secundum totam latitudinem entis* la complessa e dialettica formula tomistica: «*Potentiae specificantur per actus, actus autem per obiecta*» –una tesi capitale per il realismo che Rahner sembra ignorare–; di qui la priorità fondante dell'essere sul pensiero (principio di Parmenide).

Ecco un testo paradigmatico: «*Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentialium, obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentialium, obiecta sunt ut fines... Relinquitur ergo quod secundum distinctionem obiectorum attenditur distinctio potentialium animae*». (31) In questa dottrina capitale l'Angelico nel *Sed contra* (32) si richiama ad Aristotele: *pro,terai ga,r eivsi tw/n duna,mewn ai` evne,rgeiai kai. ai` pra,xeij kata. to.n lo,gon.* Rahner invece, mentre direttamente si richiama alla dottrina dell'emanazione di *S. Th. I, 77, 7*, passa a fare le sue deduzioni immanentistiche trascurando completamente gli aa. 1-6 che ne sono il fondamento e la preparazione. E così farà sempre a ogni tappa di GW e HW fino alla conclusione finale che dovrebbe garantire il lasciapassare allo storicismo moderno all'interno della teologia cattolica.

Chi avrà la fermezza di penetrare il vigore e valore di quest'antitesi potrà rendersi conto dell'abisso scavato dall'apriorismo di Rahner al concetto di verità e del vuoto di oscillazione radicale in cui egli ha buttato l'esercizio della libertà.

2. LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE DELL'UNITÀ DELLA CONOSCENZA UMANA.

Già in sede di prima lettura del testo tomistico della *conversio* Rahner pone *in obliquo* la tesi fondamentale (*Grundsatz*) della metafisica tomistica, che già i rilievi metodologici indicavano implicitamente: «La questione della *conversio ad phantasmata* è

31) *Q. De anima*, a. 13. Il testo parallelo è *S. Th. I, 77, 3*.

32) *De anima*, II, 4, 415 a 18-20.

la questione della possibilità della metafisica sul fondamento di un'intuizione che accade nell'orizzonte di spazio e tempo». (33) Rahner nega, in polemica con la posizione di A. Hufnagel, (34) un concetto di intuizione che corrisponda allo slancio interiore della metafisica tomistica; poiché limitare l'intuizione, come si usa fare, alla conoscenza naturale dei primi principi e delle essenze, ossia alla conoscenza non discorsiva di concetti e principi, è un confinarla nel campo dell'astrazione.

Un siffatto slancio, precisa Rahner, deve procedere da questo: che la conoscenza secondo san Tommaso –ed è la tesi espressa *in recto*– porta essenzialmente sull'esistenza reale così che il «tipo originario del conoscere» –ecco la formula reale– è «l'identità reale di conoscere ed essere conosciuto, identità dell'essere-con-sé, identità dell'essere e del conoscente in atto, identità del conosciuto e del conoscente...», tutte formule che Rahner espone come equivalenti e amplifica con dovizia inesauribile. Si tratta allora che il punto di partenza è l'uomo stesso, il soggetto nella sua soggettività, come esige l'identità proclamata di «essere (*Sein*) = essere con sé (*Beisichsein*)» mediante (dentro) la quale si compie l'unità originaria (*ursprüngliche Einheit*) di essere e conoscere, di essere ed essere conosciuto. (35) Qui le formule si succedono a getto continuo, ma ciò che è drammatico e insieme

33) «Die Frage der conversio ad phantasma ist so die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik auf Grund einer Anschauung, die im Horizont von Zeit und Raum geschieht» (GW¹ 13, GW² 42).

34) A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster 1932.

35) «Der Urtyp des Erkennens die reale Identität von Erkennen und erkanntem Sein ist: Erkennen ist Beisichsein des Seins» (GW¹ 11 nota 13, GW² 39 ss. nota 8). Qui la nota è stata allungata dal Metz, che risponde a un successivo intervento di A. Hufnagel (*Der Intuitionsbegriff der Thomas von Aquin*, 1953), concedendo che l'uomo come spirito gode di una intuizione, ma che si tratta di quella della sensibilità come di una facoltà di un... *Geist in Welt*, e non sul fondamento della *imaginatio* che offra un sufficiente *intuitus intellectivus* (GW² 41 nota 8). Ma questa risposta è una patente *petitio principii*, ossia presuppone già la validità esclusiva della tesi del Rahner che identifica l'essenza del conoscere con l'identità ora indicata e la intera dinamica del processo conoscitivo con la *conversio* intesa –si badi bene– secondo lo schema od orizzonte formale di spazio-tempo come vuole il fenomenismo da Kant ad Heidegger.

illuminante nella posizione di Rahner è la dichiarazione programmatica che «...noi non sappiamo cos'è l'essere dell'essente». (36) C'è qui una doppia oscurità inestricabile, non nella questione in sé ma nel modo com'essa è posta dal Rahner: poiché «essente» si dice da «essere», l'oscurità dell'essere getta nell'oscurità e per giunta insuperabile anche l'*essente*. Di qui non ha più senso porre come punto di partenza (*Ausgangspunkt*) della metafisica la questione dell'essere dell'essente; sarebbe un pretendere di chiarire *obscurum per obscurius*. Aristotele, Proclo, san Tommaso... non partono dall'essere ma dall'*ens come tale* (o;n h-| o;n), non come ciò ch'è oscuro, indeterminato, vuoto (il *Sein* di Kant, Hegel, Heidegger e Rahner), bensì come il primo plesso intelligibile (*id quod est, quod habet esse*) e portatore perciò di ogni intelligibilità.

Rahner quindi ha fatto la sua opzione a favore del principio moderno di immanenza: l'essere si esaurisce nell'oggettività che si fonda a partire dalle funzioni della soggettività. Di qui la formula heideggeriana che «...una metafisica umana è quindi necessariamente anche sempre contemporaneamente un'analitica dell'uomo», così che nell'essenza di ogni questionare metafisico risulta necessariamente la contemporaneità costante e l'implicazione scambievolmente dell'ontologia generale e dell'antropologia esistenziale. (37) Anzi nell'analitica dell'uomo è inclusa l'intera metafisica nel senso più intenso e formale: «La questione sull'essere e sull'uomo stesso interrogante forma un'unità originaria e sempre intera». (38) Così Rahner si è avvicinato alla tesi centrale la quale consta di due momenti, uno soggettivo e uno oggettivo, che si richiamano l'un l'altro.

36) «*Aber was Sein des Seienden sei, das wissen wir nicht*» (HW¹ 50, HW² 54). E già prima: «*Das Seiende ist jenes Etwas, das uns gleichgültig, dunkel und sinnleer aus jedem Seienden heraus anblickt*» (HW¹ 45, HW² 50).

37) Cfr. HW¹ 48 s. E in una formula più diretta: «Questo porre in questione della questione metafisica si mostra come un sapere dell'uomo di se stesso» (GW¹ 35).

38) «*Die Frage nach dem Sein und nach dem fragenden Menschen selbst bildet eine ursprüngliche und ständig ganze Einheit*» (è un'aggiunta di HW² 53. Il corsivo è nel testo). L'espressione «unità originaria e permanente» richiama «l'essere nel tutto» il quale a sua volta, a quanto sembra, è solidale con l'apriori del *Vorgriff* di cui diremo.

La tesi anzitutto dell'*unità della conoscenza umana* è insieme il prologo e il contenuto proprio della dottrina della *conversio* secondo Rahner. La *conversio* poi ha il suo *locus operandi* nella *imaginatio* come facoltà delle rappresentazioni le cui funzioni sembrano molto vicine alla *Einbildungskraft* di Kant e Fichte. Infine il processo della *conversio* si identifica con la *abstractio* o presa di coscienza dell'universale, e a sua volta l'*abstractio*, la quale per Rahner si attua come affermazione (e negazione) dell'essere nell'atto del giudizio, si identifica con la *reditio*. L'unità di cui si parla è quindi da intendere essenzialmente come processo di unificazione dinamica che si attua di volta in volta a tutti i livelli della coscienza, come già si è accennato: soprattutto unità di sensibilità e intelligenza, unità di intelligenza e volontà e infine unità di volontà e amore. In particolare, già in apertura di discussione, Rahner cerca di provare l'identità fondamentale di sensibilità e intelligenza con un argomento che san Tommaso prende da Aristotele sui rapporti fra l'ordine logico e quello metafisico. È infatti una *doctrina recepta* nell'aristotelismo che il genere è una formalità indeterminata e suscettibile di determinazioni opposte quali si osservano in ordine ascendente nel cosiddetto albero di Porfirio –così nel genere animale si hanno le determinazioni opposte di razionale che costituisce l'uomo e di animale che abbraccia l'ambito dell'intera vita sensitiva infraumana. Ma genere e differenza, distinti nell'ordine logico, fanno un'unità nell'ordine reale della specie ch'è p. es. l'uomo come sintesi in atto di animalità e razionalità. In questa sintesi l'animalità dell'uomo in concreto richiama la razionalità, e la razionalità umana include in realtà l'animalità: «Il *genus*», scrive Rahner, «contiene già in sé la *differentia* come l'[elemento] indeterminato, ma necessariamente per poter essere il [principio] determinante nella sua possibilità la sua determinazione». (39) E dà per conferma l'affermazione di san Tommaso che «...la stessa anima sensibile nell'uomo è razionale, mentre nei bruti è irrazionale». (40) La dottrina è ovvia

39) GW¹ 40, GW² 80.

40) Il testo tomista completo dà anche l'opportuno contesto dottrinale, trascurato, come il solito, da Rahner: «*Sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale: sed ipsum animal rationale est homo,*

e solida, ma non si vede come possa servire per convalidare la tesi immanentistica del Rahner: infatti, poiché san Tommaso ha difeso con estrema energia l'unità della forma sostanziale contro l'indirizzo pluralista dominante nel sec. XIII, per garantire l'unità dell'essere dell'ente e quindi l'unità della sostanza reale, anche nell'uomo c'è soltanto una forma sostanziale ch'è l'anima spirituale. In quanto l'anima è forma sostanziale del corpo, include in sé *eminenter* ma realmente l'attualità delle forme inferiori sensitive, vegetative, corporee... Perciò si può dire che nell'uomo non solo l'anima sensibile ma anche l'anima vegetativa è razionale, perché sono la stessa unica anima spirituale. Non così per le potenze dell'anima, le quali hanno la loro qualifica e collocazione (Rahner direbbe *Ort*) secondo la natura dei propri oggetti: quindi mentre le potenze strettamente spirituali come l'intelligenza e la volontà hanno per soggetto proprio l'anima stessa, le potenze sensitive e vegetative che operano mediante gli organi del corpo hanno per soggetto proprio il composto di anima e corpo. Prima di passare al secondo momento di quella che qui Rahner chiama la «deduzione trascendentale» dell'unità del conoscere (del senso e dell'intelletto) nell'uomo, che fonda poi la deduzione dell'unità del conoscere e dell'essere, soffermiamoci un momento sull'accennato rapporto fra l'ordine logico e l'ordine metafisico ossia fra le parti logiche della definizione ed i principi reali contenenti l'essenza. Cerchiamo di procedere con ordine.

Il punto di partenza è strettamente aristotelico, cioè il rifiuto della partecipazione nel senso platonico di separazione reale delle formalità, che ha portato appunto alla teoria della molteplicità delle forme sostanziali. In questo senso se nell'ordine logico genere e differenza vanno distinti, nell'ordine reale il genere e la specie si identificano come formanti la medesima essenza: «*Ea de quibus genus praedicatur secundum participationem, non possunt definiri per illud genus, nisi sit de essentia illius definiti.*»

animal vero irrationale est animal brutum; ita anima sensibilis, in quantum huiusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis» (Q. De anima, a. 11 ad 19).

Sicut ferrum ignitum, de quo ignis per participationem praedicatur, non definitur per ignem, sicut per genus; quia ferrum non est per essentiam suam ignis, sed participat aliquid eius. Genus autem non praedicatur de speciebus per participationem, sed per essentiam. Homo enim est animal essentialiter, non solum aliquid animalis participans. Homo enim est quod verum est animal». Ed è anche una regola logica: «Item subiecta praedicantur de propriis passionibus, sicut nasus de simo; et tamen essentia nasi non est essentia simi. Species enim non se habent ad genus sicut propria generis passio; sed sicut id quod est per essentiam idem generi». (41)

Il punto di partenza della posizione tomistica su questa delicata questione, bisogna ricordarlo, resta al tutto prettamente aristotelico, tanto nell'aspetto fisico della cosiddetta «immanenza» della formalità specifica e generica nell'inferiore quanto nella *identificazione* in concreto degli aspetti formali e trascendentali. Le parti quindi della definizione non stanno a indicare delle essenze, dalla cui unione consti il reale definito, ma il genere e tutte le differenze intermedie, p. es. dalla corporeità fino alla razionalità che è l'ultima, esprimono in concreto l'unica sostanza determinata dall'ultima differenza: «Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. Patet etiam ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma substantialis; sicut leonis una est forma per quam est substantia et corpus, et animatum corpus et animal, et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendi, nec ex eis unum constitueretur». (42)

Ora qui bisogna procedere con estrema cautela poiché si tratta del punto più delicato della speculazione tomistica come soluzione di convergenza, ch'è insieme superamento in una posizione superante (*aufhebend*) della trascendenza platonica e della immanenza aristotelica della forma. Aristotele, si sa, ha respinto *tout court* la partecipazione platonica. (43) San Tomma-

41) *In VII Metaph.* lect. 3, n. 1328.

42) *In VII Metaph.* lect. 12, n. 1564.

43) *Metaph.* I, 9, 991 a 20.

so tiene ferma l'immanenza della forma aristotelica e quindi la sua unità sostanziale ma insieme ripensa il significato metafisico della partecipazione nello stesso ambito predicamentale.

L'intermediario anzitutto semantico-logico e poi anche metafisico su questo punto è stato il neoplatonico Porfirio nella *Isagoge* che i latini hanno assorbito specialmente mediante il doppio commento di Boezio. Ora è interessante notare che Porfirio, cercando di coordinare i predicabili fra di loro si serve sistematicamente del termine «partecipazione» che nel greco è detta ora *metoch*, ora *me,θexij* ora *metousi,a* e che Boezio traduce sempre con *participatio*. Secondo Porfirio, per la partecipazione i molti partecipanti vengono a formare come una unità; ma la partecipazione non avviene sempre allo stesso modo: quella al genere e alla specie avviene sempre in modo uguale; non così per quanto riguarda gli accidenti, soprattutto per quelli separabili. (44)

La conseguenza di queste riflessioni può essere articolata nell'ordine seguente: 1) C'è, e ci deve essere, una corrispondenza fra l'ordine logico formale e quello metafisico reale. 2) Tale corrispondenza non è in senso diretto di identità fra parte logica e parte reale ma proporzionale, ossia che alle parti logiche della definizione «corrispondono» parti reali nella sostanza. (45) 3) Così mentre le parti logiche (genere e differenza) possono identificarsi nel tutto (composto) della definizione, le parti reali (anima e corpo, sensitività e razionalità...) si unificano nel soggetto esistente tanto nell'essere come nell'agire, (46) mantenendo però la loro distinzione reale e per l'anima come per la razionalità la propria emergenza sul corpo per l'essere (immortalità) e sul senso per l'agire (conoscenza intellettuale e libertà) – ch'è ciò che Rahner precisamente contesta nella sua interpretazione, la quale può essere perciò indicata come «oblio

44) *In VII Metaph.* lect. 9, n. 1473. Cfr. *Metaph.* VII, 9, 1034 b 20-23.

45) *In VII Metaph.* lect. 2, n. 1697.

46) Boeth., *In Isag. Porfirii*, ed. 2, ML 64, c. 86 A. - Porfirio si è probabilmente ispirato all'Aristotele platonizzante dei *Topici* (IV, 1-2, 121 a 11 - 122 b 24). Per tutta questa tematica e problematica mi permetto rimandare al mio *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. 3, Torino 1963, pp. 99 ss., 145 ss.

della partecipazione» tomistica.

Si può allora concludere che per san Tommaso (e già per Aristotele), (47) l'unità dell'essere non impedisce anzi esige e fonda la distinzione e composizione di principi costitutivi sia nell'ordine predicamentale (dei generi e delle specie) sia in quello trascendentale dell'ente in sé. (48) Ora si badi bene a due importantissime conclusioni. Anzitutto la partecipazione predicamentale univoca, quella della specie al genere e degli individui alla specie, è autentica partecipazione sul piano reale specialmente nella serie delle specie di un genere, poiché esse si distinguono secondo gradi di perfezione all'interno del genere; ma anche all'interno della stessa specie la perfezione propria della specie stessa si distribuisce e realizza in modi e forme diverse nei diversi individui –si pensi alla molteplicità e diversità inesauribile delle attitudini negli individui umani che formano il campo entusiasmante e terrifico a un tempo della genetica moderna. Poi, ed infine –poiché non possiamo qui esporre in forma analitica la intera «dinamica» (per dirla con Rahner) della nozione tomistica di partecipazione– fra le due partecipazioni, predicamentale e trascendentale, c'è uno stretto legame strutturale il quale emerge dall'interno stesso della loro differenza, come ha occasione di chiarire lo stesso san Tommaso: *«Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum competit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum»*. (49) Altrove san Tommaso giunge perfino ad asserire

47) Platone, com'è noto, lasciò il problema insoluto, e probabilmente nella sua posizione il problema non poteva ammettere soluzione.

48) Negli enti propriamente materiali è la distinzione-composizione reale di materia e forma, negli enti finiti, materiali e spirituali, la doppia distinzione-composizione reale di sostanza ed accidenti nell'ordine predicamentale, di essenza ed *esse* nell'ordine trascendentale.

49) Cfr. anche: *C. Gent.* I, 44; II, 9, 50 *Item*; *De pot.* II, 1 ad 14; *S. Th.* I, 5, 3 ad 1; 39, 4 ad 3: *«Forma significata per hoc nomen homo, id est humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis»*. Ancora: *De pot.* VII, 7 ad 3, ad 4;

una *continuità nozionale* fra la partecipazione katV evxoch,n cioè analoga e quella che è stata detta predicamentale, e che sarebbe meglio dire *individuale*: il testo è di prima importanza per tutta la teoria tomista della partecipazione, poiché mostra l'intima connessione dell'aspetto *statico* o *formale* con quello dinamico o causale: «*Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa suiipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato... Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse*». (50)

Alla luce di questi rilievi tomistici riscontriamo ora la deduzione del Rahner sull'unità del conoscere (umano) e sul suo significato. Egli scrive: «Così il genus non si lascia apprendere come ciò ch'è immediatamente possibile (*als unmittelbar Mögliches*) senza comprendere insieme la sua *differentia*. E viceversa vale altrettanto per la *differentia*». Ora san Tommaso sembra dire ben altrimenti: «*Cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia praedicari non poterit nec species sine genere, nec genus sine speciebus... Similiter etiam nec genus per se sumptum potest praedicari de differentia praedicatione per se. Non enim genus ponitur in definitione differentiae, quia differentia non participat genus, ut dicitur in quarto Topicorum. Nec etiam differentia ponitur in definitione generis: ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia. Praedicatur tamen de eo quod "habet differentiam", idest de specie, quae habet differentiam in actu. Et ideo dicit, quod de propriis differentiis generis non praedicatur species, nec genus sine speciebus, quia scilicet genus praedicatur de differentiis secundum quod sunt in speciebus*». Diverso invece è il rapporto che la *differentia* ha con i trascendentali (*ens et unum...*) «...quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constitu-

In I De coelo et mundo, 19: «Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad sua speciem» (P. XIX, 52 a).

50) *S. Th. I, 45, 5 ad 1.*

ere unam aliquam speciem entis». (51) La ragione formale perché la predicazione di genere e differenza non è scambievole, è perché mentre «...genus, licet non sit materia, quia non praedicaretur de specie, cum materia sit pars, tamen ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re; sicut ratio differentiae ab eo quod est formale. Non enim anima rationalis est differentia hominis, cum de homine non praedicetur; sed habens animam rationalem, quod significat hoc nomen rationale. Et similiter natura sensitiva non est genus hominis, sed pars. Habens etiam naturam sensitivam, quod nomine animalis significatur, est hominis genus». (52)

L'importanza di queste riflessioni consiste nel mostrare che il rapporto di genere e differenza, lungi dal rivelare l'unità dell'essere ch'è proprio della specie, costituisce il momento della *Diremtion* e rimanda –come si diceva poco fa– alla composizione reale (p. es. di materia e forma) come fondamento: «*Sicut in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut act-*

51) *In III Metaph.* lect. 8, n. 433. Il testo aristotelico dei *Topici*, a cui san Tommaso rimanda, pone espressamente il problema della relazione fra la *differenza* (diaw|ora,) e il *genere* (ge,noj) e risponde in modo negativo, perché tutto ciò che partecipa del genere è specie (ei;doj) oppure individuo singolare (kaqVe;kaston): quindi «la differenza non partecipa del genere» (*Topic.* IV, 2, 122 b 20-23).

La medesima dottrina è approfondita più avanti nello stesso contesto tomistico dei trascendentali mediante il ricorso esplicito alla nozione di partecipazione: «*Ex alia parte videtur, quod unum et ens non sint genera, et per consequens nec principia, si genera sunt principia. Nulla enim differentia participat actu genus; quia differentia sumitur a forma, genus autem a materia. Sicut rationale a natura intellettiva, animal a natura sensitiva. Forma autem non includitur in essentia materiae actu, sed materia est in potentia ad ipsam. Et similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus habet differentiam potestate. Et propter hoc differentia non participat genus; quia cum dico rationale, significo aliquid habens rationem. Nec est de intellectu rationalis quod sit animal. Illud autem participatur, quod est de intellectu participantis. Et propter hoc dicitur, quod differentia non participat genus. Nulla autem posset differentia sumi, de cuius intellectu non esset unum et ens. Unde unum et ens non possunt habere aliquas differentias» (*In IX Metaph.* lect. 1, n. 2169).*

52) *In V Metaph.* lect. 7, n. 862.

us et forma, ita etiam in aliis definitionibus. Non enim est intelligendum, quod differentia sit forma, aut genus sit materia, cum genus et differentiae praedicentur de specie, materia autem et forma non praedicentur de composito: sed hoc dicitur, quia genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale. Sicut genus hominis est animal, quia significat aliquid habens naturam sensitivam; quae quidem materialiter se habet ad naturam intellectivam, a qua sumitur rationale, quae est differentia hominis. Rationale vero significat aliquid habens naturam intellectivam. Et inde est quod genus habet differentias potestate, et quod genus et differentia proportionantur materiae et formae, ut Porphyrius dicit. Et propter hoc etiam hic dicitur “quod actus”, idest differentia, praedicatur “de materia”, idest de genere; et similiter est in aliis generibus». (53) Si tratta quindi di una concezione classica e stabilita, che lega con i principi profondi della concezione tomistica sui rapporti fra il pensiero e la realtà.

Di qui si può subito giudicare l'infondatezza della conclusione gnoseologica del Rahner sull'unità della conoscenza umana. Traduco: «Con questo [cioè con quel tipo di rapporto fra genere e differenza] che ciò ch'è unito nell'unità della conoscenza umana, può essere di volta in volta compreso solo nel tutto di questa conoscenza. L'essere con il qui e l'ora (*beim Hier und Jetzt*) delle cose singole del mondo mediante la sensibilità è di tal natura ch'esso è come tale nella sua concreta possibilità sempre già essere con l'essere nel Tutto mediante l'intelletto e viceversa. Ma da questo risulta che né la sensibilità né il pensiero come tale può essere di volta in volta colpito per sé concretamente; dove essi sono trovati, sono sempre già una cosa sola. Questo non nel senso che l'uno possa essere ridotto all'altro, che l'uno possa essere derivato dall'altro, ma nel senso che ognuno è esso stesso e diverso dall'altro soltanto nella sua unità con l'altro». (54)

53) *In VIII Metaph.* lect. 2, n. 1697. Circa la derivazione del genere dalla materia e della differenza dalla forma per la definizione delle essenze corporee, cfr. anche più sotto: nn. 1700-1701; lect. 3, n. 1721 e *In X Metaph.* lect. 11, n. 2131.

54) GW¹ 40, GW² 80. –Rahner rimanda in nota al commento tomistico della *Metafisica* (VII, 9, 1462 ss.) dove l'Angelico riprende la dottrina del rappor-

L'errore di fondo dell'esegesi rahneriana è qui anzitutto: l'identificazione «sistemica» dell'essere con il conoscere che si annunzia qui –e sarà l'oggetto dell'intero GW– con la frase inaudita e del tutto inintelligibile nell'ambito del realismo, a cui certamente appartiene san Tommaso, che «l'essere (*Sein*) [presente] con il qui e l'ora delle cose singole del mondo mediante la sensibilità (*durch Sinnlichkeit*)...», (55) quindi l'essere concreto delle cose è dato dalla sensibilità, è la sensibilità in atto, l'essere è perciò la stessa coscienza sensibile in atto. Inoltre, tale coscienza sensibile –si badi bene, poiché è il secondo cardine o momento di questa determinazione dell'immanentismo rahneriano– ossia tale tipo o grado o forma che si voglia dire di essere-conoscere come concretezza di essere-nel-mondo, è operante e significativa (l'essere) soltanto nel tutto. E qui Rahner completa il periodo con un'espressione ora riportata di patente professione di panenteismo formale: «...che esso [l'essere] è come tale solo nella sua concreta possibilità sempre già essere con l'essere nel tutto (*Sein im Ganzen*) mediante l'intelletto e viceversa». Cioè mentre la sensibilità realizza l'essere nella sfera dell'immediatezza secondo l'apriorità di spazio e tempo (*Hier und Jetzt*), il pensiero non astrae specie e differenze (l'universale) ma realizza l'essere del tutto ossia afferra l'universale del concetto di tipo hegeliano (*Begriff*) come Tutto onnicomprensivo.

to genere-differenza ch'è stata ora discussa e presentata come diametralmente opposta, nei suoi fondamenti e nel suo significato, all'esegesi rahneriana.

55) Rahner, che nell'esposizione della sua teoria della sensibilità (GW¹ 48 ss., GW² 91 ss.) non può fare a meno di avvertire la discrepanza fra questa sua teoria e quella del *naiver Realismus* di san Tommaso (GW¹ 53, GW² 98), sembra (e qualche volta lo dice) essersi ispirato all'interpretazione idealista di G. Siewerth nella sua tesi: *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, I. Teil: Die sinnliche Erkenntnis, Monaco e Berlino 1933. Il Siewerth aveva in questo saggio già presentato la tesi della metafisica *als Erkenntnislehre* (pp. 17 ss.) e la deduzione trascendentale dell'unità del conoscere dalla dottrina tomistica della emanazione del senso dall'intelletto (pp. 44 ss., con il riassunto di p. 90). Nel saggio *Der Thomismus als Identitätssystem* (Francoforte s.M. 1939: contemporaneo di GW¹) il Siewerth propone espressamente l'interpretazione hegeliana del tomismo, che presenta fondamentali punti di incontro con Rahner.

Se qualche lettore avrà avuto la pazienza di seguirci in quest'analisi di struttura del rebus rahneriano, si sarà certamente non poco affaticato: ma è una fatica che costituisce un indispensabile allenamento per entrare nel centro della sua gnoseologia che ha nella strana concezione ora indicata la sua porta d'ingresso. Una concezione strana per chiunque trova nel realismo greco-cristiano e soprattutto nella forma teoreticamente rigorosa e quasi compiuta nei suoi capi fondamentali ch'essa ha avuto in san Tommaso. Non certamente strana per chiunque invece parte dal trascendentale di Kant e identifica l'essere con il conoscere e l'essere conosciuto, che è la tesi centrale della concezione rahneriana.

3. LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE DELL'IDENTITÀ DI ESSERE E CONOSCERE.

L'essere che Rahner intende e interpreta in senso orizzontale come immanenza nel senso di unità-identità di funzioni (di sensibilità e intelletto, di intelletto e volontà...) si attua per un soggetto come l'uomo –che si definisce appunto mediante la situazione di «essere-con(nel)-il-mondo» (*bei-der-Welt-sein*)– nella forma di *conversio ad phantasmata*, la quale si identifica con il processo di *abstractio*, e questa a sua volta è fondata (e identificata) con la *reditio subiecti in seipsum* (*animae in seipsam*). Quindi una drastica operazione di semplificazione che deve portare alla «unità» (*Einheit*) dei vari momenti di accrescimento interiore dello spirito, al piatto livellamento dell'orizzonte dell'immediatezza sensibile camuffata in fenomenologia trascendentale. Invece di passare a esporre in forma analitica questo processo di riduzione trascendentale, crediamo opportuno rimanere questa volta nell'esposizione propedeutica per esaminare la seconda tesi dell'immanentismo del Rahner: essa è in qualche modo la *facies interior* della prima: l'identità di essere e conoscere, di essere ed essere conosciuto, di essere ed essere-con-sé (*Bei-sich-sein*), di essere e processo di trasparenza (*Gelichtetheit*).

Rahner, che procede con metodo strettamente analitico, inizia il discorso in questa seconda tesi riassumendo con assoluta sicurezza il significato della prima: «Quando l'uomo diventa metafisico, in quanto è con il singolo essente qui e ora, egli è già da sempre con l'essere nel Tutto». Sappiamo già che tale «essere nel Tutto» è lo stesso orizzonte (heideggeriano) del mondo, e il

testo rahneriano la conferma: «Se pertanto si deve comprendere questo essere-nel-mondo, allora si tratta di spiegare ciò che include in sé ogni precedente afferrare dell'essere nel Tutto». (56) È la regola della deduzione trascendentale. Orbene, secondo Rahner questo trovarsi «con l'essere nel Tutto» implica che l'uomo affermi con necessità la «questionabilità» (*Fragbarkeit* = problematicità) dell'essere, ossia noi abbiamo raggiunto una determinazione fondamentale dell'essere: «Essere è poter essere conosciuto» (*Sein ist Erkenntseinkönnen*).

Una determinazione che può sembrare evidente, ovvia e innocua, ed è invece la formula esplicita dell'immanentismo moderno, per la ragione che essa determina l'essere a partire dal conoscere: «L'essere nel suo in-sé è essere conosciuto». (57) Pertanto si badi bene, ed è il punto capitale per Rahner e per noi: l'inizio e il fondamento della riflessione metafisica è dal (col, nel...) presentarsi dell'essere dell'ente in quanto il presentarsi dell'essere è per Rahner l'attuarsi del soggetto conoscente come interpretazione e scambievolmente appartenenza (fondazione) di sensibilità e intelletto. La sensibilità è qui intesa non più nel senso della presenza qualitativa immediata della realtà del mondo al soggetto, ma nel senso della *quantitas* di rappresentazione secondo la dinamica del plesso di spazio e tempo: è questa per Rahner la funzione della sensibilità che opera la *praesentia mundi* (58) in un'apertura infinita all'essere. È certamente ancora una funzione recettiva (*hinnehmende*), ma sempre in senso kantiano trascendentale. In questa prospettiva infatti il plesso di spazio e tempo assolve una funzione trascendentale in quanto tali

56) GW¹ 41, GW² 80 s.

57) «*Sein ist in seinem Ansich Erkenntsein*» (GW¹ 18 nota 19, GW² 49 nota 1. Il corsivo è nella ed. 2).

58) GW¹ 47, GW² 90. In *Hörer des Wortes* la parte II (HW¹ 42, HW² 45), che introduce la tematica dell'identità di essere e conoscere, ha il titolo heideggeriano significativo: «L'apertura dell'essere e dell'uomo» (*Die Offenheit des Seins und des Menschen*), ma non si avverte il lettore del cambiamento ossia capovolgimento della problematica speculativa, cioè che mentre nel realismo si fa il punto di partenza con l'ente, col plesso reale in atto ch'è sintesi di contenuto (essenza) e atto costitutivo primordiale (*esse*), nel pensiero moderno l'ente è semantizzato in quanto conoscente, volente, ecc., cioè a partire dalla soggettività.

forme a priori «rendono possibile» la presenza del mondo ossia dell'orizzonte sempre aperto dell'essere; ciò permette all'uomo, come si è visto, di trovarsi –grazie appunto alla presenza e al presentarsi del mondo– «con l'essere nel Tutto» (*beim Sein im Ganzen*).

Infatti per Rahner la questione metafisica questiona l'essere dell'essente (*Sein des Seienden*), non l'ente in quanto ente, e ciò significa nella prospettiva rahneriana che il compito della metafisica è l'indagine delle condizioni trascendentali dell'apparire di ogni essere alla coscienza, così che –si badi bene– «l'essenza dell'uomo è l'assoluta apertura per ogni essere, ovvero, per dire questo con una parola, l'uomo è spirito». (59) L'uomo quindi si costituisce spirito formalmente per (mediante, con, in...) l'apertura all'essere del mondo e tale apertura è l'uomo stesso inteso come struttura strutturante trascendentale. Di qui la tesi che «essere è essenzialmente questionabilità» (*Sein ist Fragbarkeit*), un'affermazione che sembra anch'essa ovvia ma che in realtà nasconde e rivela a un tempo il trabocchetto e l'errore fondamentale. Se per «essere» (*Sein*) si intende l'atto e il fondamento ultimo che dà consistenza e verità all'ente, allora la metafisica è la ricerca qualificata di tale fondamento come approfondimento e risoluzione di atto in atto verso l'atto fondamentale ch'è appunto per san Tommaso l'esse come *actus essendi*. Non così per Rahner e per il nuovo realismo critico, sorto dal capovolgimento del suarezismo mediante la fenomenologia heideggeriana. Per Rahner, «essere e conoscere costituiscono una unità originaria», (60) in corrispondenza (e in conseguenza) dell'unità di sensibilità e pensiero. In questa prospettiva Rahner parla sempre di «unità originaria» (*ursprüngliche Einheit*) di essere e conoscere, quasi evitando il

59) HW¹ 50, HW² 54 s. – L'uomo è detto «spirito» in quanto il suo essere è riportato ad attività di coscienza, come si è visto.

60) GW¹ 41. Nella ed. 2 il testo del § 3 è qui interrotto per introdurre la divisione in due sottoparagrafi con un nuovo proprio titolo che riassume il contenuto. Il titolo del primo sottoparagrafo mi pare molto indovinato e significativo per mettere a fuoco la nostra diagnosi: «Essere e conoscere come unità originaria nello essere-con-sé» (il conoscere come soggettività dell'essere stesso: *Erkennen als Subjektivität des Seins selbst*. GW² 81).

termine «identità»; ma quella qualifica di «originaria» (*ursprüngliche*) pone l'identità nella prima scaturigine stessa del trascendentale, così che agli effetti della fondazione della verità dell'essere l'espressione «unità originaria» è più radicale della semplice identità poiché la fonda e la porta con sé nell'intero cammino dello spirito. E difatti di lì a poco Rahner non teme di affermare scopertamente: «Essere e conoscere è la stessa cosa». (61) Quale cosa? L'attuarsi dell'uomo nel mondo, il suo farsi come soggetto storico, il suo aprirsi per l'appunto sul balcone apertesi all'infinito nell'orizzonte di spazio e tempo (natura e storia). Il questionare sul «da dove» (*Woher*) arriva all'uomo l'essere e l'essere all'uomo, è un questionare sul *Dasein* dell'uomo stesso, ovvero sull'uomo come *Dasein*, che è il suo porsi ed esporsi appunto come trascendentalità. Rahner usa a questo proposito un'espressione piuttosto contorta: «Ma questo rapporto fondamentale di essere e conoscere non può essere compreso soltanto nella sua possibilità così ch'esso non sia aggiunto che come un rapporto fondato posteriormente all'essere e a una facoltà di conoscenza, un rapporto posteriore, il quale sarebbe accidentale per ambedue, ma soprattutto per l'essere» (62) Il testo mostra tutto l'intrico inestricabile ma insieme anche la coerenza dell'immanentismo rahneriano. Per san Tommaso il conoscere non implica affatto né esprime una relazione o processo trascendentale, ma è un processo predicamentale, cioè è precisamente un processo assimilativo conseguente al «darsi» dell'ente nel suo essere reale e all'attuarsi del soggetto conoscente rispetto all'oggetto reale: è un processo di realtà secondaria, come diremo presto, *consequente* al darsi della realtà primaria dell'ente e del soggetto conoscente in quanto questo riesca a costituire un rapporto reale con quello. È per questo che

61) «*Sein und Erkennen ist dasselbe: idem est intellectus et intellectum et intelligere. Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden*» (GW¹ 41 s., GW² 82. il corsivo è in GW²). Se san Tommaso ammette che nel momento dell'assimilazione conoscitiva «*idem est intellectus et intellectum*» (*in actu*), mai identifica l'intelletto con l'atto di intendere né l'atto di intendere con l'*esse*: poiché in ogni creatura l'*esse* si distingue dall'essenza e perciò anche l'atto secondo si distingue sia dalla sostanza sia dalla facoltà (cfr. *S. Th.* I, 54, aa. 1-4).

62) GW¹ 41, GW² 81.

Rahner travisa completamente la concezione tomistica dei trascendentali mettendo il *verum* a fondamento dell'*ens* e identificandolo con l'*esse ipsius entis*. Mentre per san Tommaso il plesso di *ens* precede e fonda tutti i trascendentali, li precontiene implicitamente ed è contenuto in ciascuno di essi sia nei trascendentali assoluti (*res, unum, aliquid*) sia in quelli relativi (*verum, bonum*). Non estrinsecismo, quindi, ma intrinsecismo di solidarietà costitutiva fra l'*ens* e i trascendentali tomistici. E neppure «posteriorismo» nel senso di estrinsecismo o rapporto accidentale, come pretende Rahner nell'accusa riportata, ma gerarchia e ordine di fondazione secondo un'appartenenza costitutiva dell'*ens* con il complesso dei trascendentali e di ciascun trascendentale con l'*ens*. (64)

Ma consideriamo più da vicino il falso passo iniziale di Rahner ch'è responsabile del suo aberrare filosofico e (probabilmente) anche di quello teologico, ch'è la risoluzione della metafisica nella fenomenologia (Analitica) esistenziale: sinceramente dà fastidio che Rahner continui in siffatta prospettiva a parlare di metafisica, quando ormai è la soggettività umana che diventa il punto di volta della questione sull'essere. E non si capisce come mai dopo aver proclamato, in perfetta coerenza al punto di partenza coll'identità di essere e conoscere, la «questionabilità dell'essere» (*Fragbarkeit des Seins*) che pone e suppone l'«apertura» dell'essere e dell'uomo –la cui essenza è perciò quella di essere *fragend*, come per l'essere quella di essere *fragbar*– un'apertura che dev'essere illimitata se è costitutiva della soggettività stessa, Rahner poi rifiuti la conseguenza. Il suo procedere manca di coerenza e di coraggio, qualora non sia una tattica per non scoprirsi troppo: «Una *epoché* metafisica rispetto alla risposta sull'essere non è perciò possibile, poiché all'essenza dell'uomo appartiene sempre e necessariamente la questione dell'essere e quindi l'uomo pone sempre e necessariamente l'origine (*das Woher*) di una risposta e quindi di conseguenza anche la risposta alla questione dell'essere nella sua esistenza (*Dasein*)». (64) *A meno che* –e l'ipotesi è convalidata dalla stessa

63) Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité*, pp. 245 ss., ed. it. pp. 218 ss.

64) HW¹ 46, HW² 51 s. Nella ed. 2 al posto di *epoché*, c'è il tedesco *Enthaltung*, «astensione». Inoltre nell'espressione composta: «risposta dell'essere», «risposta» è messo in corsivo: «*Seinsantwort*»).

identità tematica, programmatica e sistematica rahneriana di essere e pensiero— essere qui non significhi altro e non si risolva che nell’atteggiarsi e attuarsi della soggettività rispetto al quale non ci si può permettere «astensione» alcuna senza decretare la morte stessa del pensiero. Per questo, e con maggior coerenza speculativa, Hegel da una parte, mentre fa il cominciamento con l’essere vuoto (la *evpoch*, assoluta), sente poi la necessità di superarlo con la dialettica della negatività che gli permette il «salto» (*Sprung*) (65) dal finito contingente nell’Assoluto e dall’apparenza nel Concetto assoluto per realizzare la totalità dell’Idea assoluta. Anche Heidegger parte parimenti dall’immediatezza formale prendendo la direzione opposta ad Hegel per affermare la finitezza dell’essere come tale: qui il *Dasein* è per definizione *In-der-Welt-sein* in cui ci si trova già e da cui non è possibile uscire o saltare fuori perché un salto del genere non avrebbe alcun senso una volta che spazio e tempo formano l’unico orizzonte di proiezione dell’attuarsi del conoscere. Rahner dichiara di volersi separare da questi compagni di viaggio per garantire la trascendenza e con essa la possibilità dello stare in ascolto da parte dell’uomo rispetto al manifestarsi della Rivelazione divina nella storia. Ma anche qui il fine non giustifica i mezzi e la coerenza deve mantenere i suoi diritti. Qui il procedimento di Rahner si esplicita nelle sue componenti costitutive che sono la dottrina del giudizio, ben nota nella corrente maréchaliana, e quella del *Vorgriff* più propria di Rahner e meno nota. Vediamole, seguendo l’articolarsi del testo. Dunque, secondo Rahner, la questione dell’essere appartiene necessariamente all’esistenza umana, poiché essa è contenuta in ogni proposizione (*Satz*) che l’uomo pensa e dice, senza il quale pensare e parlare l’uomo non può essere in modo umano. Si presti ora attenzione al modo del tutto singolare della deduzione trascendentale del Rahner per fondare *a partire dall’uomo* o anche, come si esprime Rahner, nella esistenza (66) dell’uomo l’oggettività ossia il riferimento all’«in-sé» da parte del conoscere. Egli infatti spiega che «...ogni affermazione è un’af-

65) Cfr. HEGEL, *Enzyklop der philos. Wiss.*, § 50.

66) Rahner, mi sembra, parla solo di *Dasein* e non lo distingue —come fanno Hegel, Jaspers, Heidegger...— da *Existenz*.

fermazione sopra un ente (*Seiende*) determinato e si compie così sullo sfondo (*Hintergrund*) di un sapere precedente, benché inespresso, dell'essere in generale. Infatti ogni vera proposizione, ogni giudizio e ogni agire riflesso(67) non è soltanto la sintesi di due concetti con la pretesa della validità di questa sintesi, ma [è] il riferimento di tale sintesi mentale a un *in-sé* di cui essa esprime il valore e compie la sintesi *oggettiva*». (68) Per Rahner quindi la *simplex apprehensio* è pura astrazione, avulsa dal contatto con il reale, che egli non ammette: fedele all'ispirazione kantiana, egli fa cominciare effettivamente sia il conoscere sia l'agire con la sintesi del *giudizio*. Invece di cominciare come san Tommaso con l'apprensione del plesso dialettica di *ens*, nel quale si esprime in una connessione necessaria e fondante sia l'esigenza (presente) del contenuto (essenza) come anche la sua effettiva realtà grazie all'implicazione nel plesso di *ens* dell'atto di essere, Rahner svolge fino in fondo il suo errore iniziale dell'unità di sensibilità e intelletto. È importante che egli si richiami alla necessità che la sintesi mentale del giudizio si riferisca all'*in-sé* della realtà, ma nella sua teoria del giudizio come *primum ontologicum* si ha che ambedue i momenti, il contenuto e l'atto, costituiscono un'unità a circolo chiuso: la sensibilità rahneriana opera soltanto la *continuità* di spazio e tempo come in Kant, l'intelligenza poi fornisce con l'essere in generale la connessione della copula verbale. Il riferimento all'*in-sé* allora è un pezzo estraneo, senza fondamento, nel realismo critico rahneriano: lo spazio formale e il tempo formale sono condizioni soggettive a priori della possibilità dell'esperienza, l'essere poi come *Vorgriff* è l'apriori imprescindibile come possibilità presupposta e perciò fondante ogni connessione. La «sintesi oggettiva» di cui parla Rahner ha, come nel kantismo, significato formale e non reale; è un'oggettività che si determina ed esplica a partire dalla soggettività, costruita di volta in volta dall'uomo per l'uomo. Il rapporto all'*in-sé* è la presenza dell'essere stesso, e questa è possibile soltanto se si fa il cominciamento con l'*ens* tomistico

67) La ed. 1 porta qui una parentesi ch'è stata soppressa nella ed. 2: «L'agire di un uomo con "giudizio" e in ogni agire umano colpisce già, anche se è "irrazionale", un pezzo di ragione conoscente» (HW¹ 47).

68) HW¹ 47, HW² 52.

ch'è il plesso intensivo radicale, cioè solo se la *prima apprehensio* non è *simplex* ma *composita* ossia il plesso che contiene in atto la presenza del contenuto con il riferimento in atto alla realtà –*id quod habet esse*. Perciò –ma ci ritorneremo fra poco– l'essere rahneriano come anticipo della connessione trascendentale (69) è sterile, perché puramente formale, ossia scaturiente dalla soggettività trascendentale. Ed è senza fondamento perciò la sua contorta e insieme illuminante spiegazione: «Quest'apertura dello spazio di un "in-sé", nella quale è posta [come] operante la relazione la sintesi di soggetto-predicato della proposizione, non è altro che il precedente sapere sull'essere in generale». Se non che, osserviamo, un siffatto sapere precedente o *Vorgriff* dell'essere non sorge *in* (con, mediante...) il rapporto alla realtà in atto, com'è per l'*ens* tomistico, ma lo precede per l'appunto come lo *Ich denke überhaupt* precede e fonda l'attuazione delle funzioni categoriali. Quindi, un circolo chiuso, come riconosce lo stesso Rahner in un'aggiunta della ed. 2 di HW al testo precedente: «...grazie al quale sapere [comprensione dell'essere] l'uomo esiste, così che l'uomo non deve quasi in generale essere prima portato "all'essere", ma è la sua comprensione dell'essere già data in lui che deve essere "portata a se stessa"». Quindi, è un'apertura dentro le possibilità della soggettività, ch'è perciò la chiusura nell'immanenza del soggetto che compie nella riflessione trascendentale il suo intero ciclo dalla sfera della sensibilità fino all'attuazione della libertà.

Segue un rapido accenno alla posizione di san Tommaso, nel quale Rahner con il suo stile ellittico e ambiguo esprime consonanza e dissonanza, un testo stonato ma significativo e decisivo per valutare il significato e la consistenza della sua ermeneutica tomistica. Rahner infatti dichiara: «Similmente anche per Tommaso la conoscenza dell'essere in generale non è il risultato *conseguente* alla conoscenza di qualcosa di singolo [preso] di volta in volta per sé, ma [costituisce] il suo fondamento antecedente [naturalmente non in una priorità tempo-

69) Esso costituisce infatti il *Vorgriff* = pre-apprensione o preconetto, ch'è l'espressione dinamica del trascendentale: si tratta di uno dei momenti decisivi sul quale torneremo più avanti.

rale]; una proposizione la quale ovviamente si riferisce alla comprensione dell'essere immediata ed inespressa non a quella *riflessa*. Solo nella conoscenza riflessa di una metafisica essa [comprensione dell'essere] diventa oggetto a cui mira la conoscenza e per questo disponibile concettualmente». (70) Il testo contiene due affermazioni distinte: una si riferisce alla concezione tomistica dell'essere, l'altra riguarda il *locus* od *ortus* della nozione di essere secondo lo stesso Rahner.

a) Per san Tommaso la nozione di *ens* non è affatto posteriore alla conoscenza dei singoli particolari, non deriva cioè per astrazione dalle precedenti conoscenze dei particolari ma le precede come fondamento; per Rahner non si tratterebbe di priorità temporale, ma i testi tomistici e la finezza dell'osservazione tomistica fanno pensare senza incertezza a una priorità anche temporale. La nozione di *ens* sta agli albori della coscienza, immersa nella confusione e avvolta nella foschia dell'aurora, come il sole dell'anima, che lo sviluppo del giorno della vita tende a diradare. La clausola di Rahner vuole escludere la concezione nominalistico-suareziana che poneva come *primum cognitum* il singolo materiale e poneva l'idea dell'essere come estrema rarefazione formale al termine dei processi astrattivi. Rahner giustamente la respinge, come l'ha respinta il pensiero moderno, e Kant soprattutto, e con movimento diametralmente opposto la pone al principio, non però come plesso di conoscenza attuale bensì come l'elemento a priori, ossia come «possibilità» fondante cioè trascendentale per porre nella sintesi fra soggetto e predicato lo «è» (*ist*) del giudizio. Così Rahner ha sbattuto contro Scilla per aver voluto evitare Cariddi. L'apprensione dell'*ens* (71) tomistico è il *primum fundans* immediato che è richiesto a tutti i livelli della coscienza per tenerla stretta al reale secondo l'esigenza della avh,9eia parmenidea: l'espressione tomistica dell'*ens* è non solo autentico conoscere in atto ma il fondamento basale permanente cioè sempre presente di ogni conoscere, in un

70) HW¹ 47, HW² 52.

71) Si dice «apprensione» e non «comprensione», poiché, essendo l'*ens* sia l'*inclusum* sia l'*inclusum* universale, la sua comprensione è compito di tutta la vita, dello sviluppo di tutta l'attività spirituale, dei singoli come dell'umanità intera.

modo più o meno prossimo, secondo che si tratti di scienze reali o puramente formali (p. es. la logica, le matematiche...). Perciò l'osservazione seguente di Rahner che il riconoscimento della precomprensione come fondamento appartiene alla conoscenza *riflessa* e non a quella immediata, si applica alla sua nozione di essere vuoto formale-funzionale e non all'*ens* reale tomistico.

b) Altrettanto dicasi allora per la dichiarazione fatta da Rahner circa il *locus* od *ortus* della nozione di essere, ossia che tale nozione viene scoperta e resa disponibile concettualmente solo nella riflessione metafisica sul giudizio. Questo può essere inevitabile nella concezione immanentistica del Rahner, che concepisce l'essere come la formalizzazione dello «è» copulante e lo afferma secondo un processo di riduzione al fondamento dell'attività giudicante: ma una simile dichiarazione non fa che mettere in evidenza il cerchio dell'immanenza nel quale –una volta negata ogni forma di intuizione e perciò di contatto diretto della coscienza con il reale– il momento di recettività è riservato alla sensibilità formale (spazio-tempo), mentre l'intelligenza è essenzialmente l'attività sintetica di affermare e negare mediante l'attribuzione dell'essere.

La conclusione ha valore di bilancio e di programma insieme: «Brevemente, sempre con il pensiero umano è presente alla coscienza un sapere inespresso dell'essere come la condizione di ogni conoscenza che verte sulla realtà singola esistente. Ma con questo di conseguenza è posta sempre la questione di ciò che sia pertanto questo essere la cui coscienza concomitante accompagna ogni atteggiarsi del conoscere e dell'agire con i singoli oggetti della conoscenza e dell'azione. La questione dell'essere accade quindi necessariamente nell'esistenza dell'uomo». (72) Un accadere che è attuarsi della messa in atto della soggettività umana: questa –e altro non può essere nella posizione rahneriana– è l'essenza ultima dell'antropologia trascendentale che a sua volta costituisce l'essenza della metafisica e della stessa teologia e dà l'unica chiave per l'accesso all'ascolto (*Horchen*) della Rivelazione storica. Ma il testo rahneriano, con tutti i van-

72) HW¹ 47, HW² 52 s.

taggi della coerenza, non è scevro di oscurità. Anzitutto la conoscenza antecedente dell'essere è dichiarata una «comprensione inespressa» (*unausdrückliches Seinsverständnis*), che nello stesso contesto rahneriano resta doppiamente contraddittoria. Infatti il noema «essere» è –a differenza di quello di *ens*– il più semplice e rarefatto che è attuato ed espresso in ogni giudizio non solo del verbo essere ma di ogni verbo; p. es.: «Il califfo Alì cammina, pensa, dà fuoco alla biblioteca di Alessandria...» equivale a: «...è camminante, pensante, bruciante». Quindi l'essere non solo non è l'inespresso ma l'esprimente *katV evxoch,n*. Capisco d'altra parte che Rahner non può ammetterlo come «espresso» perché egli lo trova e lo fonda –come si è visto– mediante l'analisi trascendentale del giudizio: ma questo non fa che chiarire l'*impasse* in cui si è ficcato con il suo semikantismo. Poi –e non si tratta di meticolosità né di ostinazione critica ma di inchiesta e richiesta di coerenza– come può essere inespressa la conoscenza dell'essere se è subito dichiarata «...la condizione di ogni conoscenza che verte sulla realtà singola esistente»? Un sapere inespresso non può condizionare alcunché nella sfera della coscienza né del conoscere né dell'agire, che sono i modi fondamentali dell'attuazione di presenza del soggetto nel mondo. In un imbarazzo analogo si era trovato Kant quando, dopo aver affermato la priorità trascendentale che compete all'*Ich denke überhaupt*, che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», (73) aveva poi negato che l'io come tale potesse essere oggetto proprio di conoscenza. (74)

Rahner ora riprende espressamente questa posizione kantiana, ponendo come ultima questione quella di sapere «cosa sia questo essere la cui coscienza concomitante accompagna ogni atteggiarsi del conoscere e dell'agire con i singoli oggetti della conoscenza e dell'azione». (75) Qui, osserviamo, una delle due: o

73) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, § 16, B 131.

74) KANT, *Kritik...* cit., Transzendente Dialektik, II. Buch, 1. Hauptstück: Erster Paralogism, B 424 ss.

75) «Damit ist aber einschliessweise immer die Frage gestellt, was denn dieses Sein sei, dessen Mitbewusstheit jedes wissende und handelnde

l'essere –come si afferma– è presente alla coscienza concomitante, e allora non può essere inespresso ma è l'espresso esprimente radicale mediante il quale si esprimono –con il rapporto sostenuto appunto dall'essere– soggetto e predicato. Oppure emergono solo soggetto e predicato, come portanti il rapporto stesso, e allora non resta che il... lasciarsi essere nello scorrere eterno della natura come si pensava nel fato antico, o nell'accadere puro della storia come vogliono la fenomenologia e lo storicismo contemporaneo che conferiscono al fatto l'unica dimensione dell'orizzontalità umana. Da fato a fatto.

La posizione di Kant è perentoria: gli oggetti e l'«Io penso» si danno l'uno per (con) l'altro in un rapporto necessario inscindibile. Infatti come «...non basta pensare per conoscere qualche oggetto ma solo per questo che io determino una intuizione data con riguardo all'unità della coscienza in cui consiste ogni pensiero, io posso conoscere qualche oggetto». L'Io dell'appercezione è funzione, anzi funzione delle funzioni (categorie), funzione oggettivante soggettiva (trascendentale), ed esso perciò non può mai diventare oggetto, un'essenza sussistente per se stessa, una sostanza ovvero predicato del reale. Il concetto di sostanza infatti si rapporta sempre alle intuizioni che per me non sono possibili altrimenti che in modo sensibile e stanno quindi del tutto fuori del campo dell'intelletto e del suo pensiero. Questa è la ragione formale per Kant dell'impossibilità di conoscere la sostanzialità dell'Io. La ragione materiale è che per Kant l'Io non può essere riconosciuto come sostanza, poiché il concetto di sostanza si rapporta sempre alle intuizioni, le quali per me non possono venire che dai sensi esterni, nell'ambito dei quali si chiude perciò il mondo dell'oggettività e della realtà. Ancora: «Il principio di identità di me stesso in ogni molteplicità, di cui io sono cosciente, è una proposizione altrettanto giacente nei concetti stessi, quindi analitica: ma questa identità del soggetto, di cui io posso diventare cosciente in tutte le rappresentazioni, non coglie l'intuizione del medesimo [soggetto], con cui esso è dato come oggetto, non può quindi neanche significare l'identità della persona». L'identità dell'io è

Umgehen mit den einzelnen Gegenständen der Erkenntnis und der Tat begleitet» (HW¹ 47, HW² 53).

formula funzionale in senso necessariamente centrifugo, per così dire, non centripeto: cioè essa è centrata sulla sfera degli oggetti del mondo sensibile. Infine, e l'osservazione acuisce il senso proprio del trascendentale: «Io distinguo la mia esistenza propria di una essenza pensante dalle altre cose fuori di me: le *altre* cose infatti sono quelle che io penso come distinte da me. Tuttavia io non so affatto se questa coscienza di me stesso sia possibile senza le cose fuori di me mediante le quali mi sono date le rappresentazioni: se io quindi possa esistere semplicemente come essenza pensante (senza essere uomo)». (76) In altre parole: la funzione categoriale dell'*Ich denke* di Kant si ripete in e con il *Sein* del *Vorgriff* di Rahner.

Un siffatto *Sein* «non è» per sé, perché l'essere compete agli oggetti che il soggetto attinge mediante la funzione del giudizio. Fuori e prima del giudizio l'essere non si dà in nessun modo: l'essere è il manifestarsi dell'attuarsi del giudizio, è l'attuarsi del giudizio o più esattamente il realizzarsi del soggetto nel giudizio. È questo il significato ontologico dell'unità di essere e pensare, da cui parte Rahner. Per Rahner, come per Kant, la sensibilità sola è ricevente ed è ricevente, si badi bene, secondo le forme dell'Estetica kantiana della «continuità» (spazio e tempo della *imaginatio*) rispetto alle quali soltanto c'è la consistenza dell'oggettività del conoscere in Kant e dell'essere in Rahner. Il *Sein* di Rahner è come il *Denken* di Kant: il fatto che nel *Sein* di Rahner sia scomparso l'*Ich* aggrava la posizione di Rahner, che si pone al termine della parabola heideggeriana dissolvitrice dell'essere nell'accadere puro apersonale. Se il conoscere allora è l'essere, il comportarsi del conoscere pone i modi dell'essere: non si vede neanche come Rahner possa distinguere fra loro

76) L'ultimo punto riassume in sostanza i precedenti: «*Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen ausser mir (wozu auch mein Körper gehört), ist ebensowohl ein analytischer Satz: denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne, weiss ich dadurch gar nicht*» (KANT, *Kritik...* cit., B 409).

conoscere e agire (*Wissen und Handeln*). Più coerentemente, la filosofia contemporanea di ogni indirizzo li identifica. Li identifica in realtà anche Rahner anche se non lo dice apertamente.

4. L'IDENTITÀ TRASCENDENTALE DI ESSERE E CONOSCERE.

Il capovolgimento della metafisica tomistica in analitica esistenziale è operato dal Rahner sulla nozione fondamentale e tradizionale che il conoscere sia una «perfezione» (*perfectio*) del soggetto cioè di un ente di natura speciale il quale –secondo san Tommaso e il pensiero cristiano– passa all'atto del conoscere in quanto ha già la propria realtà o natura sostanziale diversa dalle nature non conoscenti. Il conoscere quindi, come ogni operare, è per san Tommaso un modo di «essere secondo» che si fonda sull'essere primo che è la realtà sostanziale del conoscente o come puro spirito o come spirito incarnato com'è l'uomo.

1) *L'«attualità» dell'essere come attuazione del conoscere.*

Rahner fa invece scivolare per gradi questa concezione realista del conoscere nell'immanentismo esistenziale: la *perfectio* dell'intendere qualifica il soggetto come essente, ossia, come si esprime Rahner, afferma una «realtà ontologica dell'intelletto come di un essente». In altre parole e altrimenti, Rahner trova tutto opaco nella dottrina tradizionale, il soggetto conoscente è ed è detto essente grazie all'attuarsi del conoscere: così l'uomo è identico al conoscere, nel senso di «poter conoscere e conoscibilità» (*Sein als Erkennenkönnen und Erkennbarkeit*): così Rahner respinge energicamente la nozione del conoscere come «intenzionalità» ossia «come puro riferimento di un conoscente a un oggetto da esso diverso». (77) Il riferimento del conoscere è immanente al soggetto in senso forte: esso consiste nell'«essere-con-sé» (*Beisichsein*) del conoscente e questo essere con sé –si badi bene– è l'essere dell'essente.

Rahner è convinto che è questo il significato della convertibilità

77) Cfr. GW¹ 42, GW² 82 s.; HW¹ 55, HW² 59. È la nozione di intenzionalità messa in voga soprattutto dal Brentano (cfr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Lipsia 1924, parte I, p. 123).

di *ens* e *verum* e del principio: «*Unumquodque est cognoscibile in quantum est ens actu*». (78). Egli infatti pone che la corrispondenza semantica di *ens* e *verum* sia tutta a vantaggio del *verum* e si trasformi in rapporto di dipendenza la quale porta all'identità nella forma di dipendenza dello *ens* dal *verum*. Ecco la formula che già conosciamo: «Conoscere è l'essere-con-sé dell'essere e questo essere con sé è l'essere dell'essente. L'entità (la potenza di essere) dell'essere di un essente si determina pertanto per Tommaso mediante la *reditio super seipsum*, la potenza di essere secondo il grado della possibilità di poter essere con sé» (79) Che significa mai tutto questo?

Ecco l'itinerario rahneriano, ch'è molto lineare e vuole appoggiarsi a precisi testi tomistici:

(Principio fondamentale): «*Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*». (80) La versione-commento di Rahner è sintomatica. Anzitutto quando san Tommaso dice «...

78) Rahner cita anche il principio tomistico (GW¹ 43 nota, HW¹ 63): «*Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile*» (*In VII Metaph.* lect. 2, n. 1304), il quale esprime invece la posizione esattamente opposta alla sua. Infatti ogni cosa è in atto, perciò è anche conosciuta grazie alla forma, e questo vale anche per la conoscenza che l'intelletto ha di sé: «*Intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatis acceptam. Unde Philosophus dicit in III De anima quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde, cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatis abstracta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur*» (*Q. De anima*, a. 16 ad 8).

79) GW¹ 41 s., GW² 82; HW¹ 50, 88, 146, 157, 206 e *passim*. Questa stessa identità-unità di soggetto e oggetto è applicata anche all'atto libero che si compie come un «venire in sé stesso» e non come un porre qualcosa d'altro o un andare all'altro (HW¹ 123, HW² 122).

80) *In Metaph. Prooemium*, ed. Cathala p. 2 (GW¹ 41, GW² 81).

oportet proportionata esse» Rahner aggiunge: «non però soltanto questo, ma anche *unius generis*», traducendo *unius generis* stranamente con «di una unica origine» (*eines einzigen Ursprungs*), ossia che essere e conoscere nascono insieme ossia sorgono per un identico processo. Fermiamoci un po' su questa prima distorsione. Essa ha un senso ovvio per Rahner, secondo il quale l'essere sorge mediante l'atto del giudicare, ma completamente estraneo al testo: anzitutto non si può dire che sorgano insieme il conoscere (= il giudicare, per Rahner) e l'essere, poiché l'essere è il fondamento della predicazione in quanto la *simplex apprehensio* precede e fonda il giudizio; poi, in generale, l'esse del conoscere suppone tanto per la *simplex apprehensio* (che è la prima tappa del conoscere, trascurata dalla Neoscolastica neokantiana e dal Rahner) come per il giudizio l'ens reale la cui molteplicità di essere (partecipazione) fonda la molteplicità della predicazione (analogia). La soppressione della dipendenza del giudizio dalla *simplex apprehensio* dà alla soggettività del conoscere la qualità creativa dell'unica forma di essere rimanente, che è quella immanente al giudizio stesso. Diversamente invece in san Tommaso, che riversa con il Filosofo sull'essere in sé delle cose il fondamento della verità delle cose: infatti la misura (e il criterio) della verità e falsità, nell'affermazione o negazione, è l'essere e il non-essere delle cose stesse –chi afferma la separazione di ciò che è separato nelle cose o l'unione di ciò che è unito nelle cose afferma la verità, mentre chi afferma come separato ciò che è unito oppure come unito ciò che è separato, costui è nella falsità. San Tommaso perciò conclude: «*Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album; sed e converso, ideo existimamus te album, quia tu es albus. Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione*». (81) Il testo è perentorio ed è gravido di conseguenze per il realismo che san Tommaso si affretta a esporre sulla trama del testo aristotelico. La prima conseguenza è la demolizione del fondamento sul quale

81) *In IX Metaph.* lect. 2, n. 1897. Tutta questa lezione andrebbe riportata e commentata per intero, poiché come sconfessa in radice il platonismo così svuota nel suo fondamento la tesi e il metodo trascendentale del Rahner. Ci limitiamo ai momenti essenziali.

Rahner aveva dedotto dall'unità nella definizione (specie) di genere e differenza l'unità onto-gnoseologica di sensibilità e intelligenza. Per san Tommaso il riferimento è di una complessità dialettica proporzionale ai rapporti reali ai quali l'attività del giudizio rimanda. Riprendendo e svolgendo infatti il principio precedente –«*Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter*»– san Tommaso esige che a ogni composizione (o divisione) noetica corrisponda per fondamento una composizione (o separazione) reale: «*Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interior format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis*». (82) Lungi quindi dall'essere il giudizio il luogo di nascita dell'essere, l'essere (su cui verte la sintesi) del giudizio presuppone l'essere delle cose in sé e la prima presenza che esse hanno nella *simplex apprehensio*. L'attivismo o dinamismo gnoseologico del Rahner, che assorbe nell'essere del giudizio l'essere della realtà, elimina necessariamente il problema dell'errore –una volta tagliato il cordone ombelicale della *simplex apprehensio* con la realtà, l'essere del giudizio non ha tribunale alcuno, poiché la sua verità

82) *In IX Metaph.* cit., n. 1898. Tutta l'esposizione poggia perciò sul principio: «*Verum consequitur ens*» (*ibid.* n. 1903). Anzi il *verum*, come trascendentale relativo, presuppone la *res* (il contenuto dell'ente, presente nella *simplex apprehensio*) e l'*unum* ch'è dato dall'afferramento, più o meno esplicito, dell'unità di appartenenza degli elementi costitutivi dell'ente e dell'essenza.

è semplicemente l'attuarsi o non attuarsi. Diversamente nel realismo, secondo il quale il pensiero deve sempre fare i conti con la realtà che è il suo banco di prova: «*Si compositio et divisio rei est causa veritatis et falsitatis in opinione et oratione, necesse est quod secundum differentiam compositionis et divisionis eius quod est in rebus, est differentia veritatis et falsitatis in opinione et oratione. In rebus autem talis differentia invenitur circa compositionem et divisionem: quod quaedam semper componuntur, et impossibile est ea dividi*». (83) San Tommaso, in questa prospettiva può ben parlare di «unione» che si trova realizzata dalla composizione del giudizio: essa però non significa affatto l'unità di sensibilità e intelligenza, né di conseguenza l'identità di essere e conoscere.

Giustamente allora l'essere del giudizio può essere detto «problematico», (84) ma solo a patto che non sia problematico l'*ens* della *simplex apprehensio* così da poter fondare la *reflexio* su ciò che dev'essere in sé consistente e incontrovertibile per giudicare in ultima istanza della verità e falsità: «*Esse autem, in quo consistit compositio intellectus, ut affirmatio, compositionem quamdam et unionem indicat: non esse vero, quod significat negatio, tollit compositionem, et designat pluralitatem et diversitatem*». La «questionabilità dell'essere», nel senso di possibilità dell'errore come la intende san Tommaso, può attingere solo le realtà composte e contingenti, non le semplici immateriali (gli spiriti senza materia) e perciò necessarie: «*Unde manifestum est, quod in his, quae contingit componi et dividi, una et eadem oratio sit quandoque vera, quandoque falsa; sicut haec oratio, Socrates sedet, est vera eo sedente, eadem autem falsa eo surgente. Et similiter est de opinione. Sed in his quae non possumus aliter se habere, scilicet quae semper componun-*

83) E san Tommaso porta subito l'esempio, che sopra abbiamo trovato in Rahner ma con interpretazione esattamente opposta: «*Sicut animae rationali coniungitur natura sensitiva semper, et impossibile est quod dividatur ab ea, ita scilicet quod anima rationalis sit sine virtute sentiendi, licet e converso posset esse anima sensitiva sine ratione. Quaedam vero sunt divisa, et impossibile est ea componi, sicut nigrum albo, et formam asini homini. Quaedam vero se habent ad contraria, quia possunt componi et dividi, sicut homo albus, et etiam currens*» (In IX *Metaph.* lect. 11, n. 1899).
84) «*Sein ist Fragbarkeit*» (GW¹ 41, GW² 81. Cfr. HW¹ 48-50, HW² 53 s.).

tur vel dividuntur, non est possibile quod eadem opinio vel oratio quandoque sit vera, quandoque falsa; sed quae est vera, semper est vera; et quae est falsa, semper est falsa. Sicut haec est vera, homo est animal; haec autem falsa, homo est asinus». (85) Tale la dialettica della verità del giudizio secondo san Tommaso, per il quale l'attuarsi del giudizio è fondato e non fondante secondo ambedue le direzioni od orizzonti dell'attuarsi trascendentale dell'ente, cioè sia rispetto alla predicazione riguardante l'essenza sia rispetto all'esse. Nel seguito del commento tomistico si mostra come questa dottrina si connette con l'essenza stessa del realismo metafisico di cui Aristotele ha dato la struttura nei trattati sulla metafisica della sostanza per far risaltare ancora una volta il carattere fondamentale di verità che compete alla *simplex apprehensio* di cui il kantiano Rahner si è completamente disinteressato: la verità nella *simplex apprehensio* ha significato e valore materiale di fondamento, quella verità che a suo modo compete anche al senso, (86) grazie alla quale assume valore oggettivante la *conversio ad phantasmata* nell'autentica prospettiva tomistica.

85) *In IX Metaph. lect. 2, n. 1900.* E subito precisa che l'alternativa che si ha per le essenze composte non vale per le sostanze semplici per le quali: «...*non est verum vel falsum per compositionem aut divisionem quae fit in rebus, sed per hoc quod cognoscitur quod quid est alicuius simplicis, tunc intellectus videtur verus esse. Cum autem non attingimus ad cognoscendum quod quid est, sed aliquid aliud ei attribuit, tunc falsus est*» (*ibid.* n. 1901). Qui l'alternativa non è fra verità ed errore ma fra sapere o ignorare: «*Sic ergo attingere et dicere, est verum; sed non attingere mente ipsa simplicia, est ea penitus ignorare. Quicumque enim non attingit ad quod quid est rei simplicis, penitus ignorat ipsam: non enim potest aliquid eius scire, et aliquid ignorare, ex quo non est compositum*» (*ibid.* n. 1905).

86) «*Propter quod dicit Aristoteles in III De anima, quod sicut sensus circa propria obiecta semper est verus, ita intellectus circa quod quid est, quasi circa proprium obiectum. Et quod intellectus circa quod quid est non decipiatur, non solum est in simplicibus substantiis, sed etiam in compositis*» (*ibid.* n. 1907). Tutta questa dottrina che il «*verum consequitur ens*» rimanda secondo san Tommaso anzitutto al principio generale che «...*eadem est dispositio in esse et in veritate*» (cfr. *In II Metaph. lect. 2, spec. n. 291*), da cui sorge come corollario il caposaldo della nostra contestazione alla posizione di unità gnoseologico-ontico-metafisica dell'Analitica del Rahner: «*Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa*

2) *L'attualità dell'essere identica al realizzarsi del conoscere.*
 All'arbitrio di tradurre –nel testo tomistico preso dal prologo al commento alla *Metafisica*– l'espressione *unius generis* con *eines einzigen Ursprungs*, fa riscontro la spiegazione dell'espressione tomistica seguente: «*cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*» con la parafrasi barocca: «poiché altrimenti l'unità di fatto di essere e conoscere nel conoscere attuale non potrebbe essere resa comprensibile nella sua possibilità». (87) La chiosa rahneriana sposta completamente il significato del principio tomistico, il quale afferma semplicemente ed essenzialmente che «l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto sono la stessa cosa», per la ragione elementare che l'intelletto in potenza e l'intelligibile in potenza sono separati e si uniscono in quanto, passando all'atto, si attuano scambievolmente: l'intelligibile attua l'intelletto sul piano oggettivo (facendosi presente in modo immateriale: la *species*) e l'intelletto attua l'intelligibile sul piano soggettivo (operando quella presenza: mediante l'astrazione, l'assimilazione, la riflessione... dell'intelletto agente e possibile). San Tommaso perciò distingue l'essere naturale e l'essere conoscitivo dal fatto che il primo è attuato da una forma naturale (p. es. l'anima dell'uomo) e il secondo invece da una forma intenzionale o somiglianza della cosa conosciuta nel conoscente: «*Sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala. Et eodem modo ex hoc quod cognosceus habet similitudinem rei cognitae,*

*essendi, sit maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re» (ibid. n. 298). Rahner cita il principio da *S. Th.* I-II, 3, 7, del tutto fuori contesto a sostegno della non-possibilità del concetto di essere (GW¹ 44, GW² 85).*

87) GW¹ 41, GW² 82.

dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus, ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum». (88) Si può dire allora che l'essere com'è affermato dal giudizio –la verità e la falsità– è di natura «terziaria», poiché suppone la presenza della forma oggettiva presente nella *simplex apprehensio* e la presenza reale delle cose a cui si rivolge la *simplex apprehensio* e in dipendenza di essa lo stesso giudizio della riflessione.

Dove san Tommaso distingue tre gradi o modi di essere, Rahner ne pone uno solo, quello del giudizio, saltando perciò a piè pari i due gradi fondanti della *simplex apprehensio* e dell'essere naturale estramentale. Rahner non ha saputo né poteva citare un solo testo tomistico a favore della sua tesi dell'identità così intesa di essere e conoscere: san Tommaso approfondisce la natura dell'assimilazione conoscitiva in se stessa e in dipendenza del grado metafisico dei conoscenti. Vediamo l'esegesi rahneriana:

a) Uno dei tre testi principali (89) è introdotto in forma tronca e fuori contesto; cioè: «*Idem est intellectus et quod intelligitur*», (90) ove manca la protasi: «*In his quae sunt sine materia*», poiché l'essere e la natura degli spiriti creati per la loro spiritualità assoluta è trasparente immediatamente all'intelletto, a differenza dell'uomo che deve prima astrarre la specie intelligibile dai sensibili. Il significato del testo citato procede in san Tommaso secondo l'armonia dei principi ora indicati: «*Sicut sensus in actu est sensibilis in actu, ut dicitur in III De anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita*

88) *In VI Metaph.* lect. 6, n. 1234. Anche il senso è facoltà propriamente conoscitiva a suo modo, in quanto anch'esso può avere la «...*similitudo rei cognitae; non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum*» (*ibid.* n. 1235). Vale anche nel campo della *simplex apprehensio*, e a suo modo nella sensazione stessa, il principio metafisico: «*Forma dat esse*» (cfr. C. FABRO, *Participation et causalité*, pp. 344 ss.; ed. it. pp. 330 ss.).

89) Sulla citazione del terzo, che è il primo nell'ordine, diremo a parte

90) *S. Th.* I, 87, 1 ad 3.

et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale». (91) Le essenze materiali nella conoscenza umana ottengono l'immaterialità *conoscitiva* mediante l'astrazione. Di qui la vasta gamma delle espressioni tomistiche, taciute dal Rahner:

«*Actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente*»; (92)

«*Intellectus fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem*»; (93)

«*Intellectus et intelligibile in actu sunt unum*»; (94)

«*Intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu*». (95)

b) L'altro testo afferma un principio ovvio: «*Intellectum est perfectio intelligentis*». (96) Infatti il conoscere è un'operazione del soggetto, ossia un atto secondo – l'atto primo è la sua forma sostanziale e l'esse – e il suo oggetto che è la «cosa in quanto co-

91) *Ibid.* 55, 1 ad 2.

92) *Ibid.* 82, 3.

93) *Ibid.* 27, 4.

94) *In Metaph.* prol.; *C. Gent.* II, 55.

95) *S. Th.* I, 55, 1 ad 2.

96) *C. Gent.* II, 98 (GW¹ 42, GW² 86): la frase citata si trova nel § *Amplius*, verso la conclusione. Nella ed. 2 in nota si cita la frase del capoverso secondo: «*Substantiae separatae sunt secundum suam naturam ut actu [la stampa ha ut acti] existentes in esse intelligibili*». Poi, con riferimento al c. 91 si osserva: «Ci sono [oggetti i quali sono detti] *intelligibilia* [gli spiriti] *secundum suam naturam e* [altri] *quae non sunt secundum se intelligibilia*», cioè le essenze delle cose materiali. Segue l'osservazione: «Tutta la dottrina tomistica dell'astrazione è senz'altro incomprendibile (*unverständlich*) senza questa concezione», Esatto, ma il problema del rapporto fra essere e conoscere è un *Ansatzpunkt* che viene prima, come si è visto, e rivendica in senso assoluto la priorità dell'essere (come fondamento) sul conoscere. Questa constatazione avrebbe dovuto bastare per mostrare al Rahner che tutto l'impianto della sua interpretazione era viziato nel suo fondamento.

nosciuta» (*intellectum*) cioè fatta presente all'anima mediante le specie intelligibili (impressa ed espressa) conferisce una perfezione di presenza dell'oggetto al soggetto conoscente. In ogni caso i testi tomistici suggeriscono sempre la duplice distinzione nel conoscente fra l'ordine metafisico e quello gnoseologico, fra quello che gli antichi chiamavano l'*esse ratum in natura* e l'*esse cognitum in mente*, così da far dire a san Tommaso: «*Intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa, sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum*». (97) Il momento poi perfetto costitutivo del conoscere è dato soprattutto dal ricevere la forma intelligibile senza la quale nelle creature e specialmente nell'uomo il semplice atto d'intendere non sarebbe possibile perché sarebbe a vuoto: «*Intelligere aliquo tripliciter dicimur: Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio: unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum. – Alio modo, sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva per eam perficitur in actu, sicut vis visiva per speciem coloris. – Tertio modo, sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius*». (98) Questa *species intelligibilis (impressa)* che l'intelletto agente offre all'intelletto possibile diventa *species intellecta (expressa)* nell'intelletto possibile e si dice *intentio intellecta* o anche *verbum interius (mentis)*: «*Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur*». (99)

La natura e funzione del *verbum*, al quale si richiama anche Rahner, è posta al centro della dialettica fra essere e conoscere: «*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam*

97) *Q. De anima*, a. 16 ad 9.

98) *C. Gent.* III, 42 *Item* (Leon. minor 268 b).

99) *De pot.* IX, 9.

*voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere». Più sotto si precisa la natura e funzione della *intentio intellecta*: «*Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente... Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum... sicut lapis in intellectu est lapis intellectus*». Ancora, con il ritmo di approfondimento ascendente che è proprio di questo mirabile capitolo: «*Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum*». (100) E il *verbum in intellectu conceptum* è detto *imago vel exemplar substantiae rei intellectae*. Il mirabile testo ci offre la prospettiva metafisica di fondo per contestare all'interpretazione rahneriana unilineare (identificazione) dell'esse tomistico a partire dal conoscere.*

c) La contestazione è che, nella dinamica di uno spirito finito, l'atto dell'intendere (come del volere e, nell'uomo, del sentire, del vivere vegetativo...) è realmente distinto dall'essere a doppio livello: è distinto dalla sostanza del conoscente, p. es. dall'umanità e dall'anima, e nell'uomo dallo stesso principio formale e oggetto immanente (*species intelligibilis* e la *intentio intellecta*). L'*unum* o identità fra il conoscente e il conosciuto nell'atto del conoscere è valido per san Tommaso in quanto sottende e sottintende la distinzione reale al livello costitutivo dell'ente fra l'essenza (l'anima) e l'esse, e al livello dinamico fra

100) C. Gent. IV, 11.

l'anima e le facoltà come fra le facoltà e gli atti. (101) E nella fondazione o genesi trascendentale l'ordine è inverso: la distinzione nella creatura degli atti dalle facoltà rimanda alla distinzione delle facoltà dall'anima, questa poi ha la sua prima e ultima radice nella *Diremtion* e composizione originaria di essenza ed *esse*. Questa è riconosciuta come la tesi ultima distintiva risolutiva della metafisica tomistica.

È fondamentale per san Tommaso che solo in Dio, atto puro, non c'è distinzione alcuna fra l'*esse naturale* e l'*intelligere*: «...oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem Verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei [è il fondamento metafisico risolvete nell'identità] est eius essentia vel natura». Diversamente nell'uomo (e in ogni intelligenza finita): «Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi». La profondità misteriosa pertanto dell'identità intenzionale nel conoscere creato presuppone nel suo stesso attuarsi la distinzione reale dei principi nell'ordine sia costitutivo sia dinamico. E nell'ordine costitutivo la distinzione fondamentale è la *Diremtion* all'interno della realtà finita *in ratione entis*, che è la ragione prima delle altre distinzioni e costituisce la differenza fondamentale della creatura da Dio: «Ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse». (102) Ancora una volta, e nella is-

101) Lo sviluppo analitico di questo dilatarsi delle distinzioni nell'ente finito, sul fondamento della distinzione di *essentia* ed *esse*, è dato mirabilmente nella trattazione della struttura

tanza più profonda del nostro problema, sembra quindi che Rahner si sia mosso rispetto a san Tommaso, che intende (pretende) interpretare, *per oppositam quamdam viam* che è quella del trascendentale, ossia per riduzione al trascendentale moderno, cioè alla «potenza di essere» (*Seinsmächtigkeit*) anticipante del soggetto che Rahner chiama *Vorgriff*, il succedaneo di ibrido compromesso fra l'*Ich denke* kantiano e il *lumen (Licht)* dell'*intellectus agens* (103) di san Tommaso.

Con siffatto principio Rahner parte con sicura baldanza nell'esposizione della dinamica di questo capovolgimento: «Da questo risulta che il conseguire attivo, nel quale lo spirito come *principium activum* e *finis* lascia scaturire da sé la sensibilità, deve essere assolutamente compreso come momento nella brama per l'essere. Ma perciò lo scaturire della sensibilità dallo spirito deve essere visibile come la possibilità dell'astrante *conversio ad phantasmata*. L'origine della sensibilità dallo spirito è stata determinata in questo che lo spirito nel conseguimento della sua propria compiuta costituzione essenziale verso la quale esso si sporge, lascia scaturire da sé la sensibilità, la porta in sé in modo permanente ed essa, poiché conseguita nello sporgersi al suo proprio compimento, la elabora in anticipo con la legittimità della propria essenza». È grazie a questo impulso-istinto per l'essere (*Begierde nach dem Sein*) che si produce l'anticipazione afferrante dell'essere (*Vorgriff auf das Sein*), la quale costituisce la struttura trascendentale dello spirito. Rahner nella sua sempre

102) *C. Gent.* IV, 11. Tutta questa dottrina fondamentale c'è già in un testo giovanile: cfr. *In I Sent.* 35, I, 1 ad 3. Il *corpus art.* pone il fondamento di questa diversità nell'ordine sia costitutivo come in quello statico: «*Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere et intelligere, et omnia huiusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem*» (Mandonnet I, 811).

103) Rahner infatti espressamente indica il *lumen* dell'intelletto agente come *apriorisches Element* (GW¹ 156, GW² 227: qui l'espressione è sottolineata). Ma per san Tommaso, come diremo anche più avanti, si tratta di un apriori metafisico, come di un *lumen participatum* dalla Verità Prima, ossia di *participata similitudo luminis increati* (*S. Th.* I, 84, a. 5. -Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione* cit., pp. 284 s.).

mobile terminologia conclude: «In questo istinto assolutamente anticipante permanente, in cui consiste l'*abstractio*, lo spirito consegue pertanto la sua sensibilità. Esso deve conseguirla, poiché esso è soltanto impulso (*intellectus possibilis*). In quanto esso consegue la sensibilità sua come condizione del suo proprio compimento, esso lo tiene (come facoltà e pertanto anche nella sua propria realtà, il fantasma) in anticipo come la sua facoltà sotto la legittimità di un'anticipazione dell'*esse*». E si precisa: «Lo scaturire della sensibilità dallo spirito è la decisiva *conversio ad phantasmata*, e in quanto questo lasciar scaturire accade nell'impulso anticipante per l'essere in generale, questa *conversio ad phantasmata* è già sempre essenzialmente *abstractio*, *illuminatio phantasmatis* per parte del *lumen intellectus agentis*. Il singolo atto sensibile e il suo oggetto vengono essenzialmente a trovarsi in una facoltà che essa stessa anche è conseguita in anticipo nell'anticipazione dell'essere, così che un simile atto come determinazione di una simile facoltà partecipa anche della natura della sua facoltà che la consegue». Ed ora la conclusione: «L'atto della sensibilità è anche momento in un atto dell'anticipazione dell'essere, e il suo oggetto è così sempre già astratto». Così si comprende l'attuarsi del processo di unificazione trascendentale dei vari momenti del conoscere e dell'agire dello spirito.

Per Rahner tale processo spiega perché l'essere proprio dello spirito grazie alla *conversio ad phantasmata* è un essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), un aprirsi (formale) dello spirito al mondo, grazie appunto alla sensibilità: «Essa è in sé già compiuto possesso del mondo (*Welthabe*), in essa è già principalmente aperto l'accesso al mondo e precisamente dallo spirito per se stesso». Quindi, è il circolo su cui Rahner insiste da capo a fondo, lo spirito viene alla sua propria essenza cioè (ritorna) a sé come la facoltà dell'essere in generale e quindi all'apprensione attuale dell'essere solo in quanto permanente per questo che come condizione precedente lascia scaturire da sé la sensibilità in modo che spirito e sensibilità sono l'origine reciproca recettiva (*gegenseitig empfangender Ursprung*) nella forma già indicata. Rahner intende questa scambievole origine in senso stretto e formale secondo un circolo dello spirito sempre in atto. Infatti in quanto la determinazione della sensibilità mediante l'oggetto esterno come tale nulla aggiunge alla sua potenza di essere (*Seinsmächtigkeit*) come apertura al mondo già compiuta, il mondo è già sempre avuto, anzi già sempre conseguito dallo

spirito nell'attuazione della materia prima, dell'altro. E in quanto lo spirito afferma sempre già l'apertura dell'essere nel tutto (*Sein im Ganzen*), il mondo conseguito dallo spirito sta come aperto sensibilmente sempre già nell'apertura spirituale dell'essere nel tutto. Ed eccoci al significato ultimo del circolo di sensibilità e intelligenza: «Ma se la sensibilità stessa è l'origine recettiva dello spirito, allora la realtà cosciente dello spirito è oggetto di coscienza come realtà della sensibilità. E allora la realtà dello spirito può essere cosciente soltanto se la sua origine recettiva è anche compiuta realtà; in altre parole, se la sensibilità è attualmente conoscente, allora la realtà dello spirito si presenta alla coscienza come quella della compiuta realtà della sensibilità. L'attualità a priori dello spirito diventa cosciente come forma del dato sensibile conscio, cioè dal *phantasma* (Quindi) l'origine della sensibilità dallo spirito, mediante la quale la sensibilità stessa è l'origine recettiva dello spirito, appare come il fondamento della possibilità e della necessità della sintesi della forma a priori dello spirito con il materiale a posteriori della sensibilità in quanto questo è soltanto la determinazione limitante formale di un possesso a priori del mondo prodotto dallo spirito stesso, di un'intuizione pura di spazio e tempo». (104)

A questo modo Rahner ha compiuto il completo assorbimento del realismo tomistico nel trascendentalismo kantiano attuando l'*Ich denke überhaupt* come riferimento alle forme dell'intuizione pura –la «materia» del conoscere– che fa capo, come si è visto sopra, non alla realtà del mondo turgido di qualità varie e contrastanti le quali sostengono o insidiano la vita, ma alla quantità pura astratta che è il fondamento del moto parimenti considerato in astratto come sintesi di spazio e tempo con i numeri e le figure astratte. Allora si può anche comprendere il processo radicale di unificazione (105) operato da Rahner: «In quanto lo spirito è l'origine che lascia sgorgare [da sé] la sensibilità, l'oggetto sensibile conscio è sempre già *astratto*, poiché esso è appreso nell'essere in generale al quale lo spirito è attirato nella produzio-

104) GW¹ 205 s., GW² 287 s

105) Tale unificazione è da Rahner –diversamente da Kant– raccolta attorno all'apprensione del *Sein*, ma quest'essere in realtà è lo stesso attuarsi del soggetto nel circolo dello spirito di sensibilità-intelletto.

ne della sensibilità. In quanto la sensibilità è l'origine recettiva dello spirito, è già sempre compiuta una *conversio ad phantasmata*, poiché l'essere nel tutto è avuto soltanto in un possesso del mondo di intuizione sensibile». (106) Rahner, è inutile dirlo, è convinto di aver così interpretato san Tommaso dall'interno dell'esigenza ultima del suo pensiero spiegando la terminologia tomistica sull'astrazione in modo anzi più comprensibile (*verständlicher*) di quanto finora non sia stato fatto, soprattutto circa i rapporti fra sensibilità e intelligenza, fra *imaginatio* e *phantasma*, fra *phantasma* e *intellectus agens*, riportando il tutto all'influsso dello stesso spirito. Ma è appunto questa riduzione trascendentale all'attività unica dello spirito che impone in sede di ermeneutica tomistica le più gravi riserve. Ma vediamo ora l'ultimo passo o fase del processo unificativo integrale rahneriano.

La formula di tale capovolgimento del realismo tomistico in processo trascendentale vuole affermare l'unità e l'unificazione dell'intero processo spirituale: «L'attualità a priori dello spirito diventa cosciente come forma del dato sensibile di coscienza, del fantasma. L'origine della sensibilità dallo spirito, mediante la quale la sensibilità stessa è origine ricevente dello spirito, appare come il fondamento della possibilità e della necessità della sintesi della forma a priori dello spirito col materiale a posteriori della sensibilità in quanto questo è soltanto la determinazione formale limitante di un processo del mondo realizzato a priori dallo spirito stesso da una pura intuizione di spazio e tempo». (107) Ma come l'a priori funzionale del conoscere è ispirato a Kant, così l'a priori ultimo ch'è posto alla radice della spinta (*Begierde*) del conoscere, nel senso di un amore radicale che spinge lo spirito a Dio sembra ispirato a Max Scheler. (108) Due

106) Ecco il testo originale di questa conclusione sistematica: «*Insofern der Geist entspringenlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, ist das sinnlich Gewusste immer schon abstrahiert, weil es im Sein überhaupt erfasst ist, nach dem der Geist in der Erwirkung der Sinnlichkeit Begierde trägt. Insofern die Sinnlichkeit empfangender Ursprung des Geistes ist, ist immer schon eine conversio ad phantasma vollzogen, weil das Sein im Ganzen nur gehabt ist in einer sinnlich anschauenden Welthabe*» (GW¹ 207, GW² 289).

107) GW¹ 206, GW² 289.

108) Questa sintesi è indicata nella copertina editoriale di HW¹:

a priori, allora? No, ma risoluzione ultima di una convergenza ibrida, non rara nel pensiero cattolico contemporaneo, del principio dello *amor Dei* agostiniano con il trascendentale della mondanità moderna. Infatti il trascendentale è ora espresso con la formula definitiva, una formula di grande effetto... e che sembra sbucare d'improvviso: «L'amore è così la luce della conoscenza del finito», (109) atto di libertà compiuta, amore di Dio. Questo significa che «all'interno della trascendenza dello spirito finito si realizza un amore di Dio» il quale è un momento interno della conoscenza altrettanto come sua condizione e suo fondamento. (110) Come il conoscere fonda l'essere così la volontà l'intelligenza e l'amore il conoscere. Così il problema critico del fondamento della Trascendenza svapora nella vaporosità del sentimento.

3) *La identità della emanatio, della conversio ad phantasmata, della abstractio e della reductio.*

Non v'è dubbio che per san Tommaso il processo dell'astrazione costituisce il momento centrale della sua dottrina della conoscenza, la quale si presenta, sulla scorta di Aristotele, come la posizione intermedia e il superamento della gnoseologia materialistico-sensitiva di Democrito e di quella idealistica di Platone. La chiave di volta è la dottrina dell'intelletto agente, che è il principio illuminante i dati di esperienza per far da (in) essi emergere i contenuti universali che sono ritenuti nello spirito mediante l'intelletto possibile. Sulla base della dottrina tomistica dell'unità della forma sostanziale, che nell'uomo è l'anima spirituale, Rahner ha insistito sull'importanza decisiva e risolutiva, a suo avviso, della tesi tomistica che nell'animale potenze inferiori derivano dalle superiori e così la sensibilità nel-

«Ergebnisse neuer deutscher Religionsphilosophie, vor allem aus Arbeiten Scheler und Heidegger, in Zusammenklang mit Fragestellungen des neuen französischen Thomismus».

109) *«Die Liebe ist so das Licht der Erkenntnis des Endlichen»* (HW¹ 125; il testo è stato tolto in HW²).

110) Un po' più sotto: *«Inmitten der Transzendenz des endlichen Geistes begibt sich eine Liebe zu Gott... als inneres Moment der Erkenntnis ebensowohl die Bedingung und ihr Grund»* (HW¹ 126 s., HW² 125).

l'uomo deriva dall'intelligenza. (111) L'unità sostanziale nell'essere reclama pertanto una solidarietà intrinseca nell'agire e pertanto esige un'appartenenza costitutiva «scambievole» del senso e dell'intelletto nella dinamica dello spirito umano. Tale, nella sua formula ancora indeterminata, la tesi centrale di Rahner il cui procedere –malgrado il dedalo di tortuosità esasperanti che esigerebbero contestazioni a ogni periodo– ci sembra rimanga fedele alla tesi centrale.

Essa nella sua formula metodologica complessiva più esplicita presenta in forma ascendente la seguente progressione di identità che possiamo esprimere nei termini seguenti: l'origine della sensibilità dall'intelletto è espressamente da comprendere come la propria *conversio ad phantasmata*, la *conversio ad phantasmata* è lo stesso processo (*Vorgang*) della *illustratio* («astraente») *phantasmatis per lumen intellectus agentis*, perciò la *conversio ad phantasmata* è identica al processo della *abstractio* ed infine la *abstractio* è identica alla *reditio completa subjecti in seipsum*. (112) In altre parole, Rahner nell'analisi dello spirito umano prende il punto di partenza dall'*ordo essendi* per passare all'*ordo operandi* e dall'appartenenza unitaria di quello conclude all'identità di questo. Tutta la sua esegesi dei testi tomistici è guidata alle spalle dall'assunzione dogmatica del principio d'immanenza, ossia dell'identità dell'essere con il conoscere ed essere conoscente (*Sein als Erkennen und Erkenntsein*) ossia di presenza (*Anwesenheit*) alla coscienza. Vediamo un po' il significato di questi passaggi graduali nell'identità della sintesi dell'atto spirituale.

Ecco una delle esposizioni più complete: «Che significa *conver-*

111) Ecco il testo classico: «*Quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto*» (*S. Th. I, 77, 7*).

112) GW¹ 191, GW² 270.

sio ad phantasmata? Il titolo afferma che l'universale intellettuale, la *species intelligibilis* in senso rigido diventa oggetto di coscienza in e per il contenuto della coscienza sensibile e così in un riferimento ad esso. Si è già mostrato che lo "intelligibile" in senso stretto è la luce dell'*intellectus agens*, la struttura a priori dello spirito stesso, la quale è appresa dalla coscienza come "forma" del contenuto sensibile della coscienza. Così la *conversio ad phantasmata* non è altro che la *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*, mediante la quale la *abstractio* è già compiuta. *Conversio ad phantasmata* e *abstractio* sono momenti di un unico processo, i quali si rapportano l'un l'altro indissolubilmente secondo una priorità scambievole». Quindi secondo san Tommaso, al dire di Rahner, la *conversio ad phantasmata* in realtà (*sachlich*) è il medesimo processo come l'astrante *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*. E spiega: «In quanto la *abstractio* è pensabile soltanto in [leggi: come] un "entrare" della luce dell'*intellectus agens* "nel" fantasma, la *conversio* è logicamente prima (*vor*) della *abstractio*; in quanto la *conversio* come processo spirituale *conscio* presuppone un sapere spirituale, quindi una *abstractio*, la *abstractio* precede la *conversio*. Non era strano quindi che la problematica della *abstractio* e della *reditio completa* astrante diventasse per noi questione secondo la *conversio ad phantasmata*. Ambedue esigono una comprensione del rapporto di spirito e sensibilità. Finora questo si è per noi determinato in [come] un derivare della sensibilità dallo spirito come la sua propria facoltà ch'è contenuta in esso. È intesa con questo in fondo anche la possibilità della *conversio ad phantasmata* la quale come *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis* compie anche la *abstractio* e la *reditio completa?*». E Rahner ricorda che per san Tommaso la presenza del fantasma non è richiesta soltanto per il primo acquisto del sapere ma anche ogni volta che poi si voglia far uso del sapere acquisito. Rahner pensa di essere d'accordo con l'Angelico anche quando identifica la *conversio intellectus ad phantasmata* con la *conversio intellectus agentis super phantasmata* (113) da cui ha inizio il sapere dell'universale. Ora Rahner passa a discutere un noto testo di san

113) Cfr. *Q. De anima*, a. 15.

Tommaso (114) nel quale sembra si distingua il momento dell'illuminazione (dei fantasmi) da parte dell'*intellectus agens* da quello dell'astrazione (delle specie intelligibili). Ma il problema di fondo viene prima, cioè si tratta di vedere anzitutto se la *abstractio* coincida con la *conversio ad phantasmata* che è la tesi stessa del volume rahneriano. Secondo Rahner, la possibilità della *abstractio* e della *conversio* sono da comprendere uniti (*in eodem*): il problema posto era però se debbano essere considerati fondamentalmente identici fra loro e poi entrambi identici con la *reditio completa subjecti in seipsum*. E questa identità sembra chiara per Rahner in virtù del principio neoplatonico sopra ricordato dell'emanazione delle facoltà inferiori dalle superiori: «l'origine della sensibilità dallo spirito come la possibilizzazione dell'astrazione *conversio ad phantasmata* (115) – un principio che egli interpreta secondo la deduzione trascendentale kantiana che ha fornito a Rahner una spiegazione a priori dell'astrazione stessa, piuttosto astrusa, a cui tocca tuttavia rifarsi.

Rahner prima procede da alcune ovvie affermazioni tomistiche come p. es. quella che è «in virtù dell'intelletto agente che si conoscono anzitutto i primi principi» e l'altra meno ovvia che la «*abstractio* come apprensione dell'universale metafisico dev'essere un atto che [porta su] apprende in anticipo l'essere metafisico», ch'è l'essere separato dalla materia: una siffatta comprensione per via di separazione avverrebbe secondo san Tommaso nel giudizio, è nel (mediante il) giudizio allora che avviene l'astrazione metafisica decisiva. Le due posizioni si integrano a vicenda: i primi principi infatti «...portano partecipando in sé la "luce" (*Licht*) dell'*intellectus agens*» il quale usa i primi principi come strumenti «...*quia per ea facit intelligibilia actu*» cioè per operare l'astrazione. Il primo oggetto di siffatta astrazione è indicato nell'*esse*; l'essenza perciò dell'*intellectus agens* è di operare un'apprensione (*Erfassen*) dell'*esse*, e questa apprensione anticipante (*Vorgriff*) dell'*esse* è

114) Si tratta di *S. Th.* I, 85, 1 ad 4.

115) È il titolo del § 5 della P. II: «*Der Ursprung der Sinnlichkeit aus dem Geist als die Ermöglichung der abstrahierenden conversio ad phantasma*» (GW¹ 201, GW² 282).

la condizione della possibilità della *abstractio* di ogni essenza (forma, *quidditas*) universale generale. Rahner chiama questo portarsi dell'intelletto agente all'*esse* con il termine neoplatonico di *excessus*: quindi l'*excessus* su (*auf*) l'*esse* si presenta semplicemente come l'espressione metafisica essenziale e unica della natura intima dell'*intellectus agens*. Perciò egli traduce l'espressione aristotelica che «l'intelletto possibile è *id quo est omnia fieri*» con la frase ermetica: «Lo spirito è l'essere semplicemente in possibilità». Una frase ambigua la cui spiegazione diventa sconcertante: «Eso (*Geist* = spirito) è *quodammodo* (cioè nella possibilità e riferimento) *omnia*. Il diventar cosciente della sua realtà a priori è pertanto l'anticipazione afferrante (*Vorgriff*) della coscienza sull'*esse* assolutamente e viceversa». Qui sta il nucleo della fondazione trascendentale rahneriana della verità del conoscere umano. In questa fondazione, lo ricorda espressamente Rahner, ha la sua applicazione il principio della finalità trascendentale, il quale opera, come si è già indicato, nel «derivare della sensibilità dall'intelligenza» –che qui è detta *intellectus possibilis*– il quale tende perciò naturalmente, come ogni ente, al proprio *bonum*, che è il *verum*, ossia all'afferramento dell'*esse*. Così la vita dello spirito si chiude nel circolo immanente dell'attività trascendentale.

5. IL TRASCENDENTALE MODERNO (KANT-HEIDEGGER-RAHNER) E IL TRASCENDENTALE CLASSICO (SAN TOMMASO).

«Trascendentale» ha ricevuto nella filosofia un rilievo teoretico sempre più pregnante: da un significato ontico-logico, prevalente nella Scolastica, esso è diventato costitutivo della stessa «operazione filosofica» a partire da Kant. Da questo momento il termine «trascendentale» significa ciò ch'è e deve essere dato a priori nel soggetto nel senso di presupposto al sapere, e indica perciò la costituzione originaria in senso operante attivo dello spirito o soggetto come anticipante e indipendente e tuttavia determinante, rispetto all'oggetto di esperienza. (116) Il trascen-

116) «Die Transzendentalphilosophie erkennt, dass das Bewusstsein das Grundphänomen ist, das schlechthin überschreitbar ist» (R. LAUTH, Zur

dentale è diventato a questo modo la formula radicale del significato radicale del principio moderno di immanenza che afferma l'unità o identità di essere e pensiero.

Ma non è facile determinare con sufficiente precisione il concetto di trascendentale: esso è fluttuante in tutto il pensiero moderno, e nello stesso Kant, poiché segue e si piega alla dinamica risolvente della soggettività che esso esprime e deve attuare di forma in forma nell'ascesa del conoscere. Tale dinamica risolvente, che appare in Kant proiettata e attuata in due sfere distinte come sono il conoscere (*Kritik der reinen Vernunft*) e l'agire (*Kritik der praktischen Vernunft*), ossia l'intendere e il volere, vengono unificate in un unico «sistema» di libertà nell'idealismo: «Un sistema di libertà –in linee altrettanto grandiose, in eguale semplicità come perfetta immagine rovesciata del sistema spinoziano– questo sarebbe propriamente l'obiettivo supremo». (117) È sulla libertà come incondizionatezza radicale della coscienza che bisogna far leva, cioè sulla spontaneità creativa costituente, per afferrare l'essenza del pensiero moderno. È questo che spiega la caduta del «sistema» –dei vari sistemi idealistici di Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Fries...– a favore della «liberazione» della libertà quale si presenta nelle filosofie contemporanee: esistenzialismo, marxismo, neopositivismo, strutturalismo... Come l'idealismo ha tolto il peso frenante della

Idee der Transzendentalphilosophie, Monaco e Salisburgo 1965, p. 46). L'A. fa risalire giustamente l'origine del trascendentale moderno al *cogito* di Cartesio e considera l'attivismo assoluto di Fichte –e ciò convince di meno– come la sua formula compiuta.

117) «*Ein System der Freiheit –aber in ebenso grossen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen– dieses wäre eigentlich das Höchste*» (SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Münchener Vorlesungen: Spinoza-Leibniz-Wolff; S.W. I, 10, p. 36). Heidegger osserva al riguardo: «*Das System selbst ist das System der Freiheit. Schellings Bemühen seit 1809 bis zu seinem Tode, die verschwiegene Arbeit dieser 45 Jahre galt der Begründung, dem Aufbau des Systems der Freiheit in einem gestalteten Werk*». Ma commenta giustamente: «Il lavoro fallì» per lo spinozismo di Schelling, e aggiunge: «Il concetto di libertà è incompatibile con il sistema in generale» (M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809], Tubinga 1971, pp. 25 s.).

materia e cosa in sé che Kant lasciava accanto alla forma e al fenomeno, così la filosofia contemporanea ha liberato l'assolutezza dell'atto dalla gabbia del «sistema»: è l'orizzontalismo antropologico. In questa linea si è messo decisamente Rahner: contrastato prima del Concilio, per poi diventare il portabandiera della nuova versione nordica del cristianesimo immanentistico.

«Trascendentale» per Kant, come è noto, si oppone a «empirico», che è la realtà esterna, com'è data ossia presentata dalla polvere dei sensi esterni. Pertanto, secondo la *Kritik der reinen Vernunft*, «...trascendentale è ogni conoscenza che non si occupa tanto degli oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti in generale» (B 25). (118) La filosofia trascendentale è per Kant il «sistema» di tali concetti a priori, per l'idealismo il sistema è la totalità del reale unificato nell'Assoluto come libertà. Per la filosofia odierna il tempo dei sistemi è passato (*vorbei*): la libertà si attua nel continuo farsi e disfarsi del conoscere sul fondamento della pura possibilità. Il termine stesso di trascendentale è diventato superfluo perché è stata superata non solo l'esigenza di un sistema ma anche l'opposizione di empirico (contingente) e trascendentale (necessario), di essere e divenire, di reale e apparente.

In Kant il trascendentale si dispiega a tutti i livelli della coscienza, cioè a ogni tappa di unificazione (costituzione) dell'oggetto: nella sensibilità con le forme di spazio e tempo, nell'intelletto con le dodici categorie e nella ragione con le tre idee totalizzanti di mondo, libertà e Dio secondo una classificazione formale.

In questa situazione si rifletteva in un modo nuovo e di un'immanenza costitutiva la duplice situazione dell'uomo: come soggetto conoscente egli si trova legato al mondo sensibile con il compito di assicurare e fondare rapporti necessari alla conoscenza della realtà sensibile a cui Kant dà il termine proprio di «esperienza» (*Erfahrung*); come soggetto della legge morale egli si sente appartenente al regno dei fini e chiamato alla realiz-

118) «In generale» (*überhaupt*) è qui un'aggiunta del Mellin secondo l'indicazione della nuova ed. Reclam a cura di R. Schmidt, Lipsia 1965, p. 83.

zazione dei valori mediante la libertà per ritrovare, mediante i postulati della ragione, le realtà metafisiche (libertà, immortalità, Dio). Questo potrebbe essere detto il «trascendentale dispiegato» o sistematico (scienza e morale come ambito di rapporti necessari) il quale fa capo –com'è ovvio– alla «appercezione trascendentale» che è l'«Io penso in generale» (*Ich denke überhaupt*) per la scienza e al «dovere» (*Sollen*) o imperativo categorico per la morale.

Ma prima di tutto questo ancora, quella che potrebbe essere detta l'origine trascendentale del trascendentale –che verrà accentuata e deviata insieme dall'idealismo– è l'appartenenza costitutiva dell'uomo al mondo e alla storia e quindi la finitezza «definitiva» dell'essere quale può attuarsi nel soggetto umano. È essa che farà esplodere la sintesi posticcia fra l'«Io penso» kantiano e la Sostanza infinita spinoziana magnificata da Schelling ed Hegel e respinta, come si è detto, da Heidegger. Comunque, è l'autonomia del mondo morale e la sua imprescindibilità che garantisce a Kant ancora l'apertura alla trascendenza come plesso di postulati. Perciò il vecchio Kant non solo, dopo la pubblicazione delle Critiche, ha elaborato un sistema di metafisica, (119) ma ha dato anche un corso compiuto di filosofia della religione. (120) Il trascendentale kantiano pertanto da una parte si oppone al trascendentale metafisico e dall'altra parte lo richiama e l'esige.

119) Immanuel Kant's *Vorlesungen über die Metaphysik*, Zweite Auflage nach der Ausgabe von 1821 neu herausgegeben von K.H. Schmidt, Rosswein 1924. Nella *Vorrede* l'ignoto curatore difende con energia Kant dall'accusa di ateismo e di trovarsi su questo d'accordo con Fichte, come questo pretendeva (p. XI).

120) Immanuel Kant's *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, herausgegeben von K.H.L. Politz, Zweite Auflage, Lipsia 1830 (la ed. 1 è del 1817). Anche il Politz nella *Vorrede* riporta dalla recensione di un giornale di Lipsia l'accusa «...dass die kantische Philosophie irreligiöser Natur, oder nichts anderes als verkappter Atheismus». E cita la risposta del recensore: «È evidente piuttosto da queste lezioni che Kant aveva un animo (*Gemüth*) veramente pio –forse più pio di coloro che osavano accusarlo di ateismo– e che egli cercò di controbattere in generale con tutte le forze proprio mediante la sua filosofia della religione l'ateismo e l'irreligiosità» (p. XIV).

Giustamente Kant polemizza contro i «trascendentali» della Scolastica poiché la formula da lui riportata: «*quodlibet ens est unum verum bonum*», era intesa nella linea essenzialistica tradizionale che prendeva *ens* come «*id quod habet essentiam*» e perciò quei concetti davano origine soltanto a semplici principi tautologici (*lauter tautologische Sätze*). Ma questo non è affatto il caso dei trascendentali tomistici, che Kant non ha conosciuto, i quali sono –ciascuno nel suo ambito– plessi fondanti originariamente sintetici, non comunque ma in senso trascendentale. Sintetico trascendentale è certamente il plesso di *ens* che è il fondante universale sia rispetto ai seguenti trascendentali, ricordati da Kant, sia rispetto a ogni tappa del conoscere della realtà sia del mondo e dell'uomo sia di Dio. Evidente la sinteticità dell'*ens* = «*id quod habet esse*», sia nella sinteticità del plesso di contenuto e atto, sia nella sinteticità dell'atto che è l'*esse* dell'ente in quanto è l'atto dell'ente in sé e mette in atto la coscienza del soggetto. L'attuarsi della coscienza per san Tommaso si esplicita trascendentalmente cioè *all'interno* della coscienza mediante il conoscere (*verum*) e l'esercizio del libero volere (*bonum*), proprio in corrispondenza delle due diramazioni del trascendentale di Kant sopraindicate. Sia il *verum*, come il *bonum* comportano una sintesi trascendentale che è reale quant'è reale l'attuarsi stesso dello spirito. Ma la Scolastica, prima e dopo Kant, è rimasta e rimane razionalistica: l'idealismo, come si è detto, identificò (mistificandolo) il trascendentale con l'Assoluto.

Identificazione di trascendentale e trascendenza però anche in Heidegger –che è il *locus metaphysicus* di Rahner– ma in senso opposto, ossia come risoluzione nella finitezza dell'essere nel mondo. Heidegger conosce soltanto il trascendentale scolastico e ignora completamente quello tomistico. Quando pertanto Heidegger riserva la *Transzendenz* al riferimento (costitutivo) al mondo del soggetto umano o *Dasein*, in quanto la verità di tale soggetto si attua unicamente in questo rapporto al mondo, egli opera l'adeguazione e chiude il circolo fra l'Analitica e l'Estetica trascendentale mediante l'identità di essere e tempo, lasciando fuori la Dialettica.

Di qui l'accentuazione in Heidegger della trascendentalità in funzione esclusiva della determinazione della «esperienza possibile» e la sua scelta preferenziale per la redazione A della *Kritik der reinen Vernunft* che fa leva sul primato del tempo e quindi sull'immaginazione trascendentale e sullo schematismo.

(121) In questa prospettiva l'uomo «è preso» dal mondo e chiuso nell'orizzonte della temporalità che lo muove: il tempo diventa così la cerniera che si apre e chiude per l'uomo all'infinito in un mondo intrinsecamente finito. La finitezza qui non è qualsiasi, e tanto meno dipende dal dato sensibile, ma è trascendentale in senso forte in quanto è connessa alle dimensioni del tempo (presente-passato-futuro) la cui dialettica o dinamica, che dir si voglia, non può attuarsi che in situazioni sempre finite. Perciò «trascendenza» non indica più il passaggio dal finito all'Assoluto infinito e trascendente, ma è l'attuarsi dell'immanenza, ossia del *Dasein* come *In-der-Welt-sein*. Di qui l'essere e la verità intesi come aprirsi, schiudersi, mettersi fuori..., come un attuarsi che non è propriamente né sintetico né analitico: non analitico perché il fondo dell'essere è dato dal tempo che ha dimensioni ma non qualità, e neppure sintetico perché non è il *Dasein* a decidere ma esso si trova di volta in volta come gettato... (la *Geworfenheit*). Analiticità e sinteticità onticofenomenologica: la formula dell'unificazione ultima del trascendentale esistenziale è l'identità dinamica di verità e libertà 122 –ambedue colte come disvelamento e apertura–, la quale porta direttamente alla questionabilità e infissibilità dell'essere in Rahner, come si è visto.

A questo modo il trascendentale heideggeriano fa il cammino inverso di quello kantiano che dalla sensibilità si spingeva con la dialettica fin sulla soglia dell'Assoluto o Essere originario (*Ur-Wesen*). Per Heidegger uomo-tempo-mondo formano un circolo: «Come il presente scaturisce nell'unità ec-statica della temporalizzazione della temporalità dal futuro e dall'essere stato, così si temporalizza del pari originariamente con l'orizzonte del futuro e del passato di un presente. In quanto l'esistenza (*Dasein*) si temporalizza, è anche un mondo... Se non esiste nessuna *esistenza*, non vi è neanche nessun mondo». (123) La forza è pos-

121) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 69 c; *Kant und das Problem der Metaphysik*, spec, §§ 19-25.

122) «*Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit*» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. 2, Francoforte s.M. 1949, p. 18).

123) Come spesso, anche qui Heidegger si affida a un gioco di termini che è impossibile a rendere in italiano: «*Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt "da"*» (*Sein und Zeit*, § 69 c; p. 365).

ta quindi sull'avverbio locale *da*, «ivi», che indica il trovarsi essenziale nel mondo da parte dell'uomo come risolvete di volta in volta l'essere dell'uomo, ma che è costituito a sua volta dal pro-gettarsi e proiettarsi temporale dell'uomo. Scompare quindi anche l'opposizione kantiana di spazio e tempo. Ma è Kant stesso che ha condizionato l'apparire del mondo al soggetto –cioè sia il differenziarsi e sorgere sia l'attuarsi dell'applicazione delle categorie alla sensibilità grazie alle quali c'è l'esperienza ovvero il costituirsi del mondo– mediante l'intranearsi del tempo nell'attestazione dell'essere del mondo, come Kant afferma nella sua definitiva confutazione dell'idealismo (di Berkeley). (124)

La conclusione di Heidegger è che il problema ultimo della trascendenza rimanda alla risoluzione dell'oggettività senza residui, e questa si attua nella semplice presenza del mondo data di volta in volta nell'orizzontalità ec-statica del tempo. La trascendenza si attua nell'orizzontalità del tempo nella guisa di mondanità radicale: «Il “problema della trascendenza” non può essere ridotto alla questione: in qual modo un soggetto si porta a un oggetto?, dove la totalità degli oggetti è identificata con l'Idea del mondo.

Ci si deve domandare: Cos'è che rende ontologicamente possibile che l'essente possa incontrare e possa essere oggettivato come incontrante all'interno del mondo?». La risposta per Heidegger è ovvia: «Essa viene dalla trascendenza del mondo, che è fondata in modo ecstatico orizzontale», cioè mediante il tempo.

Così, conclude giustamente il kantiano Heidegger, il mondo è (rispetto all'essere) essenzialmente «soggettivo» e insieme esso è, come trascendente temporalmente (rispetto all'uomo), «più oggettivo» di qualsiasi oggetto possibile. (125) Quindi resta confermata la «circolarità» del trascendentale: l'uomo costituisce (soggettivamente) il mondo, e il mondo attua (oggettivamente) l'uomo.

La risposta perciò di Kant sul problema della possibilità della metafisica, cioè, per Heidegger, il *risultato* della *Kritik der rein-*

124) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Aufl.; ed. Meiner, Amburgo 1956, pp. 33 ss.

125) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., p. 366.

nen Vernunft, è che la metafisica si fonda sull'antropologia. (126) Per Rahner, più radicalmente, la metafisica coincide con l'antropologia e la stessa teologia cristiana si fonda sull'antropologia ed egli si rifà –come si è detto e fra poco ce lo dirà lui stesso– direttamente ed esclusivamente ad Heidegger e più esattamente al primo Heidegger di cui ora abbiamo indicato il nucleo teoretico risolvente. Ma Rahner, la cui fecondità di scrittore non sopporta più aggettivi di sorta, non ha mai dato un'esposizione qualsiasi né del procedimento di Kant né della rotta compiuta da Heidegger per risolvere la metafisica in antropologia mediante l'unificazione del trascendentale nel trascendente e la conseguente circolarità della soggettività – l'oggettività come orizzontalità cioè temporalità e storicità radicale. Anche Rahner ha collocato indubbiamente il tempo al centro dell'essere, ma ha fatto un tremendo pasticcio di Heidegger, Hegel, Kant e san Tommaso, che è l'unica fonte speculativa che egli ha in GW intrapreso di interpretare. Ma come Heidegger ha mistificato il trascendentale di Kant troncadone l'apertura all'Essere infinito originario (*Ur-Wesen*), comunque tale apertura si compia, deviandolo come esclusiva apertura (anzi costituzione) del mondo, così Rahner ha mistificato il trascendentale esistenziale di Heidegger capovolgendo, senz'alcuna ragione e per motivi puramente confessionali, quella che per Heidegger era la trascendenza *nel* mondo –l'apertura al finito, la mondanità essenziale dell'essere, la riduzione al fondamento come «indifferenza» ontologica e perciò la riduzione della *libertas indifferentiae* nella storicità orizzontale– nell'apertura all'Assoluto per rendere possibile lo «stare in ascolto della Parola» rivelata.

Ma l'uomo heideggeriano è un «essere-lì» (*Dasein*) il cui «essere» (*Sein*) si manifesta mediante la «presenza del presente»

126) «*Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d.h. Anthropologie*» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 36, ed. 2, Francoforte s.M. 1951, p. 186). Contesta questa piega antropologica e mantiene l'opposizione fra il trascendentale classico e quello kantiano, un maestro dell'ermeneutica kantiana: H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, IV Teil, Berlino-New York 1971, p. 809.

(*Anwesenheit des Anwesenden*). A essere coerenti, come lo è Heidegger, esso esclude anzitutto la possibilità di una qualsiasi voce che possa venire da un «altro» mondo che non sia quello a misura d'uomo, perché fatto dall'uomo. Esso inoltre toglie alla radice –e in caso contrario tutta la macchinosa circolarità heideggeriana del plesso di essere-tempo non avrebbe alcun senso– ogni tensione sia fenomenologica di tempo ed eternità, sia ontologica di finito e infinito, sia teologica di peccato e libertà come di natura e grazia.

Un mistificare ascendente allora: da Heidegger, attraverso Kant, fino a san Tommaso? Se non Rahner, troppo occupato nello scrivere sui nuovi problemi del giorno, almeno qualche rahneriano potrebbe, anzi dovrebbe, rispondere a simili interrogativi. Oggi, e soprattutto nel campo dei rahneriani, si parla molto di ermeneutica: qual è l'ermeneutica che Rahner ha fatto del «suo maestro» Heidegger? Quella di Rahner su san Tommaso (127) annunciata fin dal 1970 e riproposta nel 1971 in uno studio di «ermeneutica rahneriana», attende ancora una risposta. (128) L'attesa sarà probabilmente ancora molto lunga –e la risposta forse non potrebbe mai venire– soprattutto quando è il

127) La questione sull'essenza del trascendentale antico e moderno, e problemi annessi; è del tutto ignorata nella sbrigativa esposizione di P. MARIOTTI: *Tomismo, realismo critico, ermeneutica*, «Proteus», 8, 1972, pp. 183 ss. Con questo metodo non è difficile eludere –come abbiamo mostrato in Rahner– ogni elementare criterio scientifico e abbandonarsi agli accostamenti più cervellotici e aberranti. Contiamo di tornare presto sull'argomento. Se Rahner non avesse avuto, come sembra, l'appoggio di una parte notevole dell'episcopato tedesco, tutto sarebbe finito in una bolla di sapone.

128) Un tentativo, fallace anch'esso a nostro avviso, di collegare il trascendentale kantiano con quello tomistico, non più su base gnoseologico-idealistica, come quella di Rahner e dei maréchaliani, ma metafisica, è stato proposto con la ripresa della dottrina scolastica della *relatio transcendentalis*: essa si fonda sulla priorità dell'*unum* (pitagorico, platonico, leibniziano...) sull'*ens*, nella fondazione del trascendentale (G. MARTIN, *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftslehre*, ed. 1, Colonia 1951; ed. 4, Berlino 1969. Cfr. la nostra nota critica in «Rassegna di letteratura tomistica», IV, 1972, nr. 756, pp. 338-345). Ma la *relatio transcendentalis*, su cui poggia la costruzione del Martin, proviene da Scoto e Occam, cioè dal formalismo antitomistico che arriva fino a Kant-Heidegger-Rahner.

tempo e quando sono le vicende del tempo che è immerso nel numero a fare il giudizio della verità e della storia.

6. INTERPOLAZIONI TESTUALI E DEFORMAZIONE DOTTRINALE.

La reinterpretazione-inversione del tomismo è stata compiuta da Rahner sul fondamento del principio moderno di immanenza che risolve (identifica) l'essere nel pensare, che per lui è un *punctum firmum*, ovvero un postulato incontrovertibile. A questo riguardo, egli passa completamente a lato di qualsiasi discussione e confronto dell'idealismo con il realismo tradizionale e attraverso lo spiraglio della *conversio ad phantasmata* introduce l'interpretazione fenomenologica del tomismo, capovolgendo la metafisica in analitica trascendentale. In questo procedimento, com'è stato rilevato nell'indagine precedente, Rahner avanza passando da identità a identità al modo hegeliano a tutti i livelli della riflessione speculativa: identità di *conversio ad phantasmata* con la *abstractio* e della *abstractio* con la *reditio animae in seipsam...* (129) sotto l'aspetto della dialettica funzionale; identità di sensibilità e intelligenza e dell'intelligenza con la volontà... sotto l'aspetto della dialettica dei principi. In funzione di queste comode riduzioni all'unità Rahner passa all'esposizione della gnoseologia e virtualmente anche della metafisica tomista spostando e spesso capovolgendo, com'era inevitabile, il *locus* proprio dei principi e delle tesi tomistiche. I limiti e lo scopo preciso di queste note critiche non permettono di riprendere e riesporre tutti i punti del pensiero tomistico strapazzati e capovolti dal Rahner: non si capisce perché mai egli si sia imbarcato in un'impresa e in un metodo che in qualche momento sembra o tradire un'estrema ingenuità e incompetenza o rasentare un proposito esplicito di mistificazione. Nessuno l'ha obbligato a un'interpretazione che respinge a priori la linea maestra dei principi della tradizione del realismo, ad alterare la grammatica del testo e la struttura del contesto con l'ignoranza od omissione voluta delle fonti. Soprattutto non si comprende infine –anzi, in primo luogo– perché egli sia passato a *interpolare* proprio quel testo scelto apposta per essere la pietra

129) Cfr. GW¹ 79, 161 ss.; GW² 129, 232 ss.; HW¹ 123 s., HW² 122.

angolare dell'interpretazione che dovrebbe permettere di attribuire allo stesso san Tommaso la tesi idealistica dell'identità di essere e pensiero. Cercheremo di essere chiari.

a) *L'interpolazione testuale di C. Gent. II, 99.*

Il testo tomistico interpolato è portato come fondamento della tesi centrale dell'identità di essere e pensiero e come punto di appoggio o di partenza (*Ansatzpunkt*) dell'intero procedimento: «Il punto di partenza fondamentale per una comprensione metafisicamente esatta di ciò che è conoscenza deve piuttosto essere visto in questo che l'essere è a partire da sé conoscere ed essere conosciuto, che essere è essere-con-sé». (130) Un'affermazione gravissima, non meno che dogmatica e perentoria. A sua prima e principale conferma –alcuni degli altri scarsi e aberranti testi sono stati già esaminati– viene dato subito il seguente testo (con la citazione: *C. Gent. II, 99*): «*Intellectus in actu PERFECTIO est intellectum in actu*». (131) Si tratta di un testo interpolato: le migliori edizioni, che ho potuto vedere, concordano con la lezione dell'edizione critica: «*Intellectus in actu perfecto est intellectum in actu*», che è la formula che sopra abbiamo considerato come l'espressione dell'immanenza perfetta aristotelico-tomistica la quale sta agli antipodi dell'immanenza costitutiva moderna. Il testo citato infatti, come annota la recente edizione Taur., deriva direttamente da due espressioni di un testo aristotelico: «*In his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur*» (132) e «*idem est secun-*

130) «*Der grundsätzlich erste Ansatzpunkt für ein metaphysisch richtiges Verständnis dessen, was Erkenntnis ist, muss vielmehr darin gesehen werden, dass Sein von sich aus Erkennen und Erkanntheit ist, dass Sein Beisichsein ist*» (GW¹ 42, GW² 83; HW¹ 55, HW² 59).

131) L'interpolazione appare in ambedue le edizioni di GW 42 e 83 e HW 55 senza che nessuno fra i fautori ed i critici, a quanto mi consta, l'abbia finora segnalata.

132) VEpi. me.n ga.r tw/n a;neu u[lhj to. auvto, evsti to. noou/n kai. to. noou,menon h` evpisth,mh h` qewrhtikh. kai. to. ou[twj evpisthto.n to. auvto, evstin (*De anima*, III, 4, 430 a 2-3). La traduzione letterale non presenta difficoltà: «*In his quae sunt sine materia idem est intelligens et*

dum actum scientia rei». (133)

Ed è perciò esilarante la versione-parafrasi rahneriana che traduce come genitivo l'*intellectus* del *textus princeps*: «La realtà ontologica compiuta dell'intelletto è ciò che è attualmente conosciuto, un principio essenziale che può anche essere capovolto: ciò che è attualmente conosciuto deve, per essere se stesso, essere la realtà ontologica dell'intelletto stesso». Interpretazione sballata, poiché l'unità-identità di cui parlano Aristotele e san Tommaso non è ontologica primaria, come vuole Rahner, ma ontologica secondaria, cioè il soggetto *diventa* l'oggetto assumendo in sé –come sviluppo del proprio essere– la forma intenzionale (*per similitudinem*), e ciò vale tanto per il senso quanto per l'intelletto, come osserva san Tommaso nel commento: «...*sicut et supra dixit, quod sensibile in actu et sensus in actu sunt unum*». (134)

I commenti che si leggono nelle due opere rahneriane sviluppano l'equivoco iniziale:

I. «Intelletto in queste formulazioni sta per conoscenza in generale. Sarebbe un puro fraintendimento [di san Tommaso: *C. Gent.* II, 55] se si volesse intendere l'identità di conoscere e conosciuto, che è espressa in questa e in simili formulazioni, nel senso che ciò che è conosciuto in quanto tale debba appunto essere conosciuto da un conoscente come tale e che il conoscente in quanto tale debba anche avere un che di conosciuto». (135)
Osserviamo che il fraintendimento è tutto da parte di Rahner, e

id quod intelligitur; scientia speculativa et sic scibile idem est». Manca quindi il *perfecto* del testo tomistico in cui è inciampato Rahner.

133) Così la versione latina riportata nell'ed. Pirotta del commento tomistico al *De anima* (Torino 1925, p. 236). Meglio san Tommaso nel corso del commento: «*Intellectum in actu et intelligens in actu, sunt unum*» (n. 724). Sull'incidente di *perfectio*, si veda l'*Excursus*.

134) Il *supra dixit* rimanda certamente non tanto a *De anima* III, 2 (come fa supporre l'ed. Pirotta) ma alla dottrina del conoscere in generale come e[teron ge,noj avlloiw,sewj dall'alterazione naturale nel senso precisamente di recezione-attuazione ossia come incremento perfetto del soggetto in sé e nell'atto: eivj auvto. ga.r h` evpi,dosij kai. eivj evntele,ceian (*De anima*, II, 5, 417 b 6-7. Cfr. al riguardo: C. FABRO, *Percezione e pensiero*, ed. 2, Brescia 1962, pp. 48 ss.).

per ben due volte: 1) Anzitutto, «intelletto» qui –nel contesto di *C. Gent.* II, 99– indica proprio la facoltà spirituale e non la conoscenza in generale, poiché san Tommaso parla della conoscenza propria delle sostanze spirituali. 2) Poi, sia Aristotele sia san Tommaso spiegano il conoscere come acquisizione (recezione) di forma non in modo di passività fisica ma di accrescimento spirituale. Il Filosofo nella continuazione dell'ultimo testo citato afferma: *ouv ga.r o` li,qoj evn th/| yuch/|(avlla. to. ei=doj.* (136) San Tommaso, invece di chiudersi nel *Beisichsein* come Rahner, che deve poi tentare una via di uscita con il giudizio, che è a sua volta interpretato come un atto di libertà, vede nella *similitudo* presente nella *species* il fondamento dell'oggettività del conoscere: «*Id quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III De anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus*». (137)

Il testo tomistico è di estrema importanza perché contiene una doppia distinzione che smantella la fantasiosa pseudo-esegesi del Rahner: a) la distinzione dell'essere delle cose *secundum se* cioè *in rerum natura* fuori della coscienza e il loro essere presente alla coscienza (*in anima*) *secundum similitudinem* ossia la distinzione tra il modo di essere reale e quello intenzionale –quindi la prima sconfessione della mistificazione rahneriana che identifica *Sein* e *Bewusstheit*, essere e coscienzialità; b) la distinzione fra la coscienza-conoscenza diretta che ha per oggetto la cosa in sé e non la modificazione della coscienza («*lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis*») e la coscienza-conoscenza riflessa dell'intelletto che ha per oggetto la *species lapidis* o modificazione dell'anima –è la seconda sconfessione della mistificazione rahneriana. Nella sua precisione la concezione tomistica evita tanto il realismo fisico immediato degli *ei;dwla* di Democrito, ripreso dalla *Widerspiegelungstheo* -

135) GW¹ 42, GW² 83.

136) *De anima*, III, 8, 431b 29.

137) *S. Th.* I, 76, 2 ad 4.

rie marxistica, quanto la soggettività assoluta della *species ut quod* del nominalismo ripresa dall'idealismo e ora dal Rahner. Nella seconda edizione, tra il primo breve periodo e il secondo è stata inserita un'ampia aggiunta che conferma l'errore di fondo dell'interpretazione rahneriana: «In una simile asserzione è raggiunta da san Tommaso la comprensione ontologica della metafisica a cui oggi molto ci si richiama (in contrasto con una maniera di considerazione puramente ontica). Il conoscere è compreso come la soggettività dell'essere stesso. L'essere stesso è già l'unità unificante originaria di essere e conoscere, è *ontologico*; e ogni siffatta unità attuale di essere e conoscere nel processo conoscitivo è soltanto il potenziamento di quella sintesi trascendentale che è l'essere "in sé"». (138) L'aggiunta –dovuta forse al curatore J.B. Metz– non fa che aggravare il malinteso di Rahner, quello di riportare prima l'essere in sé e poi il conoscere come tale alla soggettività.

II. Il commento della seconda opera (HW) comincia con la versione del testo interpolato nella quale l'*intellectus*, che sta al nominativo nel testo originale, viene tradotto come genitivo a causa dell'interpolazione di *perfecto* in *perfectio*: «Questo [*Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*] significa in tedesco: la realtà compiuta dell'intelletto conforme all'essere è l'attualmente conosciuto. E questo principio come principio essenziale si può anche rovesciare: il conoscibile, per diventare attualmente conosciuto, dev'essere fondamentalmente la realtà conforme all'essere dell'intelletto stesso. Sarebbe una pura incomprendimento [del pensiero] di Tommaso e nient'altro che un segno di una interpretazione superficiale e a buon mercato che abbassa la profonda metafisica di un Tommaso al livello di una testa piatta se si volesse intendere l'identità di conoscere e conosciuto, che è espressa in questa e nelle simili espressioni, al punto (*dahin*) che un [oggetto] conosciuto come tale debba essere conosciuto da un [soggetto] "conoscente", [e] che viceversa un [soggetto] conoscente come tale debba conoscere appunto qualcosa e così ambedue debbano essere in questo senso "una so-

138) GW² 83.

la cosa” (*eins*)». La conclusione del testo –che già conosciamo– mostra la distorsione di fondo dell’interpretazione: «*Perfectio* [che non esiste nell’originale del testo tomistico] significa piuttosto nel testo citato una realtà ontologica dell’intelletto in quanto [è] un ente». (139) Nient’affatto, osserviamo noi: ogni conoscente –come si è detto– ha un *doppio* piano di attualità e struttura, prima sul piano costitutivo dell’essere e poi sul piano operativo (dinamico) dell’operare –due piani realmente distinti ed il secondo è fondato sul primo. Il primo è il *Beisichsein* costitutivo dei principi o del principio originario, epperiò sostanziale; il secondo è un *Beisichsein* dei principi operativi, quindi acquisito, epperiò accidentale.

III. L’interpolazione e l’equivoco radicale di Rahner si consuma nella conclusione della pericope in ambedue le opere con la citazione di due testi tomistici: «*Idem est intellectus et quod intelligitur*», «*Intellectum est perfectio intelligentis*». (140) Segue in ambedue le opere un’ampia glossa in cui si vuole escludere che questa unificazione di conoscere e conosciuto sia da spiegare con l’idea vaga e volgare di «immagine intenzionale». In realtà i due testi tomistici, citati monchi dal Rahner, sono due frasi staccate che appartengono a due testi stupendi, specialmente il primo, per pienezza speculativa, i quali dicono esattamente il contrario dell’esegesi rahneriana. Eccoli:

1) Il primo testo è la risposta all’ob. di origine aristotelica: «*In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur* (141) *ut dicitur. Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est (q. 75, a. 5). Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam*». La risposta dell’Angelico percorre l’intero arco del conoscere finito salendo dal senso all’intelletto umano fino all’intelletto angelico: «*Ver-*

139) HW¹ 55 s., HW² 60.

140) Si citano: *S. Th.* I, 87, 1 ad 3; *C. Gent.* II, 98 (probabilmente è stato il *perfectio* di questo testo a scivolare nel *textus princeps* dell’equivoco di Rahner al posto di *perfecto*).

141) Cfr. il testo già citato sopra: *De anima*, II, 430 a 3.

bum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibilis, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur: per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia». Nella conoscenza intellettuale, sia umana sia angelica, l'oggetto dell'intendere dev'essere o in sé immateriale (lo spirito) oppure elevato all'immaterialità (mediante l'astrazione). In senso proprio però il testo aristotelico, secondo Averroè e lo stesso san Tommaso, si applica alla conoscenza angelica: «*Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens: sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III De anima, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est*». (142)

Il testo nella frase citata dal Rahner si applica quindi propriamente alla conoscenza angelica, non all'uomo: l'osservazione non è marginale ma decisiva per tutto il problema e la riprenderemo fra poco.

2) Il secondo testo: «*Intellectum est perfectio intelligentis*», (143)

142) *S. Th. I, 87, 1 ad 3.* Il rimando è all'ad 2, che aveva chiarito la radice ontologica della differenza tra l'intelletto angelico e quello umano: «*Essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens*».

143) *C. Gent. II, 98 Amplius* (Leon. minor 223 a).

ci è già noto, come ci è nota la sua precisa inserzione nel realismo metafisico di san Tommaso: se «*intellectum est perfectio intelligentis*», esso suppone già reale, e non costituisce, l'*intelligens* come *ens*.

IV. La seconda opera nella seconda edizione (144) aggiunge un terzo testo: «*Ens est intelligibile et intelligens in quantum est ens actu*». Si cita: *In II Metaph*, (145) ma la citazione ancora una volta è fatta in forma scorretta e monca, poiché in realtà si legge: «*Cum enim unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu, ut infra in Nono huius dicitur, illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum se ipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus propter esse eorum imperfectionem, ut Boëtius dicit in libro de Duabus Naturis*». (146) Il testo, in questa stesura autentica ed esauriente, dice precisamente il contrario dell'interpretazione neokantiana del Rahner, in quanto afferma che la conoscibilità è in proporzione (è fondata sulla) della perfezione ontologica degli oggetti stessi, ossia che il conoscere è fondato sull'essere.

E basti per l'interpolazione dei testi: quelli indicati non sono gli unici, ma i più importanti e decisivi, travisati dal Rahner. Vogliamo soltanto aggiungere un cenno sullo spostamento teoretico che Rahner ha imposto alla questione. Invece d'inquadrare il problema della conoscenza umana per astrazione nei principi fondamentali della metafisica tomistica (atto e potenza, materia e forma, sostanza e facoltà...), Rahner ha incanalato la conoscenza umana sulla falsariga della conoscenza angelica per forzare i testi a convalidare l'identità di *esse* e conoscere. Il testo *princeps* interpolato appartiene infatti a un siffatto contesto: «*Quod substantiae separatatae cognoscunt materialia*». (147) Il capitolo non tratta direttamente della conoscenza umana ma della conoscenza che gli spiriti puri hanno sia delle altre sostanze separate (dalla materia) sia delle stesse cose materiali. Infatti il c. 99 è preparato dai cc. 96-98, i quali mostrano in modo ascendente la natura peculiare del conoscere

144) HW² 60.

145) Lect. 1, n. 280.

146) Ed. Cathala, p. 98 a.

147) *C. Gent.* II, 99.

angelico.

C. 96: «*Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem a sensibilibus*»: sia perché non dipendono come noi dai sensi e sia e di conseguenza perché, essendo completamente spirituali e di rango metafisico superiore, hanno per oggetto gli *intelligibilia actu*. Tali sono le stesse sostanze spirituali le quali, a differenza dell'uomo che passa nel conoscere dalla potenza all'atto, (148) sono sempre in atto e trascendono le condizioni di spazio e tempo: «*Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum humanum, sunt actu in esse intelligibili*» (*Adhuc*²).

C. 97: «*Quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu*». Infatti, come il suo essere, anche l'operare dell'angelo si svolge al di sopra e indipendentemente dal tempo, ed essendo l'intendere la sua operazione fondamentale e specifica, essa costituisce l'attualità della sua vita e non può mai mancare: «*...est continuum et semper*».

C. 98: «*Quomodo una substantia separata intelligit aliam*». È il capitolo chiave per la metafisica tomistica della conoscenza pura. San Tommaso precisa subito come la natura angelica conosce *se stessa*, e mostra la differenza con la conoscenza che l'intelletto umano ha di se stesso. Infatti, mentre l'intelletto possibile non conosce la sua attualità e spiritualità se non indirettamente in quanto è attuato dalla specie intelligibile (delle altre cose), fornitagli dall'intelletto agente, e passa quindi dalla potenza all'atto, le sostanze angeliche essendo sempre in atto dell'intendere, «*...unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei*». Quanto

148) L'uomo in quanto è composto di anima (spirito) e di corpo, ha per proprio oggetto le essenze delle cose materiali che non sono *intelligibilia actu* ma solo *in potentia*. L'anima stessa, essendo forma sostanziale del corpo, non è né direttamente intelligibile né immediatamente intelligente: intende le cose materiali mediante l'intelletto agente e possibile, conosce se stessa mediante la riflessione sui suoi atti ed oggetti, gli spiriti puri e Dio soprattutto mediante l'analogia (cfr. *S. Th.* I, 84-88). Il conoscere umano si svolge perciò in un intreccio di mediazioni, sia quanto alle facoltà (sensibilità, intelletto, volontà...), sia quanto agli oggetti (oggetti materiali, atti e stati di coscienza, realtà superiori...), che è del tutto eliminato nell'analitica rahneriana.

poi alla conoscenza che l'angelo ha delle altre sostanze spirituali, l'Angelico respinge la posizione del neoplatonismo arabo, (149) che

fondava tale conoscenza sulla causalità che lo Spirito superiore esercitava sull'inferiore per emanazione discendente. Dio solo è principio creatore del tutto e di ogni cosa: «*Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo*». E solo Dio, ch'è la pienezza dell'essere e causa prima di tutte le cose, può conoscere per-e-nella sua essenza tutte le cose. Le sostanze separate possono intendere le altre nature e sostanze, sia spirituali sia materiali, solo per via di una dotazione originaria di specie intelligibili. A questo proposito san Tommaso cita il *De causis*: «*quod intelligentia est plena formis*», (150) commentando: «*quia scilicet tota potentialitas intellectus eius est completa per formas intelligibiles. Et sic per huiusmodi species una substantia separata aliam intelligere potest*».

Nella conclusione del capitolo san Tommaso affronta la difficoltà centrale che sembra suffragata dalla concezione stessa aristotelica della sostanza spirituale che è in sé semplice: «*quod in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur*» (151) –cioè identità di facoltà, atto e oggetto. Quindi, ogni sostanza spirituale intende *per essentiam suam* le altre. San Tommaso non accetta questa conclusione per le seguenti ragioni: 1) «*Quia intellectus in actu est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis. (152) Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri dum intelligit ipsam*». 2) (*Ex ratione determinationis*) Ogni sostanza spirituale *perfectio intelligentis. Non potest enim inferior substantia esse perfectio superioris. Sequeretur igitur quod superior inferiorem non intelligeret, si*

149) Avicenna, *Metaph.* IX, 4; *De causis*, § 7.

ha una sua essenza determinata, distinta e diversa dalle altre, e «*impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam*». 3) (*Ex ratione perfectionis*) «*Intellectum est*

150) *De causis*, 9: «*Omnis intelligentia est plena formis*» (ed. Bardenhewer, Friburgo i.Br. 1882, p. 173, 18).

151) San Tommaso prende questa obiezione da Aristotele (*dictum Philosophi: Metaph.* IX, 5, 1075 a 2 ss.).

152) Cfr. *De anima*, III, 4, 430 a 2-4.

per essentiam suam unaquaeque intelligeretur, et non per speciem aliam». 4) (Ex ratione immanentiae) «Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa».

La conclusione, che è di importanza decisiva, è un ritorno al principio di Aristotele, sopra indicato, purché sia limitato all'essenza propria di ogni sostanza separata: *«Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu. Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc est idem intellectus, et intellectum, et intelligere».* Quindi san Tommaso assieme al principio aristotelico dell'immaterialità tiene presente anche il principio della creaturalità e della limitazione intrinseca di ogni creatura. (153)

Il c. 99, *«Quod substantiae separatae cognoscunt materialia»*, è un'ulteriore applicazione di questa dottrina e dà il contesto prossimo del testo interpolato e deformato dal Rahner. La tesi è che *«...per dictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium».* Si tratta che la sostanza spirituale, in quanto emerge sulla realtà materiale, contiene *intelligibiliter* le perfezioni delle sostanze materiali: *«Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Ens igitur substantia separata cognoscit».* La conclusione è l'indipendenza assoluta che ha la sostanza spirituale nell'ordine predicamentale in quanto dipende solo da Dio e riceve da Dio non solo lo statuto

153) Quindi né dell'angelo, né dell'uomo, né di nessuna creatura... si può dire che la sostanza è identica all'operazione, perché in ogni creatura l'essenza è distinta realmente dall'esse (cfr. *S. Th.* I, 54, aa. 1-2).

suo ontologico ma anche la sufficienza nell'ordine dinamico, anche per la conoscenza delle sostanze materiali: «*Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia, habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis, necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum*».

Segue ora il testo interpolato *in forma di un'obiezione* ben precisa che il P. Rahner non riporta, lasciando il testo con le gambe in aria: «*Cum autem intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales: inconueniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae*». La risposta di san Tommaso fa appello al principio che la presenza delle cose si ha nella coscienza creata *per similitudinem*, grazie appunto alla specie intelligibile e questa *similitudo* nell'intelletto anche della sostanza materiale è di natura spirituale come l'essenza intera della sostanza spirituale e la stessa intelligenza. Un principio che dovrebbe valere in linea di massima, è evidente, non solo per le sostanze spirituali separate, ma anche per l'intelletto umano, che è parimenti spirituale: l'intelletto umano però è una facoltà dell'anima la quale è anzitutto forma sostanziale di un corpo, e così l'intendere nella sua prima origine estrinseca è condizionato necessariamente dalla sensibilità. (154) Per questo le specie intelligibili mediante le quali l'uomo afferra le essenze delle cose materiali sono astratte dai dati di esperienza (presenti all'anima mediante i *phantasmata*); perciò per poter intendere le essenze della realtà materiale l'intelletto deve riferire le specie intelligibili al plesso sensoriale (fantasma) corrispondente che permette l'oggettivazione nella realtà che ha dato l'inizio e a cui si rivolge il processo conoscitivo.

b) *La deformazione dottrinale del plesso di «ens-esse».*

Altrettanto sorprendente e sconvolgente è la confusione semantica di Rahner sul plesso metafisico di *ens-esse*.

154) Cfr. *S. Th.* I, 76, 1.

Segnaliamo brevemente, in attesa di poter fare uno studio più analitico:

a) *L'ens principium numeri*. È una nozione certamente solidale con la teoria rahneriana della *conversio*: «L'oggetto formale dell'*intellectus agens* è l'*ens* materiale mobile, l'*ens principium numeri*, l'essere dei molti identici, (l'ente) del quantitativo, l'ente nello spazio e nel tempo, le *quidditates rerum materialium*». (155) Più sotto l'*ens principium numeri*, che è inteso nell'ambito della recettività sensibile di tipo kantiano (*das innerlich Räumliche-Zeitliche*), è distinto dall'*ens-esse* metafisico. (156) La confusione è ripetuta nell'identico contesto in HW¹ 83 s., HW² 85, dove però si legge che «...l'oggetto formale dello spirito è l'*ens commune*, non l'*ens principium numeri*, l'essere in generale, non l'essere di spazio-tempo e che lo spirito è spirito per questo, che comprende tutto *sub ratione entis*»: una formula, questa, che è esattamente l'opposto di quella di GW appena citata. Inoltre, nella formula di HW i termini *ens commune*, *Sein überhaupt* e *ratio entis* sono pressoché sinonimi, mentre in san Tommaso hanno significati nettamente distinti. Ora il semantema: *ens principium numeri*, è inesistente in san Tommaso, poiché l'*ens* è il fondamento dei trascendentali come tali; l'Angelico distingue, d'accordo con Averroè contro Avicenna, l'*unum* (non l'*ens*) in trascendentale e predicamentale che è la molteplicità numerica negli individui materiali.

b) L'uso pressoché indiscriminato di *ens* per *esse* e viceversa. Esponendo i due significati di *esse*, uno reale (delle cose) e l'altro logico (copula del giudizio), Rahner continua: «Anche là dove l'*ens* del giudizio (della copula) sembra trascendere il significato di *ens* reale, questo *ens* rimane fondato sull'*ens* reale». (157)

c) Di qui la distorsione del principio capitale della metafisica aristotelico-tomistica: «*Actus est prior potentia*», (158) che sta a fondamento anche della sfera del conoscere: «*Secundum hoc quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile*». (159)

155) GW¹ 102 e 145, GW² 158 e 213.

156) GW¹ 173, GW² 247.

157) GW¹ 116, nota 92, GW² 175, nota 6: anche il testo ora citato di HW¹ 83 s., HW² 85.

158) *Metaph.* IX, 8, 1049 b 10 ss.

159) *In VII Metaph.* lect. 2, n. 1304.

Rahner, che cita questo testo, lo spiega così: «La conoscibilità di un ente si svolge a partire da lui stesso» (*von ihm selber her*), (160) dove è evidente la piega immanentistica. San Tommaso invece spiega così il principio: «...*Actus est prior potentia ratione et substantia*», osservando che questo primato appartiene in proprio al plesso di *ens* e non agli altri aspetti del reale che sembrano più ovvi come il movimento, gli accidenti e le privazioni, «...*quia (haec) parum vel nihil habent de entitate*». Infatti: «...*sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate*». (161) La *resolutio* cioè non è nell'io ma nell'*ens*, non nell'*esse* dell'io ma nell'*ens* reale primario, che è *id quod habet esse*. Rahner invece, confondendo *ens* con *esse*, scrive: «...*esse non è un genere, esse non è una specie*», (162) dove Aristotele e san Tommaso parlano sempre di *ens*. Questa variazione semantica non è una quisquilia ma attinge il nucleo del trascendentale rahneriano espresso dal *Vorgriff* in quanto è appunto l'afferramento anticipato dell'*esse*.

d) Di qui è venuta l'incomprensione (o capovolgimento) dell'*ens* come *primum cognitum* (*Erstgriff!*), che è il pilastro della *Erkenntnismetaphysik* di san Tommaso. Rahner osserva – e l'osservazione è ovvia – che afferrare l'*ens* per primo non significa afferrarlo subito «...*in seiner metaphysischen Reinheit*». Ma poi aggiunge che quel primato gnoseologico dell'*ens* (e dei primi principi) significa solo (*nur!*) che «...in ogni oggetto afferrato oggettivamente l'*ens* (con i primi principi) è compreso (*miterfasst*) come fondamento metafisico della possibilità di sé», e che è «...una questione senza interesse e da trascurare quale sia in concreto l'oggetto *primum cognitum* in ordine di tempo». (163)

e) Infine rilevo – proprio nel cuore della tesi fondamentale (identità di essere e conoscere) – una citazione tronca: «*Non enim plura secundum se uniuntur*», (164) dove l'*enim* lascia il discorso sospeso, pone cioè una premessa la quale esige una soluzione.

160) GW¹ 43, GW² 84.

161) *S. Th.* I, 89, 7 ad 3.

162) GW¹ 126, nota 128, GW² 18, nota 43.

163) GW¹ 144 s., nota 167, GW² 212 s., nota 12.

164) HW¹ 52, HW² 56.

Rahner non dà qui nessuna riferimento tomistica. Trovo infatti in san Tommaso: «*Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata, quae non sunt unum simpliciter*». (165) E un po' più sotto: «*Omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur*». (166) Questo è un discorso sensato e compiuto, l'espressione riportata dal Rahner resta invece senza capo né coda.

Questa incomprendimento e confusione nella semantica dell'*esse* è confermata dalla esegesi a *De ver.* 21, 5 ad 8, dove si afferma che l'essenza va detta *per se una* e non per l'unione con il suo *esse* – dove Rahner spiega che questo non contrasta con il principio che «...le determinazioni essenziali di un plesso essenziale (*Washeit*) sono una essenza mediante un *esse*, in quanto queste molte determinazioni essenziali sono smembrate dalla sua [dell'*esse*, come sembra] unità *universale*». Che Rahner tratti qui l'*esse ad modum generis*, risulta dalla corruzione di un testo con cui termina la nota: «Si resta anche qui in ultima analisi alla concezione: “*omne autem compositum habet esse secundum quod (esse) ea, ex quibus componitur, uniuntur*”», (167) dove l'*esse* aggiunto da Rahner va contro la grammatica e non ha senso: anzi toglie al principio stesso ogni senso! (168)

Il culmine però della deformazione rahneriana è l'interpretazione-fondazione dell'*esse* dell'*ens* (a funzione dello spirito) mediante il *Vorgriff auf das Sein*, che diventa il *deus ex machina* dell'operazione rahneriana per kantianizzare san Tommaso, quale costitutivo della «struttura a priori dello spirito», (169) che raccoglie e unifica nella sua trascendentalità sia il conoscere sia il volere. Diamo, in una traduzione letterale, il testo forse più completo e decisivo di siffatta deformazione ermeneutica: «Se allora la libertà dello spirito è soltanto un altro

165) *C. Gent.* I, 18.

166) *Ibid.*, Amplius.

167) *De pot.* VII, 1.

168) GW¹ 122, nota 112, GW² 183, nota 27

169) GW¹ 213, GW² 298.

titolo per la possibilità del concetto anticipante sull'essere nel tutto, e d'altra parte questo concetto anticipante è soltanto la consapevolezza dell'essenza dello spirito in forza del quale esso salta in anticipo nel suo proprio scopo e in questo salto la sensibilità opera soltanto al di là e mediante questa maniera di lasciar saltare della sensibilità, la stessa non diventa sensibile, ma rimane per suo conto "astratta" e ritornante in se stessa, allora si può anche dire che la possibilità della *abstractio* e della *reditio completa* si fonda nella libertà dello spirito» (170) A siffatta deformazione fa riscontro, sul piano ontologico, l'interpretazione della dottrina tomistica dell'*emanazione delle facoltà* nella costituzione dell'unità dinamica del soggetto operante nel senso di unità-identità reale di sensibilità-intelligenza, conoscere-volere come attuazione integrale del *Vorgriff* nella vita dello spirito. (171) Questo problema verrà ora ripreso nella Parte seconda.

Questi esempi, che potrebbero continuare, gettano il sospetto su tutto l'apparato delle citazioni tomistiche di cui è rimpinzato soprattutto GW, sulle quali l'editore di GW² non ha apportato precisazioni o modificazione alcuna. Una schedatura completa di siffatte citazioni mostrerebbe da vicino e in forma analitica che il ricorso a san Tommaso non ha per Rahner il significato di una fonte ma soltanto quello di un pretesto che giunge fino alla manomissione dei testi e alla deformazione del contesto.

170) «Wenn also die Freiheit des Geistes nur ein anderer Titel für die Möglichkeit des Vorgriffs auf das Sein im Ganzen ist, und andererseits dieser Vorgriff nur die Bewusstheit des Wesens des Geistes ist, kraft dessen er auf sein eigenes Ziel vorspringt und in diesem Sprung die Sinnlichkeit überspringend erwirkt und durch diese Weise des Entspringenlassens der Sinnlichkeit nicht selber sinnlich wird, sondern selbst "abstrakt" und zu sich selbst zurückkehrend bleibt, dann kann auch gesagt werden, dass die Möglichkeit der *abstractio* und der *reditio completa* in der Freiheit des Geistes gründet» (GW¹ 214 s., GW² 299). Questo testo fa a pari col testo hegeliano di *Glauben und Wissen* che abbiamo posto all'inizio come testoguida. Esso richiama soprattutto la posizione del «maestro» di Rahner: «L'essenza della verità è la libertà» (*Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. 2, Francoforte s.M. 1949, p.

171) Cfr. GW¹ 181 ss., GW² 258 ss.; anche HW¹ 176 ss., HW² 173 ss.

Rahner pertanto, possiamo concludere, si è aggirato in mezzo ai testi tomistici come un sordo in un concerto musicale, il quale, invece di starsene quieto in ascolto, si è messo a strepitare attirando l'attenzione degli uditori al suo chiasso invece che allo svolgimento del programma del mirabile concerto metafisico tomistico. Segnaliamo i momenti più gravi di quest'azione mistificatoria di disturbo e confusione di cui è difficile esagerare la gravità in sé e nelle sue conseguenze.

(Tesi fondamentale). «*Idem intellectus et intellectum et intelligere*». (172) Il testo non porta nessuna citazione tomistica. L'Angelico riferisce effettivamente questo principio ad Aristotele, secondo il quale «... *in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere et quod intelligitur*». La contestazione di san Tommaso è esplicita e a due livelli:

a) (Sul piano predicamentale noetico). L'identità qui vale solo per i puri spiriti («...*in his quae sunt sine materia*»), ma solo per ciascuno spirito trasparente a se stesso e quindi immediatamente e direttamente oggetto del proprio intendere, ma ciò non significa che l'essenza del singolo spirito sia direttamente e immediatamente intelligibile a ogni altro spirito, poiché gli spiriti differiscono *secundum speciem* e sono quindi inferiori e superiori. L'essenza perciò di ciascuno spirito è commensurata solo con esso stesso: «*Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum*». (173) Per l'uomo invece, che non è puro spirito, questa identità è impedita sia dal soggetto sia dall'oggetto, in quanto ambedue implicati nella materia: l'anima come forma del corpo, l'oggetto come realtà del mondo materiale. L'essenza sia delle cose sia dell'uomo non è direttamente e immediatamente conoscibile: perciò nell'uomo l'identità è solo intenzionale e si restringe all'attuarsi dell'intelletto nell'oggetto e mediante l'oggetto, tramite la specie intelligibile.

172) GW¹ 41, GW² 82.

173) *C. Gent.* II, 98, *Item*, n. 1845. San Tommaso supera la difficoltà ricorrendo a un altro testo di Aristotele, che già conosciamo, cioè «...*quia intellectus in actu est intellectum in actu*» (*De anima*, III, 4, 430 a 3-4; 5, 430 a 19-20).

b) (Sul piano trascendentale metafisico). Nessuna creatura è identica al suo operare, nessuna facoltà operativa finita –né dei corpi, né degli spiriti– si identifica alla propria azione: soltanto in Dio l'esse e l'operari si identificano, *perché* solo in Dio essenza ed esse fanno tutt'uno. La tesi è applicata dallo stesso san Tommaso per il nostro contesto, ossia per riservare a Dio il privilegio che «*intellectus, intellectum et intelligere sint idem*» e proprio in uno dei testi preferiti anche da Rahner (174) ma letti, come al solito, a rovescio. Ecco il testo mirabile: «*Ostensum est... ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse; sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse. –Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius; quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis; et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere; et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive Verbi*». (175) L'intero mirabile capitolo poggia e si svolge contemporaneamente sulla dialettica dell'atto di *esse* e dell'interiorizzazione ascendente dell'immanenza *la cui perfezione è riferita e commensurata a quella dell'«esse»*. Quindi è questa il *prius* di fondazione trascendentale, non quella del conoscere, come pretende l'heideggeriano Rahner.

c) (Sul piano dinamico predicamentale). Se l'azione di nessuna creatura, fosse pure l'operazione più alta dello spirito più alto, non è identica ma si distingue dal proprio essere, si deve dire insieme che sia la sostanza si distingue realmente dalle sue facol-

174) C. *Gent.* IV, 11.

175) C. *Gent.* IV, 11 (Leon. minor 446 b, Taur. III, nn. 3472-3473). Più concisa è la dimostrazione nella *S. Th.* I, 54, 2. Cfr. anche: *Quodl.* X, q. III, a. 5 (cfr. C. FABRO, *Participation et causalité* cit., pp. 397 ss.; ed. it. pp. 372 ss.).

tà, sia le facoltà e l'anima stessa (nell'uomo) si distinguono dal proprio agire: è un principio che vale ancora per ogni creatura. Sono questi i capisaldi della struttura trascendentale dell'essere creato:

I) «*Actio enim est proprie actualitas virtutis: sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere*». (176)

II) È sempre il binomio aristotelico di atto e potenza che domina l'analisi della struttura del reale, ma elevato alla sfera dell'esse come atto assoluto emergente: «*Oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab eius esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum...* (177) *Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocunque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia*». (178)

176) *S. Th.* I, 54, 1. Il *Sed contra* ha lo stesso argomento in forma introduttiva: «*Plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati esse est eius substantia. Hoc enim solius Dei proprium est*». Cfr. *De spir. creat.* 11, con riguardo alla distinzione delle potenze dell'anima; sulla pienezza intensiva della conoscenza divina per essenza, cfr. il mirabile capitolo 13, *De subst. sep.*

177) Cfr. *Quodl.* X, q. III, a. 5. Più sviluppato in *De spir. creat.* 11.

178) *S. Th.* I, 54, 3. Cfr. in forma più concisa: *ibid.* 79, 2. Nelle prime opere manca il riferimento esplicito al fondamento della distinzione di essenza ed esse; cfr. *In I Sent.* 3, IV, 2 (in *Quodl.* X, q. III, a. 5 si legge il ricorso al fondamento della distinzione fra l'esse e l'operazione: «*In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio: hoc enim solius Dei est. Essentia vero est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia*»).

L'espressione più densa della dottrina definitiva è in *De spir. creat.* 11, Primo: «*Impossibile est quod alicuius substantiae creatae, sua essentia*

Di qui, da questo fondamento, si deve passare con san Tommaso alla mirabile teoria dell'emanazione secondo l'ordine metafisico funzionale delle facoltà dell'anima e non *per oppositam viam* come ha fatto Rahner, il *deformator thomisticus radicalis* a tutti i livelli: dei testi, dei contesti e dei principi

Parte seconda

**IDENTITÀ
DI
CONVERSIO-ABSTRACTIO-REDITIO
IN SEIPSUM
E LIBERTÀ**

La lettura del testo rahneriano, come sempre ma specialmente in questo punto, può diventare anch'essa dialettica, cioè affascinante e repellente: i testi tomistici sono presentati e collocati in modo da dare l'impressione che san Tommaso ha anticipato senz'altro l'apriori moderno, ma d'altra parte – e lo stesso Rahner qualche volta lo avverte – il risultato è completamente agli antipodi del realismo tomistico. Parlare di forzatura e perfino di deformazione – c'è anche questo – non è sufficiente: ci dev'essere all'inizio una *Einstellung*, una forma di condotta obbligata delle idee; come si è visto, e che ora tocca articolare nei momenti principali.

1. LE STRUTTURE A PRIORI DELLA SENSIBILITÀ (179).

sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt; semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia» (ed. Keeler, p. 141, 6).

179) È il titolo del § 3 del c. II dedicato alla sensibilità: *Die apriorischen Strukturen der Sinnlichkeit* (GW¹ 63, GW² 110).

Con questo titolo kantiano Rahner rivela in pieno la sua deformazione del realismo tomistico: egli prende l'avvio direttamente dalle considerazioni precedenti. Vale la pena leggere l'esordio in cui trionfa (il «trionfalismo dell'immanentismo antropologico» che Rahner ha sostituito all'umiltà dell'accoglimento parmenideo dell'ente, «...poiché senza l'ente nel quale esso è espresso, tu non troverai il pensare» [180]) l'identità-unità di essere e pensiero: «Conoscere è l'essere-con-sé, riflessività in sé dell'essere stesso. Il conoscere conoscerà qualcosa nella misura in cui esso è questo qualcosa. Con questo è dato che nell'essere di un conoscente è stabilito a priori ciò che esso può conoscere, poiché il suo essere è la legittimità a priori per ciò che esso può diventare. La struttura dell'essere di un'essenza conoscente è la legge a priori dei suoi oggetti possibili. La struttura di un'essente di una determinata potenza di essere determinata si lascia tradurre nella struttura del suo essere-con-sé, essa è già sempre ed è così anche la struttura del suo *objectum proprium* e quindi anche la condizione a priori di tutto ciò che altrimenti dev'essere conosciuto. Questo tanto più, poiché la conoscenza è la conseguenza della conformità ontologica (*seinsmäßige*) di oggetto e facoltà conoscitiva, ma l'unificarsi ha la legittimità a priori della sua possibilità nell'essere della facoltà conoscitiva come dell'essente che unifica l'oggetto con sé. Poiché l'a priori della conoscenza è fondato nella struttura dell'essere, e poiché una unificazione ontologica di conoscere e conosciuto deve necessariamente anche rispettare la legittimità interna ontologica del conosciuto, l'a priori della conoscenza non nasconde la natura degli oggetti possibili, ma esso l'ha già sempre *disvelata*». (181) Qui c'è tutta la gravità dell'impianto sistematico della deformazione kantiana del tomismo da parte di Rahner. Per san Tommaso, che pone il senso fondamentalmente passivo (nel senso di recettività pura intenzionale, come si è visto e come riconosce anche Rahner), non c'è nessuna necessità di porre un senso agente, (182) non

180) Fr. B8, 35-38.

181) GW¹ 63, GW² 110.

182) Era questa la posizione di alcuni averroisti medievali, la cui discussione si è trascinata fino all'Umanesimo (cfr. la confutazione di san

Esistono né strutture né forme a priori giacenti nella soggettività rispetto agli oggetti. Ma Rahner prosegue imperterrito nella deduzione a catena delle conseguenze della sua aberrazione iniziale.

Quali sono, si chiede, le strutture a priori della sensibilità? La deduzione trascendentale delle forme a priori della sensibilità (lo spazio e il tempo kantiani) si fonda sul rapporto trascendentale negativo-positivo che ha la sensibilità verso la materia. Perciò la sensibilità è detta insieme *actus contra materiam* e *actus materiae*. Qui i malintesi della deformazione tomistica si succedono a catena ma con significativa coerenza. La sensibilità, egli precisa nel suo gergo che sta agli antipodi di san Tommaso, come si è visto, è l'essere-con-sé di un essere (forma) come forma di materia. La materia, continua nel suo stile barbarico, ci apparve come il punto di appoggio (*das Woraufhin*) in sé indeterminato che esiste in possibilità per tutte le forme e come il punto di riferimento (*das Woran*) dell'oggetto cosciente, della forma. A questo punto l'ambiguità e deformazione rahneriana scoppia, rivelandosi in tutta la sua gravità sistematica. Temendo l'accusa (tutt'altro che ingiustificata!) (183) di materialismo gnoseologico, egli si affretta a dichiarare che le «*formae*», che sono qui significate, si lasciano naturalmente viceversa determinare soltanto mediante il loro rapporto a un tale fondamento e riferimento. Come ciò che è necessariamente in sé privo di determinazione, la materia non è internamente ordinata a una forma determinata. Essa pertanto mantiene l'essente determinato dalla forma sempre nella possibilità del non essere e della mutazione: essa è il fondamento del "movimento". Ogni

Tommaso: *S. Th.* I, 79, 3 ad 1; *Q. De anima*, a. 4 ad 5). La dottrina dell'apriorità di tempo e spazio riprende, trasfigurata dal principio trascendentale, la stessa dottrina: tempo e spazio ricevono sì la materia dai sensi

183) Si può dire che Rahner ritorna, nel nuovo clima epistemologico del pensiero moderno, alla posizione che l'ultimo san Tommaso rimprovera ad Avicenna, ossia di mettere la materia a fondamento del reale: «...*quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat*» (*De subst. sep.* 5; ed. Leonina, Roma 1969, fol. 48 b; l'osservazione è ripetuta più sotto: 9, fol. 56 a). L'indicazione-accostamento meriterebbe un approfondimento, ma avremo occasione più avanti di tornarci sopra.

“movimento”, nel quale qualcosa diventa qualcosa di qualcosa, presuppone un eguale fondamento indeterminato, nel quale esso si compie. Se la sensibilità –Rahner conclude, e questa sua protasi costituisce il suo *error secundus*; l'*error primus* è l'identità di essere e conoscere– è *actus materiae*, allora essa come tale è essenzialmente l'interiore essere dato dell'essere nel fondamento della sua possibilità e mutazione, nel fondamento del “nulla” illimitato che è la materia». (184)

Osserviamo, sempre in sede di esegesi tomistica, poiché dal punto di vista kantiano il testo può essere eccellente: 1) La materia prima tomistica, a cui si riferisce qui Rahner, non è affatto il «nulla» illimitato: essa è il principio fisico *reale* come costitutivo potenziale dei corpi reali assieme alla forma che è il principio attuante. 2) Se la potenzialità è ragione del moto in generale e delle mutazioni sia accidentali sia sostanziali, sia materiali sia spirituali, in senso rigoroso però il moto come passaggio dalla potenza all'atto (185) è riservato alla realtà accidentale, ossia ai tre predicamenti della quantità (aumento e decremento), della qualità (alterazione) e dell'*ubi* (moto locale). (186) 3) Nella mutazione sostanziale non c'è né si parla propriamente di moto, poiché il passaggio sia della materia sia della forma nel nuovo sinolo è istantaneo; ma la materia per san Tommaso non è affatto il «nulla» (*Nichts* di Rahner), bensì *ens in potentia*. (187) 4) In quanto è istantanea, la mutazione sostanziale si riferisce unicamente ai principi sostanziali, la mate-

184) GW¹ 63, GW² 110. Più avanti Rahner crede di poter identificare l'apriori trascendentale della sensibilità con la dottrina tomistica dell'oggetto formale della sensibilità (GW¹ 76, GW² 125), ma invano: il trascendentale è «principio di sintesi» del molteplice dato, mentre l'oggetto formale è qualitativo differenziale e ha il riscontro materiale nella struttura proporzionata dell'organo corrispondente (l'occhio per la vista, ecc.). Analogamente per i sensi interni: è pura invenzione di Rahner che i *sensibilia communia* siano l'oggetto proprio della *imaginatio* «*in erster und urspünglicher Weise und damit die Sinnlichkeit überhaupt*» (GW¹ 77, GW² 127).

185) Aristotele definisce il moto (*κίνησις*): «*Actus entis in potentia in quantum huiusmodi*» (*Phys.* III, 1, 200 a 11).

186) Cfr. *Metaph.* XI, 12, 1068 a 8 ss.; *Comm. in h.l.* lect. 12, n. 2376.

187) Cfr. *In XII Metaph.* lect. 2, n. 2433.

ria e la forma secondo il rispettivo statuto ontologico di potenza e atto (nella costituzione dell'ente nella sua specie) e non allo spazio e al tempo (all'estensione e alla durata) che riguardano la misura dei

fenomeni esteriori. 5) Infine la fede cristiana e la teologia cattolica conoscono un processo –non si può dirlo a rigore «passaggio», poiché ciò che non è assolutamente neppure si può dire che passa: si può dire soltanto che al non essere «succede» l'essere– in cui al non essere succede l'essere semplicemente, ed è la creazione: qui il «nulla» ha tutta la sua gravidanza metafisica, sconosciuta al pensiero classico, ma questo processo non può dirsi né moto né mutazione– ciò che il P. Rahner, che si professa teologo, dovrebbe sapere. (188) Cade quindi tutta l'impalcatura della pretesa pseudotomistica rahneriana di voler reggere la dottrina della conoscenza sensibile sulle forme a priori dello spazio e del tempo.

Il seguito del testo rahneriano ce ne dà ampia conferma: rileviamo la spiegazione del nodo centrale di tutta la questione, la funzione ontologico-epistemologica della materia (prima) intesa come «nulla». Ecco la sua perorazione, la quale, corrotta in radice dalla deviazione kantiana, attinge i limiti del farneticare a occhi aperti. Scrive infatti: «La sua [della materia] legittimità a priori è pertanto il *motus* come caratteristica dell'essente, il quale sempre già, poiché esiste nell'infinito “nulla”, viene interiormente a cadere su un altro essente. L'oggetto possibile della sensibilità è l'essente in quanto è soggetto al *motus* come

188) San Tommaso è categorico: «*Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materiale, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est: secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur*» (S. Th. I, 45, 1 ad 3; cfr. anche ad 2 e i testi paralleli).

sua fondamentale comprensione dell'essere, perciò perché la sensibilità stessa è soggetta al *motus*». (189) Noi sappiamo già che per san Tommaso ogni senso ha per oggetto un particolare aspetto qualitativo dei corpi e che l'apprensione del moto, come degli altri sensibili comuni, è condizionata e «portata» da quella dei sensibili propri. Lungi dal concepire il *motus localis* come fondamento della sensibilità, san Tommaso concepisce il suo intervento nella vita dello spirito in modo esattamente inverso a quello del Rahner. Il testo che riportiamo precisa la nostra precedente contestazione:

(Principio generale) «*Tripliciter invenitur motus in operationibus animae. In quibusdam enim invenitur motus proprie, in quibusdam minus proprie, in quibusdam vero minime proprie*».

(Il moto in senso proprio solo nelle funzioni vegetative e nell'appetito) «*Proprie enim invenitur motus in operationibus animae vegetabilis, et in appetito sensitivo. In operatione quidem animae vegetabilis, est proprie motus, quando movetur in esse naturae per nutrimentum, et hic est motus augmenti; et secundum hoc anima vegetabilis se habet ut agens, corpus vero ut patiens. In appetitu vero sensitivo proprie invenitur motus, et secundum alterationem et secundum motum localem. Nam ad appetitum alicuius rei, homo statim movetur et alteratur, vel ad iram, sicut in appetitu delectabilis. Item ex hoc movetur etiam sanguis, qui est circa cor, ad partes exteriores, et etiam homo de loco ad locum ad consequendum id quod appetit*». Però, come ognuno vede, qui già più che di *motus* si tratta di *mutatio*, la quale appunto –come spiega l'Angelico qui e nel testo seguente– interessa l'*esse naturae* e solo come conseguenza, sotto la spinta dell'appetito, il moto locale.

(Il moto improprio nelle operazioni sensitive) «*Minus vero proprie invenitur motus in operationibus animae sensitivae. In his enim non est motus secundum esse naturae, sed solum secundum esse spirituale, sicut patet in visu cuius operatio non est ad esse naturale, sed spirituale: quia est per species sensibiles secundum esse spirituale receptas in oculo. Sed tamen habet aliquid de mutabilitate, in quantum scilicet subiectum vir-*

189) GW¹ 64, GW² 111 s.

tutis visivae est corpus. Et secundum hoc habet rationem motus, licet minus propriam. Non enim dicitur motus in operationibus proprie, nisi cum operatio illa est ad esse naturae». Qui perciò viene smentita in pieno la tesi kantiana di Rahner della sensibilità come *actus materiae*: l'attribuzione di un *esse spirituale* agli stimoli sensibili (soprattutto della vista) ha un senso non solo psicologico ma anche propriamente metafisico: è l'espressione tomista per affermare l'emergenza del conoscere sui processi materiali che terminano allo *esse naturae* mentre il conoscere implica sempre un certo *esse spirituale*.

(Il moto solo in senso «metaforico» nelle operazioni intellettive) «*Minimum autem de proprietate motus, et nihil nisi metaphorice, invenitur in intellectu. Nam in operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale, sicut est in vegetabili, nec subiectum spirituale quod immutetur, sicut est in sensibili. Sed est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, inquantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu eius operatio quia eius operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti».* (190) La ragione profonda di tutta questa dottrina è che per san Tommaso, come per Aristotele, la realtà del *motus* è il passare dalla potenza all'atto ed è perciò un *actus imperfecti*, mentre il conoscere e già il sentire è un attuarsi nella presenza dell'oggetto (mediante le specie sensibili) ed è perciò un *actus perfecti*. È la dottrina esplicita dell'Angelico: «*Quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro Physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro Physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, inqua-*

190) *In lib. I De anima*, lect. 10, nn. 157-160. Rahner non accenna a questo né ai testi simili che affermano nettamente il carattere «spirituale», nella sfera ontica (non metafisica), dell'assimilazione intenzionale del sentire in opposizione ai processi naturali della vita vegetativa. Un testo tomistico fra i più completi è *De pot.* V, 8. Per altri testi, cfr.: C. FABRO, *Percezione e pensiero cit.*, p. 67.

ntum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, inquantum cognoscit et amat seipsam». (191) Quindi sotto l'aspetto metafisico rigoroso il sentire è un *actus perfecti* come le attività superiori dello spirito. Rahner, che dà l'indicazione (non la citazione) di questo testo e di altri dello stesso senso, ne dà una interpretazione *pro domo sua* di una stranezza divertente quanto significativa. Secondo Rahner, «...quando la *sensatio* qui e là in san Tommaso non appare come *motus* in senso proprio, non come *motus imperfecti*, ma come *actus perfecti*, questo significa soltanto che l'essere-con-sé della forma come tale, quando la forma è data nella sensibilità nella corrispondente elevatezza ontologica (*Seinshöhe*), non ha più rispetto a questo darsi il carattere di un nuovo divenire, ma è il suo effetto formale, ciò che alla fine non fa che confermare la nostra concezione». (192) Nient'affatto. Bisogna invece tener fermo il senso fondamentale dei termini. Anzitutto, *motus* è detto nell'aristotelismo propriamente il moto locale che è anche ciò che interessa al kantiano Rahner per maneggiare la sua teoria della sensibilità con le forme a priori dello spazio e tempo. Il moto locale nel processo intimo del sentire può al massimo essere una condizione dello stimolo (onde luminose, sonore...), mai l'essenza del processo. Ma neppure la mutazione naturale, come passaggio qualitativo (alterazione), può costituire il sentire, il quale come autentico processo conoscitivo, anche se ancora elementare, è un processo di recezione pura di forma senza alterazione di sorta ma di puro incremento interiore, come si è detto. (193) E san Tommaso fa

191) *In lib. III De anima*, lect. 12, n. 766.

192) GW¹ 64 nota 41, GW² 111 s. nota 5.

193) Rahner si attacca (ivi), per cavarsela, alle espressioni di san Tommaso che «*sensus est virtus passiva ipsius organi*» (*S. Th.* I, 85, 2 ad 3), «*cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili*» (*Quodl.* V, a. 9 ad 2) e simili. Ora la prima espressione è ovvia: a differenza

tuttavia benissimo a distinguere il *pati* dell'intelletto da quello del senso, in quanto l'immutazione sensibile è legata sempre alla materialità degli organi di senso: ciò che non vale propriamente per l'intelletto se non remotamente come condizione, ossia per la presentazione dei fantasmi al processo di astrazione e per la conseguente *conversio ad phantasmata*, come presto si dirà, discutendo il *caput princeps* della deformazione rahneriana.

Ma la deformazione ha inizio e si qualifica nella sua stortura radicale in questa riduzione della sensibilità al movimento, ossia nel capovolgimento del processo qualitativo altissimo che è in ogni suo grado il conoscere in quello quantitativo spazio-temporale del moto locale. Chiedo scusa al lettore se traduco ancora dal Rahner un ampio testo che è una monotona ripetizione di quanto abbiamo già letto. Egli continua: «Se d'altra parte la sensibilità in rigida unità per questo che essa è *actus materiae*, però è anche *actus formae contra materiam*, così essa anche per questo ch'essa si comprende come *motus*, deve comprendersi anche come la suprema possibile affermazione *in materia* della forma contro il *motus*». E segue una strana spiegazione della natura del moto, di evidente ispirazione heideggeriana, ossia inteso come «presenza (*Anwesenheit*) del già possibile reale come tale», che è appioppata come il solito a san Tommaso: la risparmiamo al lettore, già sufficientemente al corrente delle acrobazie ermeneutiche del Rahner per imporre l'intromissione delle forme a priori kantiane di spazio e tempo. (194) E così il

delle potenze vegetative che sono attive cioè produttive, il senso (e anche l'intelletto stesso!) non produce ma *riceve* in sé l'oggetto in senso proprio (mediante la specie). La seconda espressione è altrettanto fondamentale per il realismo tomistico in quanto i sensi esterni non hanno alcuna *species expressa*, ma la sensazione termina direttamente alla realtà estramentale. Si tratta di un *pati* perfetto, cioè come *actus*

194) Rahner *sembra* (finalmente!) voler ammettere che questa sua interpretazione non collima con la posizione di san Tommaso, il difetto però (*Mangel*) –anche se non è molto rilevante (*erheblich!*)– è tutto da parte di san Tommaso: «*Diese Charakterisierung der Eigenart der Sinnlichkeit ist jedoch bei Thomas nicht ausdrücklich genug durchgeführt*» (GW¹ 65, GW² 113). L'errore fondamentale di Rahner si vede anche nell'affermazione che «...spazio e tempo come *sensibilia communia* caratterizzano nella prima e originaria maniera la *imaginatio* e quindi la sensibilità in generale» (GW¹

tradimento è consumato. Egli torna alla carica con imperturbabile ostinazione: «Se la sensibilità va distinta dalla sfera intellettuale, essa è allora da considerare come potenza (facoltà) materiale (*als materielles Vermögen*)». Nient'affatto: per san Tommaso, come si è visto, sono materiali *in senso proprio* solo i processi delle potenze vegetative; le potenze sensitive in quanto sono recettive della «forma senza la materia» vanno dette onticamente immateriali, benché non siano spirituali in senso proprio metafisico com'è ovvio. Ed ecco invece la conclusione kantiana del Rahner: «Questo significa secondo quanto è stato detto –[cioè secondo la deformazione continuata della dottrina e dei testi tomistici!]- ch'essa (sensibilità) è da concepire come *mobile*. In questa sua comprensione ontologica deve consistere la legge a priori dei suoi oggetti possibili. Ma il mobile ha come suoi distintivi più espressivi spazio e tempo. Spazio e tempo saranno pertanto le forme a priori della sensibilità pura». (195) Incredibile, ma Rahner non deflette dal suo kantismo. Nessuna difficoltà per san Tommaso che il *motus* (locale) implichi il riferimento a spazio e tempo, come Rahner osserva in nota: (196) ma l'errore è che Rahner interpreti materialisticamente, come si è visto, il sentire come semplice *motus localis*. Tutta la mostruosità della sua interpretazione-deformazione kantianeggiante assume un'allucinante coerenza. (197)

77, GW² 127). Nient'affatto. I sensibili comuni sono *sensibilia per se* e perciò appresi direttamente e *concomitanter* ai sensibili propri; essi poi vengono raccolti nel senso comune, che non va identificato affatto con la *imaginatio*, come sembra fare Rahner (GW¹ 76 lin. 8, GW² 125 10 dal basso) e «conservati» alla fine nella *imaginatio* (cfr. *S. Th.* I, 78, 4). San Tommaso perciò può ben affermare, nel testo citato anche da Rahner (GW¹ 74, GW² 123): «*Magnitudo motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur et cognoscuntur per sensum communem*» (*In lib. De mem. et rem.* lect. 2, n. 319): però sono prima appresi dai sensi interni e per questo si dicono «comuni a tutti» (cfr.: to. de. koino.n pasw/n: *De anima*, II, 6, 418 a 10).

195) GW¹ 65 s., GW² 113 s.

196) GW¹ 65 n. 43.

197) La coerenza cioè di fare della sensibilità un *actus materiae*, di identificare la quantità con la realtà spaziale (*das Räumliche*: GW¹ 67, GW² 115). Tutto questo parlare e ripetersi del Rahner attesta il suo errore

La conclusione di Rahner può essere certamente ortodossa dal punto di vista kantiano, cioè di considerare la *imaginatio* come facoltà della intuizione trascendentale della spazialità pura, ma è un'enormità, pari a quella del punto di partenza del Rahner sull'identità *sic et simpliciter* di essere e conoscere, quella di identificare siffatta spazialità illimitata con la *materia intelligibilis non signata* di cui parla san Tommaso nella sua teoria dell'astrazione. La *materia intelligibilis* è infatti per san Tommaso la quantità secondo l'astrazione matematica che considera numeri astratti e figure geometriche pure, tutti oggetti astratti per l'appunto dalla realtà di esperienza che non hanno nulla a che fare con la conoscenza sensibile: sono *entia rationis* come esplicitazioni dello spazio puro (*per actionem imaginationis et per conversionem ad imaginationem*, si potrebbe dire) e non la realtà diretta del mondo sensibile a cui si riferisce la percezione sensibile. Di qui la definizione rahneriana del fantasma: «Il fantasma è *actus imaginationis* come del fondamento originario della sensibilità la cui forma a priori è lo spazio come il distintivo del molteplice uguale quantitativo». (198) Una definizione coerente, come sarà coerente il seguito della mistificazione rahneriana. Qui però c'è, mi sembra, una incongruenza fondamentale nella deduzione rahneriana, quella cioè di attribuire prima come oggetto della sensibilità il *motus* e poi di riferire (fondare) la percezione sensibile sulla quantità matematica (detta *materia intelligibilis*) che perciò deve astrarre dal moto (II grado di astrazione). (199) Un'incongruenza simile si trova nella deduzione del tempo, (200) dove Rahner abbandona il riferimento tomistico al *motus localis* e in ultimo al *motus cae-*

ermeneutico iniziale: anche se si può ammettere che i sensibili comuni –ma non è questa la nozione di sensibile «comune» nell'aristotelismo tomistico– sottendono la quantità e l'estensione dei corpi (soprattutto per via degli stimoli che devono avere una certa grandezza e continuità), i sensibili comuni (e quindi la quantità) sono (e vanno detti) *sensibilia per se* e non forme a priori. Quella di Rahner è la concezione di Kant e non di san Tommaso, com'è di origine kantiana il *Vorgriff* che qui Rahner annuncia espressamente.

198) GW¹ 70 s., GW² 118 s.

199) Cfr. lo stesso Rahner: GW¹ 70 e note 65-68, GW² 118 s.

200) GW¹ 75, GW² 124.

li, per concepire il tempo unicamente come *motus animae*: ma questo tempo psichico può farsi presente alla riflessione solo in un secondo momento; esso presuppone quindi la percezione del tempo fisico che è connessa alla percezione della successione del movimento (*mensura motus secundum prius et posterius*). Il punto è di estrema importanza per noi, per rivendicare il realismo immediato della conoscenza sensibile; com'è di estrema importanza anche per Rahner, per introdurre di soppiatto l'apriorismo kantiano. Ma passiamo subito al pezzo maestro della deformazione rahneriana.

Bisogna prendere atto della risolutezza con cui P. Rahner presenta la sua tesi della coincidenza di essere e pensare e dell'ostinazione di volerla riportare a san Tommaso nel doppio senso ambivalente e ambiguo e insieme allettante che solo la gnoseologia tomistica può salvare il pensiero moderno e che solo il pensiero moderno può salvare il tomismo e più generalmente il pensiero cristiano in generale. Procediamo ancora per ordine.

Questa concezione dell'apriori della sensibilità è la porta d'ingresso per l'affermazione fondamentale che *essere e conoscere sono una unità originaria*: (201) è la prima proposizione dell'antropologia trascendentale ovvero della nuova ontologia, (202) e l'errore di prospettiva fondamentale. Essi anzi

201) Cfr. GW¹ 41, GW² 81; HW¹ 50 s., HW² 55 s. Il principio di siffatta identità è affermato fin dall'inizio come il «...*Grundsatz thomistischer Metaphysik von der Identität des aktuellen Erkennens mit dem Erkannten*» (GW¹ 11 nota 11, GW² 39 nota 8 dove, in polemica con Hufnagel, R. nega nel tomismo ogni *intuitus intellectivus* poiché l'intuizione è riservata al senso).

202) HW¹ 50, HW² 55. Mediante questo concetto di *Beisichsein*, indicato come carattere fondamentale dell'essere (in quanto identico al conoscere), Rahner interpreta nientemeno la distinzione tomistica di intelletto agente e possibile: «*Das Beisichsein als Beisichselbersein und das Beisichselbersein als Gegen-anderes-gestellt-Sein machen die eine Grundverfassung des menschlichen Intellekts in dieser Doppelheit aus, die in den thomistischen Begriffen von intellectus agens und intellectus possibilis zur Geltung kommt, wenn auch jeder dieser beiden Titel die ganze Grundverfassung unter verschiedener Rücksicht ausdrückt*» (GW¹ 91 s., GW² 144 s.). Ma oltre il contatto materiale dei corpi c'è il contatto spirituale proprio della vita spirituale, dove san Tommaso espressamente, checché dica Rahner, riprende lo *9igga, nein* della metafisica aristotelica (1072 b 20-22) per caratteriz-

sono da dire identici, poiché «...l'essere è questionabilità» («*Sein ist Fragbarkeit*»), il che equivale a dire che essere è conoscibilità e questo a sua volta equivale a dire nientemeno che «essere e conoscere è la stessa cosa» («*Sein und Erkennen ist dasselbe*»), poiché il conoscere non avviene *per contactum intellectus ad rem intelligibilem*. (203) Si tratta qui della spiegazione dell'essenza di ogni essere in generale (*nach* «*allem*» *Sein überhaupt*). Questo significa, ripete Rahner, che l'essenza dell'essere (*das Wesen des Seins*) è conoscere ed essere conosciuto (*Erkennen und Erkanntsein*) in una unità originaria che noi vogliamo chiamare «essere-in(con)-sé» (*Beisichsein*) o anche «trasparenza dell'essere» (*Gelichtetheit des Seins*). (204) Quel che conta per Rahner non è tanto la convertibilità tradizionale di *ens* e *verum* dove l'*ens* è tuttavia fondante per tutti i trascendentali – come ben riconobbe agli scolastici lo stesso Kant – ma il carattere di fondamento che viene attribuito al *verum* rispetto all'*esse* dell'*ens*. Rahner giostra con abilità per far perdere la sostanza del suo immanentismo radicale affermando anch'egli: «*Omne ens est verum*», nel senso che «ente e oggetto di una possibile conoscenza sono la stessa cosa, poiché è proprio dell'ente essere conoscibile. Si tratta che ogni ente, quale oggetto possibile di una conoscenza, da sé e in forza del suo essere, quindi *essenzialmente*, ha un intrinseco riferimento a una conoscenza

caratterizzare il conoscere nel suo compimento come *attingere* (cfr. p. es. *S. Th.* I-II, 3, 7 ad 3 e a. 8; *Quodl.* X, a. 17. -Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione* cit., pp. 325 s.).

203) GW¹ 41, GW² 80 s.

204) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, P. II, § 12, B 113 s. Sembra acquisito dallo stesso testo kantiano che questo paragrafo, nel quale Kant distingue il suo trascendentale da quello della metafisica classica, «...gegen der Wolffschen Schule richtet» (H. LEISEGANG, *Ueber die Behandlung des scholastischen Satzes: «Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum», und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, «Kantstudien», XX [4], 1915, p. 404. Cfr. ora spec. G. MARTIN, *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftslehre*, ed. 2, Berlino 1969, spec. pp. 123 ss. e la nota 14 a pp. 317 s.). Per un confronto fra il trascendentale tomistico e quello kantiano-heideggeriano, cfr. C. FABRO, *The Transcendentality of «Ens-esse» and the Ground of Metaphysics*, in «Intern. Philos. Quart.», VI, 1966, pp. 389 ss., rist. nel vol. *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 319 ss.

possibile e quindi a un possibile conoscente. Ma questa riferibilità, (205) intrinseca a una conoscenza possibile», precisa Rahner, «può essere a priori necessaria soltanto in quanto essere e conoscere formano (*bilden*) una unità originaria».

«*Omne ens est verum*», ripete Rahner ed è convinto (almeno lo dice) di trovarsi in perfetta ortodossia tomistica e cita fra l'altro l'innocuo e ovvio testo tomistico: «*Quidquid enim potest esse, intelligi potest*». (206) Nessuno contesta al Rahner che secondo l'assioma citato la conoscibilità dell'essere dell'ente faccia parte della costituzione intima di ogni ente, ma si può e si deve contestare l'interpretazione che ne sta dando il Rahner, il quale non si accontenta che l'*ens* e il *verum* siano appartenenti correlativi, ma capovolge la situazione, così da porre espressamente il conoscere a fondamento dell'essere. La formula della sua tesi infatti la conosciamo già: «Il conoscere che appartiene alla costituzione essenziale dell'essere, è l'“essere-in(con)-sé” dell'essere. Conoscere è nel suo concetto originario autopossesso, e l'essere possiede se stesso nella misura in cui è essere». Ma per Rahner l'essere è essere nella misura in cui è conoscere, com'egli ripete con esasperante monotonia: «L'essenza dell'essere è conoscere ed essere conosciuto in una unità originaria che noi chiamiamo lo essere-in(con)-sé dell'essere oppure, per dirlo con un termine corrente nella filosofia contemporanea, l'essere è trasparente in se stesso. L'essere è la trasparenza a partire da se stesso». (207) Trasparenza qui è conoscibilità e conoscenza, quindi l'essere è

205) Nel testo: *Hinordnung, Hingeordnetheit*.

206) HW¹ 53, HW² 58. Cfr. *C. Gent*, II, 98. La citazione rahneriana è presa in senso completamente avulso dal contesto. Il contesto, come si è visto, tratta del modo come le sostanze separate possono conoscersi l'una con l'altra, non *per essentiam* (che compete solo a Dio) ma *per similitudinem* ossia mediante la specie intelligibile: solo Dio, perché è la pienezza dell'essere e causa di ogni cosa, conosce tutte le cose *per essentiam suam*.

207) «*Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das (wissende) Bei-sich-sein des Seins nennen. Oder wenn wir dasselbe mit einem in der heutigen Philosophie schon gebrauchten Wort sagen wollen: Das Sein der Seienden ist an sich selbst gelichtet. Sein “ist” von sich selbst her Gelichtetheit*» (HW¹ 52, HW²

determinato a partire dal conoscere che diventa perciò il *trascendentale fundans* e l'*ens* –non più nel senso realistico di assimilazione spirituale da compiere ma come impulso (*Trieb*: Hegel), volontà (*Wille*: Schopenhauer, Nietzsche...), amore (*Liebe*: Feuerbach, M. Scheler...)– il *fundatum*. Questa è precisamente la nozione moderna del trascendentale: come fa il Rahner a dire ch'essa è la stessa nozione scolastica? Come fa a sostenere che la convertibilità tomistica di *ens* e *verum* è «...soltanto la porta d'ingresso (*Eingangstor*) a una visione più essenziale dell'identità originaria di essere e conoscere in quell'essere-in(con)-sé, in quella trasparenza dell'essere per se stesso nella misura e in quanto esso è essere»? (208) Certo, tutto questo è ovvio quando «essere» è fatto identico a «conoscere ed essere conosciuto» (*Erkennen und Erkenntsein*). Per san Tommaso, spiega Rahner con ragione, il concetto originario e fondamentale di essere e così (*sic!*) di oggettività conoscibile, di cui ogni altra oggettività e ogni altro «essente» è soltanto un derivato, è l'essere reale (*Wirklichsein*) ossia, in maniera più inequivocabile, l'*esse actu*. Con questa premessa san Tommaso, secondo Rahner, mette in rilievo l'unità originaria di conoscibile e conoscere la quale afferma più di un semplice rapporto di consecuzione dei due (momenti). E qui Rahner tira fuori il testo tomistico: «*Intellectus et intelligibile oportet proportionata esse* [quindi non solo devono rapportarsi l'un l'altro, ma anche essere] *et unius generis*», e lo prova con la seconda parte del testo: «*...cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*». (209) Essere e conoscere, commenta subito Rahner, sono così anche

57). È a proposito di questo principio che lascia con il fiato sospeso che Rahner, come si è visto, cita *ex abrupto*: «*Non enim plura secundum se uniuntur*», e punto fermo.

208) HW¹ 53, HW² 57 s.

209) Il testo, che Rahner presenta in due tronconi separati, costituisce un unico periodo preso dal prologo del commento tomistico alla *Metafisica* (ed. Cathala, p. 2^a). San Tommaso ha p. es. fra le altre (sopra citate) la formula, di immediata derivazione aristotelica: «*Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*» (*C. Gent.* II, 55, *Amplius*³; ed. cit. 149 a. Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 4, 430 a 1 ss.).

per san Tommaso *unius generis*, procedono da un'unica radice, si trovano in un'unità originaria. E per lui unità è identità senz'altro: «Essere è in sé conoscere e conoscere è l'essere-in(con)-sé che è posto necessariamente insieme con la costituzione dell'essere, [è] la sua riflessività in sé». (210) Ora, come ognuno può verificare, le formule tomistiche qui riportate non parlano affatto del rapporto originario di essere-conoscere, ma restano all'interno del problema del conoscere e intendono chiarire il rapporto di oggetto-soggetto e dell'oggetto in potenza con l'oggetto in atto.

Il prw/ton yeu/doj di Rahner è di assumere in partenza che *esse in actu* è identico con *esse in actu cognoscendi et cogniti* e di appiopparlo subito a san Tommaso, la cui metafisica non suppone, a suo avviso, alcun concetto di intuizione. E continua: «Un simile [concetto] dovrebbe procedere da questo che la conoscenza secondo Tommaso essenzialmente procede dall'esistente reale (211) e che il tipo fondamentale del conoscere è l'identità reale di conoscere ed essere conosciuto. Intuizione nel senso propriamente tomistico è pertanto presente soltanto là dove essere [*Sein*] è appreso nel suo io reale in modo che esso è identico con il [soggetto] intelligente» (212)

L'inspiegabile deformazione della concezione tomistica risulta quindi di due momenti che finiscono col convergere e identificarsi: a) l'identità di conoscere ed essere conosciuto e b) l'identità di pensare e volere. Il fondamento poi di ambedue è l'identificazione fatta dal Rahner dell'essere intenzionale (intelligibile) con l'essere reale *sic et simpliciter*, come si è visto. Quindi, come per l'idealismo, anche per Rahner è il conoscere che fonda l'essere e che si rivela a sua volta come agire e volere: l'intelligibilità di un essente, di una cosa è secondo la sua potenza di essere (*Seinsmächtigkeit*), «...in quanto essa si presenta aperta da sé a una qualsiasi conoscenza, in quanto da sé

210) HW¹ 54, HW² 58 s.

211) E questo è vero, ma in un senso esattamente opposto a quello di Rahner, per il quale l'esistente reale è anzitutto e soprattutto il conoscente in atto, come si è visto.

212) GW¹ 11 nota 13, GW² 39 s. nota 8.

può presentarsi nella zona di identità di essere e conoscere». (213) È questo il primo passo e in fondo l'essenza della nuova antropologia trascendentale fondata su quello che Rahner chiama un doppio apriori di cui l'uno limita l'altro (*ein wechselseitiges begrenzendes Apriori*) sia (il) conoscere e l'(essere) conosciuto: «La facoltà del conoscere determina a priori ciò che per essa l'oggetto può essere». (214) A questo provvede certamente la funzione conoscitiva appunto della «anticipazione» o concetto anticipante (*Vorgriff* = pre-concetto) che Rahner, come si è visto, prende da Kant e avvicina a quello neoplatonico (ps. Dionigi) di *excessus*: «L'anticipazione come tale non porta su un oggetto. Esso è secondo la sua essenza una delle condizioni della possibilità di una conoscenza oggettiva. Ogni oggetto rappresentato della conoscenza umana (cioè di una conoscenza nella forma di un sapere di qualcosa su qualcosa, la forma ch'è attestata in ogni giudizio) è anch'essa apprensibile soltanto in un'anticipazione». (215) È questo innesto kantiano del *Vorgriff* che costituisce la *vis* intima della deduzione trascendentale dell'*esse* che Rahner conduce mediante la sintesi del giudizio. Il dinamismo del *Vorgriff* sostituisce la conoscenza per illuminazione dalle Idee divine di sant'Agostino e quella per astrazione mediante il lume (partecipato da Dio) dell'intelletto agente secondo san Tommaso. È il kantiano *Vorgriff*, perciò il nodo della «operazione Rahner» per capovolgere la metafisica

213) «*Erkennbarkeit im allgemeinen ist dar Sein einer Sache, insofern sie von sich aus irgendeiner Erkenntnis offen steht, von sich aus in die Identitätszone von Sein und Erkennen zu stehen kommen kann*» (GW¹ 93, GW² 147). Rahner applica il principio della *Seinsmächtigkeit als intentio* anche alla conoscenza sensibile (GW¹ 271, GW² 371 s.).

214) «*Das Erkenntnisvermögen bestimmt a priori, was ihm Gegenstand sein könne; der Gegenstand enthält ein vorgängiges Gesetz darüber, von wem er erkannt werden könne*» (GW¹ 18, GW² 49).

215) «*Der Vorgriff geht als solcher nicht auf einen Gegenstand. Er ist ja seinem Wesen nach eine der Bedingungen der Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntnis. Jeder vorgestellte Gegenstand menschlicher Erkenntnis (d.h. einer Erkenntnis in der Form eines Wissens von etwas über etwas, welche Form jedes Urteil bezeugt) ist selbst nur in einem Vorgriff erfassbar*» (GW¹ 99, GW² 154). Nella ed. 2 l'ultima sezione del § 5 porta il titolo significativo: *Intellectus agens als «Vorgriff»* (GW² 153). Sul concetto di *Vorgriff-excessus*, cfr. § 5 (GW¹ 101 ss., GW² 156 ss.).

tomistica in antropologia trascendentale.

Bisogna riconoscere che Rahner ha dedicato un notevole impegno per la determinazione del concetto tomistico di *esse*, anche se a causa della partenza sbagliata (l'identità di essere e conoscere) l'essere finiva con l'identificarsi con l'attività sintetica del giudizio che egli perciò considera come lo stesso unico «in sé» (*das einzige Ansich*). (216) Eppure, nello stesso contesto, Rahner riconosce che l'*esse* della copula è a sua volta fondato sulla realtà. Egli cita fra l'altro: «*Esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re*» (217) e conclude giustamente: «*Darum ist auch das der Satzkopula im esse der Sache gegründet: fundatur in esse rei quod est actus essentiae: I Sent. dist. 33, q. I, a. 1 ad 1*». (218) L'osservazione è esatta e poteva riportarlo sulla retta via se non fosse stato troppo avanti sul piano inclinato dell'immanentismo. In realtà l'*esse* non è fondato da Rahner sulla realtà ma soltanto riferito ai contenuti dell'esperienza spazio-temporale mediante l'attività trascendentale dell'apprensione anticipante o *Vorgriff*. Quindi secondo Rahner l'*esse* indica l'«in sé su cui porta la sintesi affermativa e sul quale afferra in anticipo (*vorgreift*) come sul tutto del concetto-anticipante». (219) Se non che per san Tomma-

216) La posizione stessa di tale *Ansich* e l'espressione *Sein für Anderes* sembrano derivare dall'analisi hegeliana dell'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*): «...*dies Ansich ergibt sich als eine Weise, wie er [Verstand] nur für ein anderes ist*». E un po' più sotto la formula più completa: «*Das Ansich ist das Bewusstsein; es ist ebenso dasjenige, für welches ein Anderes (das Ansich) ist; und es ist für es, dass das Ansich des Gegenstandes und das Sein desselben für ein anderes dasselbe ist*» (HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, B. IV; ed. Jo. Hoffmeister, Lipsia 1937, pp. 133 s.).

217) *In II Metaph. lect. 2, n. 298.*

218) GW¹ 110, GW² 167 s.; GW¹ 110 nota 72, GW² 168 nota 29. Su questo cfr. anche un po' più sotto: GW¹ 120 ss., GW² 180 ss. Rahner arriva anche a sfiorare l'importanza della distinzione reale di essenza ed *esse*, che per san Tommaso sono da concepire precisamente come potenza ed atto in *linea entis* (GW¹ 112 nota 81, GW² 170 nota 38), ma senza avvertire minimamente che essa costituisce la soluzione della *Direktion* fondamentale del plesso di *ens-esse* e dell'opposizione di finito e infinito, creatura e creatore.

219) GW¹ 114, GW² 170.

so l'esse è l'atto primo e semplice dell'ente, non il Tutto. L'attuarsi del *Vorgriff* nella sintesi del giudizio si svolge secondo lo schema del testo hegeliano, che abbiamo citato nel paragrafo di apertura: «Il *Vorgriff* rispetto all'esse dev'essere concepito in ugual maniera come si mostrò rispetto alla forma illimitata in senso negativo: la forma come contenuto del predicato della proposizione si mostrò di fronte al *concretum*, al quale il giudizio la riferisce». (220) Ma l'esse, in quanto è l'atto della sintesi del giudizio, resta necessariamente nell'ambito formale: «La sintesi affermativa porta sull'uno esse, in quanto in esso le essenze (*Washeiten*) del soggetto e del predicato hanno la loro unità». (221) Così l'esse che è svelato e a cui si porta il *Vorgriff* è l'esse della «unificazione» (*Einigung*) e non l'esse della fondazione e attuazione originaria dell'ente. In questo senso l'esse non è propriamente un oggetto di primo ordine come gli oggetti concreti, le essenze come tali, ecc., ma un oggetto di secondo ordine (*zweiter Ordnung*), il quale porta contemporaneamente in apertura infinita tanto sul mondo quanto su Dio, secondo quella che Rahner chiama, con molta confusione –altra infatti è l'apertura verso l'infinita apertura dell'esperienza del mondo e altra l'apertura verso l'infinito positivo che è Dio–, la «infinità negativa» (*negative Ungegrenztheit*). (222) Rahner celebra con entusiasmo i mirabili poteri, come operazione fondamentale (*als grundlegende Handlung*), del *Vorgriff*, soprattutto nel suo dirigersi, non si sa come, verso l'Assoluto: «La conoscenza umana è diretta come afferrante in anticipo all'Infinito assolutamente e per questo l'uomo è spirito (*Geist*)». L'uomo si trova come spirito «davanti all'essere infinito nel tutto... Egli è finito, poiché egli ha quest'Infinito soltanto nell'ampiezza assolutamente illimitata del suo concetto anticipante»: è un'ampiezza però ancora aperta soltanto sul mondo come Heidegger dopo Kant ha dimostrato, e Rahner non può fare di

220) GW¹ 120, GW² 181.

221) GW¹ 122, GW² 183.

222) GW¹ 127 ss., GW² 189 ss.: al *Vorgriff* sono dedicati i §§ 5-7 che trattano dello *Excessus*, un termine dionisiano usato qui completamete a sproposito e, come il solito, fuori contesto come diremo nello *Excursus*, IV.

più. Quando però egli scrive: «L'uomo è *quodammodo omnia*» cioè che l'uomo è in *excessu*, nel *Vorgriff*, tutto e poi conclude: «egli conosce l'*esse absolutum*», (223) fa il passo più lungo della gamba. L'*esse* che scaturisce dalla deduzione trascendentale del giudizio e a cui spinge il *Vorgriff* è l'*esse commune* della predicazione, l'*esse formale* funzionale come «risultato» dell'attuarsi della soggettività umana finita nella sua *Weltlichkeit*, cioè di fronte all'infinito cangiarsi dello spettacolo del mondo della natura e della storia.

1. LA «CONVERSIO» COME «ABSTRACTIO», E LA NEGAZIONE DELLA METAFISICA.

Siamo giunti all'ultima tappa, la quale costituisce in realtà lo scopo effettivo della prolissa e ingarbugliata ermeneutica rahneriana: è un peccato che la sua analisi ora si sbrighi in poche pagine, ma questa brevità ha il vantaggio di essere un riassunto fedele e quindi di dare l'ultima conferma del suo principio esegetico, ossia della sua deformazione radicale del tomismo, secondo noi.

Il principio direttivo è che il *lumen* dell'intelletto umano si applica soltanto ai fantasmi della sensibilità, quindi l'uomo conosce soltanto l'*essentia rei materialis*, ossia il mondo situato nello spazio e nel tempo: il lume dell'intelletto (agente) è il *Vorgriff*, che ci è dato soltanto come l'a priori formale, come forma della *species intelligibilis* la quale include sempre l'intuizione sensibile, il *phantasma*. È di qui che si deve giudicare la «possibilità della metafisica»: dall'interno della *conversio ad phantasmata*. Rahner trova l'unico spunto valido nel seguente testo tomistico: «*Incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corporea sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem*

223) GW¹ 131, GW² 195.

ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata». (224) Ed ecco il commento: «Il *Deum cognoscere ut causam* rimanda all’attuazione della metafisica, la quale attuazione presuppone i tre atti indicati, com’è chiaro nella formulazione del principio di Tommaso: “*Deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem*”. Il primo “*et*” si connette con *per remotionem* (*et... et*) e non con *ut causam*», e questo è ovvio, perché secondo san Tommaso prima si conosce l’*an sit* di Dio, che è possibile soltanto con la dimostrazione causale, poi il *quid sit*, che nel caso di Dio non si ottiene certamente per astrazione ma nella riflessione e appunto *per excessum et per remotionem*, secondo lo Pseudo Dionigi da cui san Tommaso prende lo spunto. Il ricorso al principio neoplatonico mostra la decisione dell’Angelico di superare l’angustia dell’orizzonte della conoscenza sensibile: dal fatto allora che Dio è causa del mondo, sia spirituale sia corporeo, si deve procedere sul fondamento della somiglianza fra causa ed effetto alla conoscenza per analogia della natura e degli attributi di Dio. È la via che ha percorso san Tommaso con la tradizione spiritualistica dell’Occidente.

Ma Rahner si è reso conto che il suo principio kantiano non glielo permetteva e cambia perciò direzione. Anzitutto cambia al testo tomistico l’*ut causam*, che è il fondamento per i due processi seguenti (*per excessum et per remotionem*) e aggiunge il *per comparationem*. Così *remotio et comparatio* figurano come «momenti interni» allo stesso *excessus*. Ora già sappiamo che per Rahner l’*excessus* è l’atto stesso del *Vorgriff* ed ha la funzione di portare sull’essere, quindi di fornire quel *Sein* che funziona come atto nel giudizio ossia nell’attività predicativa della *remotio et comparatio*. Questo «essere» poi deve precedere, come possibilità trascendentale a priori, ogni giudizio e va considerato perciò un’anticipazione (*Vorgriff*: una *prae-apprehensio*, come si è visto): una concezione che «a prima vista» sembra avvicinarsi all’ente ideale di Rosmini. È in questa anticipazione del *Vorgriff*

224) *S. Th.* I, 84, 7 ad 3 (cfr. GW¹ 285 ss., GW² 392 ss.).

che è contenuta la possibilità della trascendenza ossia della metafisica: «Questo *Vorgriff* porta sull'essere. L'ambito di questo *Vorgriff* non è soltanto la totalità di quanto è rappresentabile nell'immaginazione della sensibilità, l'*ens mobile* come *ens principium numeri* (*sic!*), il mondo, ma l'essere semplicemente come possibile e reale fuori del mondo. Quindi è affermato un essere al di là dello spazio della *imaginatio*, la quale affermazione è la condizione della possibilità della conoscenza oggettiva del mondo, poiché essa avviene nel *Vorgriff* che anzitutto rende possibile una simile presa di possesso del mondo (*Welthabe*) oggettiva». (225) L'*excessus* pertanto esprime e attua la trascendenza del conoscere ed esso si compie soltanto nel giudizio (*Urteil*), e così il giudizio soltanto è l'espressione dell'impulso dinamico dello spirito verso l'essere in generale. L'affermazione della trascendenza allora –e qui ci sembra che Rahner si discosti da Rosmini– riposa sul *lumen intellectus agentis*, inteso come la condizione a priori e soltanto formale dell'oggettività del mondo: tale affermazione non avviene perciò mediante una intuizione (*Schau*) di un oggetto metafisico, p. es. dell'essere come tale, ma nella riflessione trascendentale su ciò che è affermato insieme nella conoscenza del mondo, nella *physica*. Vediamo come Rahner spiega il modo di una siffatta trascendenza o piuttosto di tale trascendimento dinamico.

La metafisica verso cui si orienta la *reflexio*, che fonda l'*excessus* e lo rende possibile, non può consistere nell'accedere all'essere nel tutto: la *reflexio* trascendentale allora è essa stessa metafisica e in sostanza costituisce già il tutto che è accessibile alla mente umana. Infatti l'uomo nel conoscere pensa l'oggetto e lo rappresenta come una cosa (*Ding*) al modo delle cose del mondo, poiché in generale non può apprendere (rappresentarsi) oggetto alcuno senza la *conversio ad phantasmata*. Ed ecco ora il passaggio decisivo, cioè quello operato dal *Vorgriff* che è il *Sein* com'esso si attua nella sintesi del giudizio come affermazione e negazione. E Rahner deduce: «In quanto questa rappresentazione dello "oggetto" metafisico a sua volta è resa possibile mediante un *Vorgriff*, ma il *Vorgriff* già nega sempre il rappresentato, l'uomo nega già sempre mediante questo *Vorgriff* giudicante la

225) GW¹ 289 s., GW² 397.

limitazione dell'*esse* nell'*ens mobile*». (226) Pertanto giudicando (*urteilend*) egli può togliere questa limitazione mediante la *negatio* (*remotio*) e così giudicando può pensare l'oggetto metafisico senza che sia rappresentato immediatamente come tale. «Mediante il giudizio», spiega Rahner, «si può in una siffatta *remotio* apprendere (*erfassen*) più di ciò che appartiene come pensato oggettivamente all'ambito della *imaginatio*, poiché il *Vorgriff* che deve rappresentare gli oggetti della *imaginatio* ha già aperto per questo scopo l'orizzonte più vasto dell'*esse*. Come? All'interno della sintesi del giudizio, dove lo spirito si mantiene libero e può contrapporre (e distinguere) l'essere dall'essente e attuare, grazie alla *comparatio* e *remotio*, l'*excessus* o salto verso l'*esse*. Così l'*esse*», precisa Rahner, «ci è dato soltanto nell'assoluta vuota illimitatezza del nostro *Vorgriff* ovvero, ciò ch'è lo stesso, nell'*ens commune* assieme ai modi trascendentali che gli appartengono (*unum, verum, bonum*)». Invece in san Tommaso, secondo Rahner, manca la continuazione di questa riflessione sulla fondazione trascendentale della trascendenza, ed egli applica perciò a san Tommaso la critica di Kant ad Aristotele, ossia di aver accettato (da Aristotele stesso) la tavola delle categorie senza tentarne la deduzione trascendentale. (227) Ma con questa critica Rahner accusa il proprio fraintendimento di fondo circa la struttura originaria della metafisica tomistica. Nella ed. 2 segue un'importante precisazione sul rapporto fra l'a priori e l'a posteriori per una fondazione della metafisica e sfuggire al vuoto dell'a priori formale: «Infatti ogni a priori metafisico autentico ha

226) «Insofern er aber diese Vorstellung des metaphysischen "Gegenstandes" selbst wieder durch einen Vorgriff möglich macht, der Vorgriff aber immer schon das Vorgestellte negiert, negiert der Mensch schon immer durch diesen urteilenden Vorgriff die Einschränkung des esse auf ens mobile» (GW¹ 290, GW² 398). Il testo è di importanza capitale per afferrare il significato della deduzione rahneriana, la quale vuole superare Kant all'interno di Kant, ossia passare dall'apriori come principio formale oggettivante (*Vorgriff*) all'apprensione-posizione dell'apriori come oggetto: il *Sein* a cui si volge il *Vorgriff*. Un circolo senza via d'uscita. (*Vorgriff*) all'apprensione-posizione dell'apriori come oggetto: il *Sein* a cui si volge il *Vorgriff*. Un circolo senza via d'uscita.

227) GW¹ 294, GW² 403.

l'a posteriori non semplicemente "accanto" o "dopo", ma lo tiene in sé, non certamente come se l'a posteriori, il "mondo" (*Welt*), fosse nel suo positivo contenuto risolvibile adeguatamente ancor una volta in una apriorità trascendentale, ma così che l'a priori "a partire da se stesso" è rimandato nell'a posteriori, così che per essere realmente esso stesso non può mantenersi nella pura trascendentalità, ma deve proiettare se stesso nella sfera categoriale». (228) Ma come può mai l'a priori come tale, «a partire da se stesso» (*von sich selbst her*) proiettarsi (così traduco *sich entlassen*) nella realtà categoriale? Il trascendentale è come il potere di Mida, capace di trasformare tutto in oro, cioè di riferire tutto al soggetto: donde si può provare o mostrare la «omogeneità» che è richiesta per fondare la sua «corrispondenza» nell'a posteriori? Questo problema che ha tanto preoccupato Kant (teoria dello schematismo) lascia imperturbabile il Rahner, che accomoda tutto con facilità.

L'unica conclusione possibile allora, per Rahner, è l'antropologia trascendentale nel senso di immersione totale dell'uomo nella realtà *physica* secondo l'uno o l'altro orizzonte della filosofia contemporanea (l'esistenza, l'economia, l'analisi del linguaggio...) in senso orizzontale. Ogni preteso questionare metafisico è sempre a partire dalla temporalità dell'uomo e un questionare orizzontale sull'uomo (storia). Infatti se il suolo, su cui Tommaso pone in anticipo il suo filosofare, è il mondo, così è anche il mondo, nel quale si è implicato lo spirito dell'uomo *convertendo se ad phantasma*. Infatti il «mondo» (*Welt*) di cui si parla come il *primum cognitum* non è il mondo nel suo «in sé» senza spirito, ma è il mondo come «superformato» (*überformte*) mediante la luce dello spirito, il mondo cioè nel quale l'uomo vede se stesso. E questo vuole essere, penso, un tentativo di andare al di là di Kant, che negava qualsiasi conoscenza dell'io che non fosse la sua trascendentalità come principio «concomitante» (*begleitende*) di ogni rappresentazione. E l'ultimo oggetto conosciuto –anche questo è un pretendere di andare al di là di Kant– riluce soltanto nell'ambito illimitato del *Vorgriff*, nell'impulso (*Begierde*) verso l'essere in generale, da cui è portata ogni azione (*Tat*) dell'uomo, la quale è in opera non

228) GW² 404.

soltanto nelle sue ultime conoscenze e nelle sue ultime decisioni ma anche in questo, che lo spirito libero diventa e deve diventare sensibilità per essere spirito e così si espone a tutte le vicende di questa terra... In questa prospettiva Dio è indicato precisamente come oggetto della metafisica, ossia come l'orizzonte necessario di un'esperienza del mondo che è possibile soltanto a questo modo. E Rahner cita parte di una proposizione del *De causis*: «L'uomo, quasi in orizzonte existens aeternitatis et temporis». (229) Su questo si è fermato Rahner. Ma ora dove siamo?

Rahner si sbriga dicendo che l'intento di san Tommaso nella sua indagine metafisica sulla conoscenza resta nell'ambito di una ricerca teologica e cita in senso evidentemente restrittivo il testo tomistico: «*Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae*». (230) Perciò –ed è la conclusione che comanda tutta l'ermeneutica tomistica di Rahner– al teologo Tommaso l'uomo importa come il «luogo» (*Ort*) nel quale Iddio si mostra così che Egli può essere ascoltato nella sua parola rivelata: *ex parte animae*. Prima di poter ascoltare se Dio parla, dobbiamo sapere che Egli è; perché la sua parola non colpisca uno che già sa, la sua parola deve colpirci là dove noi sempre già siamo, nel luogo terreno, nell'ora terrena. Poiché l'uomo *convertendo se ad phantasmata* si trova in opera (*sich begibt*) nel mondo, si è già sempre compiuta l'apertura dell'essere in generale e in esso la

229) La formula del *De causis* fa parte della Prop. II ed è applicata all'*anima mundi*: «*Esse quod est post aeternitatem et supra tempus, anima, quoniam est in orizzonte aeternitatis inferius et supra tempus*» (ed. Bardenhewer, p. 165, ll. 7-9). Si tratta quindi per il neoplatonico *De causis* dell'*anima mundi*, di cui nella Prop. VIII si dice che è *orizon naturae* e che *continet naturam* come la «*intelligentia continet animam*» e sopra l'intelligenza c'è la Causa prima (*Bonitas pura*) «*...quoniam est creans omnes res*» (ed. cit., p. 172, l. 20 ss.; p. 173, l. 3). Il contesto (ct.: «*anima est supra tempus*») non sembra allora propriamente favorevole alla prospettiva del *Geist in Welt!*

230) *S. Th.* I, 75, presentazione della questione. Il testo vale per l'ultima determinazione della natura dell'anima, poiché la determinazione fondamentale era stata già mirabilmente sistemata, sia pure con oscurità e lacune, da Aristotele nel *De anima* che san Tommaso ha commentato da pari suo e sempre seguito (e difeso: cfr. *De unitate intellectus*) nelle sue opere.

conoscenza dell'esistenza di Dio, ma questo Dio perciò ci è anche sempre nascosto come al di là del mondo. L'*abstractio* è l'apertura dell'essere in generale che pone l'uomo davanti a Dio, la *conversio* (è) l'entrare nel «qui e ora» (*Da und Jetzt*) di questo mondo finito che trasforma Dio in uno sconosciuto lontano. Il ricupero e la salvezza stanno allora nell'ascolto di Dio, ed è questa la conclusione ultima di questo strano heideggerismo che vuol diventare (o appoggiarsi su) un non meno strano tomismo. Ecco allora la conclusione: *abstractio* e *conversio* sono per Tommaso la stessa cosa. Una volta compreso l'uomo a questo modo, egli può ascoltare se Dio chissà se non parli, poiché egli sa che Dio è; Dio può parlare, poiché Egli è il «libero sconosciuto». E se il Cristianesimo non è l'Idea di uno spirito eterno e sempre presente, ma Gesù di Nazareth, allora la metafisica tomistica della conoscenza è cristiana, se richiama l'uomo nel qui e nell'ora del suo mondo finito, poiché in esso è entrato anche l'Eterno affinché l'uomo lo trovi. (231) Così la metafisica è lo stesso aprirsi dell'uomo alla Rivelazione come processo storico oggettivo e soggettivo: Dio con l'incarnazione è entrato nella storia, e l'uomo non può trovare Dio che stando in ascolto se Egli parla nella storia. Ma come posso io sapere, avere la certezza che Dio ha parlato e parla tuttora nella storia, poiché io lo devo (e posso) incontrare solo nel qui e ora? Anzi, poiché Rahner sembra abbia diffidato la *via causalitatis*, come posso io sapere (essere certo) che Dio esiste? La conclusione, quanto rapida e inattesa altrettanto categorica, di Rahner suscita quindi una nuvola di problemi sia in sede teoretica, come di interpretazione del pensiero tomistico.

Rahner, sia detto subito, intende respingere la soluzione sia di Kant sia di Hegel e di Heidegger: quella di Kant perché afferma che il «più» com'è proprio del *Vorgriff* (il principio del trascendentale) non trascende il mondo, si tratta soltanto di una illimitatezza finita dell'essere cioè condizionata dall'intuizione spaziale sensibile; quella di Hegel perché opera con la dialettica che parte dall'identità dell'essere e del nulla e quella di Heidegger-

231) GW¹ 296, GW² 407.

ger perché finisce nel nulla. (232) Rahner dichiara espressamente che la sua posizione coincide con quella della *philosophia perennis* ossia nel senso del *Vorgriff* aperto verso l'Essere illimitato cioè l'Assoluto: in quanto questa questione (come il giudicare e l'agire libero in generale) appartiene necessariamente all'uomo, con questo *Vorgriff* è affermato necessariamente insieme (*mitbejaht*) anche l'essere infinito di Dio –è affermato insieme, anche se non è rappresentato. (232) Questa concezione della conoscenza di Dio, a suo avviso non è che la piega gnoseo-metafisica della formulazione real-ontologica della prova di Dio tradizionale poiché invece di dire: l'essente finito che è affermato di fatto presente esige come condizione della sua possibilità l'esistenza di un essere infinito, noi diciamo soltanto (e significa lo stesso = *sic!*): «L'affermazione della reale finitezza di un essente esige come condizione della sua possibilità l'affermazione dell'esistenza di un *esse absolutum*, la quale implicitamente già accade nel *Vorgriff* dell'essere in generale, grazie a cui la limitazione dell'essente finito è anzitutto conosciuta come tale». (233) È questo il punto cruciale ed anche il più delicato: Rahner pensa di aver dato i fondamenti in *Geist in Welt*, ma l'analisi strutturale della nozione metafisica fondamentale di *ens-esse*, la quale è invece presentata a priori come deriva dall'analisi del giudizio, è riferita al fantasma che è uno dei termini (l'oggettivo) della copula e quindi, come giustamente afferma il maestro di Rahner, l'essere dell'essente «...è nel suo fondamento intrinsecamente finito». (234) È la conseguenza inevitabile della struttura della nuova trascendenza come apertura della soggettività sul mondo, ossia dell'uomo come *Da-sein* che si attua essenzialmente come *Ec-sistenz*, ossia

232) Rahner, in questo contesto, riconosce con ragione che Heidegger è il «termine logico» di Kant che sta contro l'idealismo tedesco (HW¹ 81. La dichiarazione manca, mi sembra, in HW²).

233) HW¹ 81, HW² 83. Rahner sostiene che questo procedimento non è una prova di Dio a priori, come quella di Agostino, Anselmo o Leibniz (p. 82).

234) «Die Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer Möglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt, durch den die Begrenzung des endlichen Seienden allererst als solche erkannt wird» (HW¹ 83; HW² 84 ha *Bejahung* in corsivo).

come proiezione nel finito che di volta in volta si fa avanti nel plesso di spazio-tempo (struttura ec-statica dell'essere). Rahner stesso, come si è visto, ha mostrato più di una volta di sentirne il disagio. Indichiamo i momenti principali di questo divario.

L'origine trascendentale dell'*esse* a partire dal soggetto (l'*esse* come atto della copula: Rahner): il cominciamento nel giudizio. Il *Sein* di Rahner deriva dall'analisi del giudizio: esso è l'essere della copula è in quanto esso è posto come primario, l'*esse* è la copula cioè l'atto del soggetto in quanto opera la sintesi rispetto ai dati di esperienza. Di qui il principio di partenza che «essere è conoscere ed essere conosciuto», che «essere e conoscere si trovano in una originaria unità», che «essere è essere-con-sé dell'essere e questo essere-con-sé è l'essere dell'essente». (235) Poiché l'atto del giudizio si esercita e si può esercitare su qualsiasi oggetto e con qualsiasi predicato, Rahner trova che il concetto di essere stesso (*Sein selbst*) è sempre oscillante (*ins Schwanken*) e parla espressamente di una impossibilità di fissare la nozione di essere (*die Unfixierbarkeit des Seinsbegriffs*), come conseguenza appunto della nozione di essere inteso come conoscere ed essere conosciuto. Di qui si vede che Rahner opera unicamente sulla coppia di *essentia-existentia*, di possibilità-realtà..., secondo la linea essenzialistica della Scolastica formalistica di Scoto-Occam-Suarez... che ha provocato il sorgere del pensiero moderno. È all'interno di quest'essenzialismo, interpretato nella scia dell'*Ich denke überhaupt* di Kant e prolungato nel *Dasein* heideggeriano, che Rahner può intendere il *Sein* senz'altro come identità di essere e conoscere nel senso soprattutto dell'atto di unificare ossia di affermare e negare della copula del giudizio. Ecco allora che *Sein* è atto di pensiero e presenza di immanenza, è «essere-con-sé» come compete in proprio al soggetto nel giudizio: per questo Kant, per combattere l'argomento ontologico, aveva negato che *Sein* fosse un predicato reale che si aggiunge al soggetto, (236)

235) Cfr. HW¹ 42 ss., HW² 47 ss.; GW¹ 48 ss., GW² 91 ss.

236) «*Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils*» (KANT,

ma Rahner si fa forte dello stesso concetto kantiano di *Sein* come possibilità a priori della funzione sintetica della copula per fondare –come si è visto– la trascendenza dell’Assoluto. Se non che il *Sein* del *Vorgriff* a priori, richiesto come possibilità trascendentale della sintesi del giudizio, ha la sua proiezione propria nel mondo (*praesentia mundi*) offerto dalla sensibilità grazie alle strutture a priori di spazio e tempo: (237) quindi quel *Sein* funzionale della copula non può trascendere, nell’applicazione alla materia che è il mondo, l’ambito della finitezza. Se si volesse poi, come fa il Rahner –e prima di lui Jaspers– potenziare il *Vorgriff* in se stesso, astraendolo (separandolo dalla materia, come dice Rahner), si ottiene un *Sein* puramente formale indeterminato e inesauribile com’è l’*Umgreifende* jaspersiano, mai l’Assoluto metafisico di analogia positiva.

L’unica trascendenza reale di una sintesi predicativa che si definisce strutturalmente come «avere il mondo» (*Welthabe*) è il mondo stesso, così che l’essere di siffatta predicazione è un «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*), come hanno bene inteso Kant e Heidegger, checché dica e pretenda Rahner. (238) Il *Sein* del *Vorgriff* rahneriano, come è pura possibilità cioè nulla in attesa e in tensione prima del giudizio, così ritorna nella pura possibilità e resta nel nulla quiescente se gli si toglie il rapporto all’esperienza separandolo dai termini, sempre finiti, che lo sostengono nel giudizio e svuotandolo perciò di ogni rapporto col

Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, II. Teil, 2. Abt., 2. Buch, 3. Hauptstück, A 599, B 627).

237) Lo afferma implicitamente lo stesso Rahner quando dichiara che l’intelletto possibile, grazie all’attività dell’intelletto agente, produce il suo oggetto «...aus einem nur sinnlich Gegebenen» (GW¹ 202, GW² 285).

238) Questo è evidentemente anche il senso dell’espressione heideggeriana di (*das*) *Sein im Ganzen* (l’essere nel tutto) che inizia e accompagna sempre la ricerca di Rahner (cfr. GW¹ 35 ss., GW² 69 ss.) e costituisce l’altro polo del cominciamento: il primo è l’uomo stesso con il suo *Begierde* o impulso a (conoscere) l’essere. Il *Sein im Ganzen* esprime perciò, e altro non può essere, che la prospettiva del mondo nel quale si afferma con necessità la costitutiva problematicità dell’essere (*Fragbarkeit des Seins*: GW¹ 41, GW² 81). Come implicata nel *Vorgriff auf das esse* il *Sein im Ganzen* è implicito in ogni atto di conoscere come il suo scopo ultimo (GW¹ 205, GW² 287 s.).

reale. Come può lo spirito conservare l'impulso sull'essere del reale (*Begierde auf das Sein*) se gli si sottrae –nell'astrazione– la piattaforma del reale stesso, ovvero il punto di partenza e di inserzione dello spirito assieme a quella della realtà sensibile? Rahner, è vero, ha tentato un salvataggio *in extremis*, cioè ha mostrato di rinunciare (astrarre) alla spazialità, raccolta dall'*imaginatio*, ma ha voluto conservare il tempo e la storia che appartengono in proprio allo spirito. Se non che il tempo e la storia come possibilità e plesso delle vicende umane hanno bisogno –sempre per un soggetto come l'uomo, che è definito un *Geist in Welt*– di un riferimento prossimo o remoto allo spazio cioè al mondo della natura in cui pur esigono di svolgersi gli eventi umani e la stessa Rivelazione divina come evento storico. Quando perciò Rahner parla di un *excessus* nell'essere (*auf das Sein*) come la «espressione metafisica essenziale e unica dell'*intellectus agens*», (239) la funzione del suo *intellectus agens* ha senso e valore soltanto rispetto ai contenuti dei *phantasmata*: l'apertura all'«essere in genere» coincide con la possibilità del «pensiero in generale», che è sempre per Kant-Heidegger-Rahner un volgersi al mondo, un operare sintesi rispetto al mondo mediante la conoscenza delle scienze della natura e della storia. Una volta affermata l'identità di *conversio-abstractio-reditio*, quel passaggio all'Assoluto è un «salto» ingiustificato, causato forse da un rimorso teologico.

La prova della deformazione rahneriana è nel seguito del testo ora accennato quando san Tommaso, per descrivere la funzione astrattiva dell'intelletto agente, usa l'espressione aristotelica di *lumen*, (240) il quale illumina i fantasmi legati alla materialità sensibile per astrarre la natura universale. Cosa significa quest'immagine del *lumen*?, si domanda Rahner. E risponde che, se ci fermiamo all'immagine, si tratta di «un visibilizzare il fantasma» (*ein Sichtbarmachen des phantasma*) da parte dell'in-

239) «Damit hat sich der excessus auf das esse schlechthin als der wesentliche und einzige metaphysische Ausdruck der inneren Natur des intellectus agens ergeben» (GW¹ 149, GW² 218).

240) Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 5, 430 a 15: οὐδε. τω/| πα,ντα ποiei/n w`j e[xij tij(oi=on to. fw/j.

telletto agente. Il termine od oggetto in atto di questo atto di rendere visibile, ossia «l'essere-visibile è naturalmente (*natürlich*: sic!) la coscienza». (241) Se, come vuole il pensiero moderno, l'oggetto del conoscere è l'atto di coscienza, l'astrazione non può consistere nell'aver coscienza (*Gewusstheit*) del *phantasma*, poiché di questo l'uomo ha coscienza mediante la sensibilità e non ha bisogno di una nuova coscienza. Si deve dire allora che l'astrazione intellettuale porta quindi sulla coscienza semplicemente: ma perché Rahner non la chiama, come Kant e l'idealismo, «autocoscienza» (*Selbstbewusstsein*)? Probabilmente per poter proseguire nella sua deformazione dell'essenza dell'astrazione tomistica. Infatti egli fa subito appello al principio tomistico della totalità del soggetto umano operante: «...magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque». (242) Ma con *homo* san Tommaso intende indicare il *suppositum*, la totalità concreta del soggetto umano, che possiede sia i principi sostanziali costitutivi (*esse-essentia, anima-corpus*), sia i principi operativi (le facoltà vegetative, sensitive e intellettive): infatti il *suppositum* è il *principium quod*, mentre ognuno degli altri principi, inferiore o superiore che sia, è *principium quo*. E la «coscienza», *Bewusstsein* o *Selbstbewusstsein* che sia, è per san Tommaso un «atto» dello spirito (243) non un principio. Principio primo e proprio degli atti spirituali è l'anima come forma sostanziale

241) «*Das Sichtbarsein ist natürlich in unserem. Fall das Bewusstsein*» (GW¹ 150, GW² 219).

242) Rahner (GW¹ 150, GW² 219) cita rispettivamente: *S. Th.* I, 75, 2 corp. e ad 2; *De ver.* II, 6 ad 3; cfr. *De spir. creat.* 10 ad 15; *S. Th.* I, 76, 1 (in GW¹ ad 1 corretto in GW²). Orbene, anche queste citazioni risultano una frode ermeneutica, poiché l'Angelico non parla della coscienza ma dell'anima come principio sostanziale e indica l'*intellectus agens* come *principium* al quale appartiene *facere species* (*De spir. creat.* 10 ad 15), ossia cogliere l'universale.

243) *Mitwissen* («*cum-scientia*») traduce giustamente L. SCHUTZ, *Thomas Lexikon* cit., s.v., p. 156. Precisamente «...*conscientia importat applicationem scientiae ad aliquid*»... la quale «*fit per aliquem actum*» (*S. Th.* I, 79, 13). Quindi la coscienza non è un atto trascendentale fondante come il *Bewusstsein* moderno, ma fondato sull'essere e sulla realtà sia dell'oggetto come del soggetto.

sussistente.

Così riportando il *Sein des Seienden* al *Bewusstsein*, Rahner capovolge la metafisica in antropologia. Egli non riesce più a comprendere né può ammettere che l'*ens* ossia la *apprehensio entis* costituisce il genuino *Anfang* del pensare, sia spontaneo sia riflesso (metafisico), come afferma san Tommaso che considera il plesso *ens* («*ratio entis*») come la ragione stessa dell'intelligenza: «*Primum in conceptione cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu*». (244) Sappiamo già che Rahner mette in sordina la prima parte del testo che fonda la seconda, e prende la seconda come fondamento interpretando l'atto come atto di coscienza. Di questo capovolgimento egli ha coscienza e mette le mani avanti: «È forse utile osservare che quando Tommaso spiega l'*ens* come *primum cognitum* (*das Ersterfasste*), questo non è inteso nel senso che il primo atto umano [del conoscere, suppongo] apprenda per sé l'*ens* nella sua purezza metafisica. Lo stesso dicasi dei primi principi. Significa soltanto che l'*ens* (e i primi principi) sono compresi in ogni oggetto appreso oggettivamente come la ragione metafisica della sua possibilità. Resta da vedere ciò che di volta in volta sia l'oggetto che nel tempo è appreso per primo, ed è una questione senza interesse filosofico». (245)

Quindi l'*esse* che per san Tommaso è l'*actus entis prout ens est in se* (*extra animam*), che stimola perciò l'anima a prendere coscienza di..., è voltato da Rahner nell'atto di coscienza, ossia nel farsi coscienza della coscienza in quanto anzitutto come coscienza sensibile (ancora confusa) dell'altro prova lo stimolo che la spinge a prendere coscienza di sé e a vedere perciò nella coscienza sensibile il primo (imperfetto) attuarsi dell'a priori. Il compito costitutivo del conoscere non è perciò diretto all'afferramento della verità dell'*ens* nei suoi principi ultimi, co-

244) *S. Th.* I, 5, 2. E stupendamente nel tardo commento al *De causis*: «*Illud quod primo acquiritur ab intellectu est ens et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu*» (*De causis*, 6, Saffrey 47, 11. 5-6; Pera, n. 175, p. 47. Questo testo è stato da noi scelto come motto della dissertazione dottorale: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ed. 1, Milano 1939, citata nella ed. 2, 1950 [ed. 3, 1963] in GW² 16 nota 1).

245) GW¹ 144 s. nota 167, GW² 212 nota 12.

noscitivi (primi principi) e costitutivi (*essentia-esse*, sostanza-accidenti...), ma alla progressiva presa di coscienza che il soggetto fa di se stesso. È questa la *reditio subjecti in seipsum*: cioè l'io trascendentale.

3. LA «ABSTRACTIO» COME «REDITIO SUBJECTI IN SEIPSUM» E LA NEGAZIONE DELLA TRASCENDENZA METAFISICA.

È questo il momento decisivo e conclusivo della *pars construens* nell'ontologia trascendentale del Rahner, che dovrebbe saldare il circolo teoretico nel capovolgimento immanentistico del tomismo. Diciamo subito che come egli era partito da un testo aristotelico-tomistico mal citato e peggio interpretato («*intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*!»), la situazione ora si ripete riguardo a un testo del *De causis*. Ecco la tesi: «L'uomo è quell'ente (e precisamente il primo) che nella sua coscienza può compiere una *reditio completa*». (246) E fin qui sta bene. Ma poi si precisa che siffatta *reditio* coincide senz'altro con il processo di astrazione: «Il ritorno in sé del soggetto conoscente e l'estrazione (247) di un universale dai suoi "soggetti" è l'identico e medesimo processo... La *abstractio* come conseguimento (*Gewinnung*) del concetto universale è pertanto il compimento di questa *reditio (reflexio) subiecti in seipsum*». (248) Con questo colpo di timone verso la semantica scolastica Rahner pensa di rientrare nei ranghi della tradizione, anzi di aver trovato la chiave per l'interpretazione del tomismo. Vediamo ora il senso preciso che Rahner dà a una siffatta *reditio in seipsum (eine Einkehr* ovvero *Rückkunft in sich selbst*). La sensibilità, egli osserva ovviamente, non può bastare per la conoscenza del mondo nel tutto: la sensibilità afferra l'altro che è il mondo ma lo lascia a distanza dal conoscente; (249) nell'unità

246) HW¹ 72, HW² manca.

247) Rahner usa proprio il termine *Abhebung*, «levar via», nel senso di «distaccare». Come correttivo a questa deformazione radicale dell'astrazione tomistica; si veda lo studio sempre utile di F.A. BLANCHE, *La théorie de l'abstraction chez S. Thomas d'Aquin*, Mélanges Thomistes, Parigi 1934, pp. 237 ss.

248) GW¹ 83, GW² 134.

249) Infatti la sensibilità in questo senso è indicata come *praesentia mundi* (GW¹ 47, GW² 90).

indivisa di soggetto e oggetto essa opera la presenza del mondo come ciò che è l'altro; la sensibilità è la prima intuizione recettiva, l'*actus materiae* (*sic!*). Ma qui non si ha ancora l'oggetto del conoscere in senso proprio: questo appartiene all'intelletto, al pensiero, che è la capacità propria di una conoscenza umana di porre da sé in questione ciò che è dato alla sensibilità, di oggettivarlo e quindi di trasformare il conoscente anzitutto in soggetto cioè in uno che è in (con) sé e non nell' (con) altro. Cioè l'oggetto proprio del pensare ossia dell'atto di coscienza secondo Rahner, come ora si è visto, è la coscienza stessa, che Rahner indica come *oppositio mundi*. (250)

Questa possibilità della *reditio completa in seipsum* è per Rahner il distintivo metafisicamente più decisivo dell'intelletto rispetto alla sensibilità: «Anzitutto mediante il pensiero l'indivisa unità che si ha (nella sensibilità) di sensibilità e oggetto sensibile, di soggetto e oggetto, diventa realmente il soggetto che ha contro di sé un mondo, anzitutto mediante il pensiero diventa possibile l'esperienza umana di un mondo oggettivo». (251) Si badi bene: si ha quindi un movimento doppio, di distacco (*Loslösung*) del soggetto dall'orientamento sensibile verso l'altro del mondo ch'è la *abstractio*, poi il volgersi al mondo che è la *conversio ad phantasmata*, come processo della conoscenza umana, può aver senso soltanto se essa è presentata da una *aversio a phantasmata* (dialettica di *Einkehr-Auskehr*). È questo il significato della *conversio ad phantasmata* come «processo di pensiero» (*als «denkerischer» Vorgang*) e... quindi anche nel senso che la *abstractio* è sempre un venire a partire dal mondo e può consistere soltanto in quanto viene in modo permanente dal mondo. (252) È il principio-chiave dello storicismo teologico rahneriano.

250) GW¹ 47, GW² 90.

251) GW¹ 80, GW² 129. In questo senso, con una terminologia inattesa e sorprendente, Rahner qualifica il conoscere proprio del pensiero: *oppositio mundi* (GW¹ 47, GW² 90).

252) Infatti il capitolo dedicato alla *abstractio* ha per § 1: *Die Frage: reditio subjecti in seipsum* (GW¹ 79; HW² dà GW² 192 ma è uno sbaglio di stampa per 129 ss.) e si conclude in modo paradigmatico col § 10: *Die abstractio als reditio completa* (GW¹ 161, GW² 232).

A questo modo il *reditus in seipsum* dell'intelletto viene fatto coincidere dinamicamente con la *conversio ad phantasmata* e realmente con la *abstractio*. (253) Ecco ancora la progressione delle tesi rahneriane: 1) Secondo san Tommaso non c'è nessuna conoscenza senza *conversio ad phantasmata*. 2) Per san Tommaso si danno intellettualmente soltanto concetti universali, e un concetto universale diventa consapevole soltanto in una *conversio ad phantasmata* ossia in un riferimento concreto spazio-temporale (*ein Diesda*). 3) Allora ogni conoscenza oggettiva è sempre e in ogni caso il riferimento universale a un «questo» (*ein Dieses*), il quale appare allora come il punto di riferimento che sta contro il sapere al quale il conoscente riferisce il contenuto (universale) di cui ha coscienza. 4) Così «...il ritorno del soggetto conoscente in sé e la “estrazione” (*Abhebung*) di un universale dai suoi soggetti è un unico e identico processo, in modo che il concetto universale è di fatto il primo annuncio (*Anzeige*) per l'opposizione fra soggetto e oggetto che anzitutto rende possibile un'esperienza oggettiva». 5) Pertanto la *abstractio*, come conseguimento (*Gewinnung*) del concetto universale, è il compimento di questa *reditio* (*reflexio*) *subiecti in seipsum*. È in questa unità di *conversio-abstractio-reditio* che si attua l'emergenza della verità nella forma, come spiega Rahner, di una *concretio* e *complexio* come atto di sintesi del giudizio: è il giudizio infatti che esprime l'essenza del conoscere come «essere-con-sé» proprio in quanto è verso (contro) l'altro, che è il mondo presente alla sensibilità. (254)

La tesi di Rahner è quindi che la *reditio completa* si compie nella *abstractio*: (255) ma come può l'astrazione far comprendere dall'interno questa *reditio*? Conosciamo già la sostanza della risposta nettamente affermativa di Rahner, quando ha dichiarato l'identità o coincidenza dell'intero plesso di *conversio- abstractio-*

253) Nell'articolarsi antitetico di essere-con-sé e di essere-contro-altro Rahner vede il significato della distinzione aristotelica di intelletto agente e possibile (cfr. GW¹ 91 s., GW² 144 s.).

254) Cfr. per una prima analisi dei testi tomistici: J. WÉBERT, «*Reflexio*», Étude sur les operations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas d'Aquin, *Mélanges Mandonnet*, Parigi 1930, I, pp. 285-325.

255) GW¹, 161 ss., GW² 233.

tio-reditio. A suo avviso, questa è anche la posizione di san Tommaso: ecco il corso delle sue indicazioni. San Tommaso parla molto spesso di un *reflecti* delle potenze *super actum suum, super suum intelligere*, di un *redire in essentiam suam per quamdam reflexionem*, di una *reditio completa*... Espressioni, nota Rahner, che si riferiscono al campo dello spirito, il cui significato è il seguente: «L'intelletto è in qualche modo (*irgendwie*) mediante questa *reditio* con se stesso, esso conosce del suo atto nella distinzione dal suo oggetto, esso apprende se stesso come operante e così (conosce) se stesso nella distinzione dal suo oggetto conosciuto». (256) La spiegazione sembra ovvia ma il significato di quella formula –che è presa (come nota anche Rahner) dal neoplatonico *De causis*– è più complesso e radicale. Rahner riconosce che una siffatta *reflexio* presuppone per san Tommaso l'immaterialità del principio riflesso (o riflettente?) ed allora è esclusa dalla *reditio* in questione ogni forma sostanziale che sia immersa completamente nella materia, e la *reditio* (che è l'autocoscienza dello spirito) è riservata alle forme in sé sussistenti, ossia –secondo la terminologia di san Tommaso– appartiene alla forma o sostanza semplice spirituale in quanto ha l'*esse* in se stessa e non nel sinolo o composto. (257) Rahner però riserva un trattamento speciale per l'anima o intelligenza umana in quanto il suo conoscere comincia *ex aliquo exteriori* e quindi non è un *per se cognoscere seipsum* ma un *cognoscere per aliud* ossia mediante la sensibilità. E questo sotto due condizioni: 1) Dev'essere chiaro come un simile sapere possa essere astratto, ossia qual è il fondamento del processo astrattivo, e noi sappiamo che Rahner ammette la sola *conversio ad phantasmata* da parte della coscienza, ossia di «un essere-con-sé come ritorno continuo dalla sensibilità» (*ein Beisichsein als ständige Rückkunft aus der Sinnlichkeit*). (258) 2) Deve diventar chiaro come questo sapere

256) GW¹ 162, GW² 235.

257) Rahner come al solito, cita a questo proposito un mozzicone di testo tomistico (*S. Th.* I, 14, 2 ad 1) il quale, letto integralmente nel suo contesto metafisico, come vedremo, è contro tutta la sua ermeneutica (GW¹ 162, GW² 235).

258) GW¹ 164, GW² 236 s.

«astratto» di altro, ricevuto con il ritorno [dalla sensibilità], si rivela come «forma» ovvero determinazione dell'altro.

Poiché lo spirito umano si conosce come conoscente qualcosa di altro da sé (= l'essenza delle cose materiali) mediante la specie intelligibile, questa a sua volta rimanda ai *phantasmata*. Ecco allora, osserva Rahner, che c'è una certa frattura fra l'intelligibile nel senso più stretto e il contenuto sensibile immanente nella sensibilità o anche –secondo la terminologia rahneriana– fra il contenuto della sensibilità e la coscienza della realtà di essere che è la *species intelligibilis*. Ma a sua volta la *species intelligibilis* non può diventare cosciente se non come ciò che insieme può rivelare la struttura del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto. Con questo presupposto, conclude sicuro Rahner, la *species intelligibilis* può (corsivo di Rahner) rivelare la struttura dell'oggetto in quanto in essa soggetto e oggetto concordano. Ma fino a che punto, si domanda Rahner, la *species intelligibilis* dello spirito, che è la sua determinazione ontologica, si rivela *di fatto* come la struttura del dato sensibile? Cioè, secondo la formulazione tomistica: in che cosa consiste la possibilità che il *lumen intellectus agentis*, che è però il medesimo, sia visto soltanto in quanto è partecipato di fatto mediante il contenuto essenziale presente alla coscienza sensibile e precisamente così che questo stesso rimane nella sua presentazione sensibile? (259) L'interrogazione di Rahner è anche la sua risposta. E lo si rileva dal modo seguente di spiegare la sussistenza dell'anima: certamente l'anima è concepita come *in se subsistens*. Come tale essa è in se stessa, posto soltanto che essa in generale sia con qualcosa (cioè conosca qualcosa): ma per conoscere qualcosa si

259) GW¹ 167, GW² 241. Rahner in tutta quest'esposizione della *reditio* si appoggia alla gnoseologia tomistica della *species (intentionalis)* che informa la facoltà conoscitiva: ma questa dottrina tomistica presuppone da una parte l'ilemorfismo aristotelico e dall'altra il principio classico della conoscenza come «assimilazione» formale (*fieri aliud in quantum aliud*), l'uno e l'altro estranei e inassimilabili all'immanentismo di Rahner (cfr. GW¹ 166, GW² 239). Per lui la *species intelligibilis* nel senso più stretto esprime la «realtà dello spirito», la quale (nientemeno!) «...dal punto di vista intellettuale non può diventare cosciente» (GW¹ 167, GW² 241)! San Tommaso chiama invece il *verbum*, che è termine immanente, *species expressa, intentio intellecta*, cioè presente all'intelletto e all'anima (cfr. *C. Gent.* IV, 11).

esige la conoscenza sensibile. Quindi soltanto in quanto l'anima si attua nella conoscenza sensibile, essa è (si apprende) con sé come ciò che è contro un che di altro (da sé), essa compie una propria *reditio in seipsam*. (260) Per questo, Rahner è convinto che la *reditio completa animae in seipsam* coincide con la *conversio* (che è insieme *aversio*) e questa è identica alla *abstractio*.

Il significato inteso dal *De causis*, nel testo e nel contesto, è però esattamente agli antipodi del kantismo di Rahner, e il commento di san Tommaso è rimasto fedele alla sostanza dello spiritualismo neoplatonico dell'originale. La metafisica aristotelica della conoscenza è piuttosto asciutta in questo punto della conoscenza che l'anima ha di se stessa. (261) Il punto sotto l'aspetto teoretico è di estrema importanza: infatti se la qualità del conoscere umano è determinata sia come contenuto sia (di conseguenza) come atto dell'intendere dalla *conversio ad phantasmata*, il conoscere umano è, come vuole Kant, essenzialmente sintesi di materia (sensibilità) e forma (pensiero) e si attua unicamente mediante la sintesi: perciò l'anima non può avere di sé (della sua spiritualità) che una conoscenza negativa, l'analogia per la conoscenza della spiritualità di Dio manca di ogni riferimento e la libertà coincide con l'intellettualità com'è l'esplicita posizione di Rahner. Cerchiamo perciò di procedere con ordine.

Anzitutto diamo la Prop. 14 del *De causis* nella versione medievale presente a san Tommaso:

«*Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa quod est quia scientia non est nisi actio*

260) L'origine di questa forma di *reditio* è certamente derivata ancora dal concetto hegeliano dell'autocoscienza perfino nella terminologia: «*Aber in der Tat ist das Selbstbewusstsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein*» (*Phänom. des Geistes*, B. IV; ed. cit., p. 134. Cfr. anche: *Wiss. der Logik*, II. Buch, 2. Abschn., 1. Kap.; Lasson II, 197 s.; *Enzyklop. der philos. Wiss.*, § 112).

261) San Tommaso infatti dà il testo di Aristotele: «*Intellectus intelligit seipsum sicut et alia*» (*S. Th.* I, 87, 1 *sed contra*). Il testo aristotelico è infatti molto drastico: *kai. auvto.j \$o` nou/j% de. nohto,j evstin w[sper ta. nohta*, (*De anima*, III, 4, 430 a 2 s.).

intelligibilis, cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo, quia est sciens, et ad eum, quia est scitum, quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam: est eius operatio rediens ad essentiam ipsius iterum et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia erigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per se ipsam». (262)

I. Osserviamo anzitutto il contesto, che è tutto costruito nel contesto dell'emanatismo: 1) La conoscenza degli oggetti sopra di sé e sotto di sé è fondata sul rapporto di causalità attiva e passiva: «...scit quod est sub se, quoniam est causa ei, et scit quod est supra se, quoniam acquirit ab eo bonitates». (263) San Tommaso, è chiaro, non accetta questo creazionismo mediato professato dal *De causis*. (264) 2) Il fondamento immediato della Prop. 14 è la Prop. 12 nella quale si afferma che l'oggetto dell'intelligenza è la sua essenza nella quale conosce le altre cose sotto di sé «...quoniam sunt ex ea». (265) 3) Diversa profondamente è la condizione dell'anima (266) che sta in mezzo fra le sostanze sensibili e intelligibili, causa dei corpi e *causata ex intelligentia*. (267)

II. Manca nel testo del *De causis* perciò ogni riferimento alla astrazione e alla *conversio ad phantasmata*: 1) L'oggetto della *reditio* nell'anima in quanto sostanza intelligente è la sua essenza stessa, poiché la *scientia* come *actio intelligibilis* ritorna riflettendosi nella sostanza intelligente e intelligibile da cui parte.

262) O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift «Ueber das reine Gute» bekannt unter dem Namen «Liber de Causis»*, Friburgo i.Br. 1882, p. 177, ll. 6-19. A questo riguardo, cfr.: CL. VANSTEENKISTE, *Il «Liber De Causis» negli scritti di S. Tommaso*, «Angelicum», 35, 1958, pp. 325 ss.

263) Prop. 7, p. 170, ll. 25-26.

264) Cfr. Prop. 10.

265) P. 175, l. 26.

266) Prop. 13.

267) P. 176, l. 13.

2) Tutto il testo è orientato nella trasparenza completa a se stessa o autocoscienza («*sciens et scitum sunt res una*») dell'essenza della sostanza intelligente. 3) Sembra anzi si possa rilevare nel testo un doppio ritorno: *a)* anzitutto uno *in actu exercito* in quanto lo spirito in linea retta conosce anzitutto lo spirito; *b)* poi (*iterum*) *in actu signato* in quanto lo spirito ha coscienza riflessa in se stesso dell'identità del conoscente e del conosciuto. 4) Il fondamento di tale *reditio* nella trasparenza intelligibile di sé è la sussistenza di essere: «...*et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se...*». (268) 5) Il significato allora della *reditio* non è per convergenza sulle *res sensibiles* nel moto e nel tempo, come pretende Rahner, ma per emergenza dell'intelligenza indivisa in se stessa: «*et significatio quidem illius est reditio super essentiam suam: scilicet quia non extenditur cum re extensa... et ipsa stat fixa*». (269)

III. Il *commento* di san Tommaso alla Prop. 15 (14) è di una rara fedeltà al testo e al contesto: 1) La presentazione della conoscenza dell'anima inizia con la Prop. 14 la quale spiega com'essa conosce le cose sensibili al di sotto di sé e le intelligibili al di sopra di sé; cioè le sostanze corporali in quanto sono suoi effetti e quindi le conosce in se stessa, cioè *...indivisibiliter et immaterialiter et incorporaliter*, le superiori *res intelligibiles* invece *...per quemdam inferiorem modum participationis*, cioè *divisibiliter, multipliciter et mobiliter* (270) 2) Il commento alla Prop. 15 (14), tutto appoggiato su Proclo, mette in rilievo tre momenti nel testo del *De causis*: *a)* Il *principio* «...*quod anima sciat essentiam suam*»; *b)* La *conseguenza* «...*quod redeat ad essentiam suam reditione com-*

268) P. 177, ll. 15-16.

269) Prop. 6, p. 170, ll. 7-9 e 11.

270) Ed. Pera, n. 299. -Proclo, che è la fonte diretta del *De causis*, parla di causalità esemplare attiva e passiva, ossia che «...ogni anima è (contiene) tutte le cose, come esemplare (paradeigmatikw/j) le cose sensibili, come immagine (eivkonikw/j) le cose intelligibili» (*Elem. theol.*, prop. 195; ed. E.R. Dodds, Oxford 1933, p. 170, ll. 4-5. Cfr. il commento a pp. 299 ss.). San Tommaso si richiama infatti alle Proposizioni 15, 16, 43, 44, 83 e 186 di Proclo.

pleta» e spiega: «*redit, idest convertitur per operationem suam intelligibilem, ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam*»; c) La *ragione* che si tratti qui di un *reditus* o *conversio* è la *circulatio* che si verifica nell'autocoscienza dell'anima in quanto in essa «*sciens et scitum sunt una res*», così che la *operatio intelligibilis est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita*; quindi perfetta immanenza di spiritualità. 3) Il *fondamento* metafisico è la sussistenza (a differenza della *conversio accidentium ad substantiam*) nella spiritualità dell'anima intellettiva da cui segue l'immortalità dell'anima (*quod scilicet Anima sit separabilis a corpore*). 4) La *riserva* di san Tommaso riguardo all'anima intellettiva, la quale «*...inferiori modo participat primum Intellectum, non habet nisi vim intellectualitatis*», perciò «*...intelligit substantiam suam non per essentiam suam sed secundum Platonem per superiora quae participat, secundum Aristotelem autem in III De anima per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae, in quantum per eas fit actu*». (271) Questa ultima formula non si trova nel testo troppo conciso di Aristotele, ma è propria di san Tommaso.

IV. La *dottrina propria* di san Tommaso sulla conoscenza che l'anima ha di sé mediante la *reditio completa* si pone a mezza via tra la posizione platonica e quella aristotelica: 1) L'unione sostanziale dell'anima umana con il corpo esige che anche il corpo collabori all'operazione propria dell'uomo, che è l'intendere: tale collaborazione si attua con la prestazione dei *phantasmata* sensibili, la quale va intesa non nel senso che «*...sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae*». (272) Il significato del testo è decisivo: l'anima spirituale come emerge

271) Pera, nn. 308-313.

272) *S. Th.* I, 84, 6: Rahner cita questo testo per trarre la conclusione opposta, cioè per presentare il *lumen intellectus als apriorisches formales Element* (GW¹ 56 s., GW² 100 s.). Per san Tommaso si tratterebbe di un apriori come principio attivo (*faciens intelligibilia*) non formale cioè costitutivo. Sintomatica è la ob. 3 con l'affermazione esplicita di spiritualismo: «*Intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt*. Intellectualis

nell'esse così malgrado la dipendenza (estrinseca) dal corpo deve emergere nell'operari. 2) La spiritualità positiva del conoscere è garantita dalla spiritualità del lume intellettuale da cui proviene la spiritualità dell'atto dell'intendere e delle specie intelligibili (impressa ed espressa): l'intelletto (e con esso l'anima) può quindi certamente conoscere la propria spiritualità in senso *positivo*. 3) Però, per il fatto che l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto e nel primo esercizio dell'intendere dipende dai *phantasmata*, l'intelletto umano «...*non scit essentiam per essentiam suam*» come Dio, né può dirsi «*in genere intelligibilium ut actus*» e così «*per essentiam suam se intelligit*»: però non essendo esso *actus purus neque completus*, le altre cose non le conosce (come Dio) *per essentiam suam* ma *per eorum similitudines*. L'intelletto umano invece è in potenza sia per la conoscenza di se stesso sia per quella delle altre cose: «*unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu*». 4) Ora l'intelletto umano «...*fit actu per species a sensibilibus abstractas*»; e quindi «*non ergo per essentiam suam* [come invece si conoscono Dio e gli spiriti puri] *sed per actum suum se intelligit intellectus noster*». 5) E si tratta di una duplice conoscenza: l'una è la «percezione» dell'esistenza dell'anima individuale nella percezione immediata e diretta dell'atto d'intendere: «...*uno modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere*»; l'altra è l'apprensione riflessa della spiritualità dell'anima dalla natura spirituale degli atti stessi: «...*alio modo in universali secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus*». Quella è immediata e per essa «*sufficit ipsa mentis praesentia quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam*», per questa conoscenza invece «*requiritur diligens et subtilis inquisitio*». Di qui si impongono allora alcune precise indicazioni in merito alla tesi dell'unificazione rahneriana di *conversio-abstractio-reditio*

ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus». La risposta non respinge affatto quest'affermazione: «*Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit*».

..., poiché essa è non solo ignorata ma respinta dai testi e dal contesto.

1. La *reditio* ha per oggetto l'esistenza e la natura dell'anima: essa ha per fondamento l'atto intellettuale nella sua spiritualità: qui manca ogni riferimento alla *conversio*: l'oggetto della *reditio* è l'anima stessa mediante una riduzione radicale in profondità delle sue attività spirituali come tali.

2. La *abstractio*, benché implichi il riferimento al fantasma, si qualifica dall'atto di far presente (mediante l'illuminazione dell'intelletto agente) la *species intelligibilis (impressa)* che diventa il *principium quo* dell'intendere (e non il fantasma che appartiene alla sensibilità) ricevuto e assimilato dall'intelletto possibile.

3. La *conversio ad phantasmata* resta una funzione mista dei sensi e dell'intelletto ed esprime la collaborazione fondamentale della sfera sensibile sia all'intendere sia al volere. Questa collaborazione è opera soprattutto della «cogitativa», che rappresenta per san Tommaso il vertice sensibile della vita vissuta ed è alle dirette dipendenze (*participat*) dell'intelletto stesso: ma l'Angelico distingue nettamente l'oggetto proprio della cogitativa, la quale forma e presenta le *intentiones individuales*, da quello dell'intelletto che coglie in esse gli universali distinguendoli ovviamente da quelle *intentiones* della vita vissuta. Il processo è quindi di un'emergenza crescente della coscienza della propria spiritualità che l'anima attua nella sua riflessione come preparazione ai compiti della sua superiore vita morale.

E si tratta di una conoscenza della spiritualità dell'anima sicuramente positiva, cioè fondata sull'apprensione propria (benché riflessa) della natura spirituale dell'atto e della specie intelligibile, e non negativa, cioè fondata soltanto sul giudizio distinguente e separante, come pretende Rahner: per san Tommaso si tratta di una *cognitio «per praesentiam»*. (273)

273) Seguo: *S. Th.* I, 87, 1. La trattazione più analitica si trova in: *De ver.* 10, 8 (cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero* cit., pp. 354 ss.). Rahner cita *De anima*, 15, che segue lo schema della *S. Th.*

Nella terminologia di san Tommaso, oggetto primario dell'intelletto umano sono le essenze delle cose materiali nella loro universalità, l'atto con il quale l'intelletto conosce l'oggetto è il suo oggetto concomitante secondario. (274) E, per rilevare l'emergenza crescente della spiritualità che l'uomo ottiene nella riflessione, l'Angelico distingue atto da atto, l'atto (primario) di conoscere l'essenza della cosa materiale e l'intendere nella sua attualità: «*Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinceps*». (275) Conoscenza positiva dello spirituale non significa conoscenza esauriente e tanto meno perfetta, ma radicalmente imperfetta, perché ha il suo inizio dalla conoscenza delle cose materiali: quindi non è sufficiente per la conoscenza adeguata di Dio e degli spiriti puri. Tuttavia si tratta per l'anima, nell'autoconoscenza del suo atto, di una conoscenza propria: «*Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam*». (277) E questo è solidale con il principio stesso dell'astrazione mediante l'illuminazione dell'*intellectus agens*:

274) La stessa dialettica vale per la conoscenza degli abiti (speculativi e pratici) dell'anima, ossia la conoscenza dell'esistenza «...*fit per ipsam praesentiam habitus*» ossia che ognuno «...*percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus*» e così «*ex hoc ipso quod est praesens actum causat, in quo statim percipitur*». La conoscenza invece formale dell'abito «...*fit per studiosam inquisitionem*» (*S. Th. I, 87, 2*).

275) *S. Th. I, 87, 3 c. e ad 1 et 2.*

276) *S. Th. I, 88, 2 ad 3.* In questa positività del concetto di spiritualità san Tommaso vede perfino una convergenza di sant'Agostino con Aristotele: «*Ex illa auctoritate Augustini haberi potest illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit se ipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam*» (*S. Th. I, 88, 1 ad 1*).

277) *Q. De anima, a. 15.* La necessità dei *phantasmata* da parte dell'anima è *ut obiecta* (ad 3), però non immediatamente ma mediante l'illuminazione dell'intelletto agente (ad 8).

«*Lumine intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur (formae) in anima quam sint in materia*». (278) Non è la *conversio ad phantasmata* allora, ma la loro *illuminatio*, ciò che costituisce la nascita e il punto di riferimento della dinamica della vita spirituale.

4. LA «ABSTRACTIO-REDITIO» E LA NEGAZIONE DELLA LIBERTÀ DI SCELTA.

La precedente indagine sulla solidarietà, intesa espressamente dal Rahner come unità-identità a priori (e non semplice convergenza) funzionale attuale di sensibilità e *abstractio-conversio-reditio* astrante, si chiudeva con un preciso richiamo alla libertà. Egli infatti osserva che san Tommaso descrive spesso l'astrazione come condizionata da una *praeparatio* dei *phantasmata*: questa, egli spiega, alle volte viene attribuita all'influsso attivo dello spirito, alle volte alle stesse facoltà sensibili: in realtà però si tratta di una *unica* preparazione. Mediante l'emanazione (*Entspringenlassen*) della sensibilità lo spirito opera sempre attivamente all'interno della sensibilità, esso forma in anticipo la sensibilità come facoltà, così che la sua determinazione formale, il fantasma, sta sotto la sua legge. In quanto, precisa ancora, la sensibilità comunica questa sua spiritualità (*Geistigkeit*) al fantasma come sua determinazione, *essa* prepara allo spirito i fantasmi per la *abstractio* (questa concepita come lo «*in quantum accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum*»). In quanto questa spiritualità della sensibilità è ottenuta originariamente dallo spirito stesso, è lo spirito che allora opera questa preparazione del fantasma; ciò che pertanto per la stessa ragione esso anche può compiere in *libera* guida della sensibilità, non appena esso è con se stesso. In quest'ultimo caso (279) si possono allora distinguere anche due preparazioni: quella da parte della sensibilità (la quale originariamente è effetto dello spirito stesso nella sua naturale autocostruzione) e quella

278) Perché solo «in quest'ultimo caso»? Da tutta l'introduzione, che qui fa Rahner, si tratta dell'astrazione come tale, in ogni caso.

279) Perché solo «in quest'ultimo caso»? Da tutta l'introduzione, che qui fa Rahner, si tratta dell'astrazione come tale, in ogni caso.

propria dello spirito come disponente liberamente della sensibilità, la quale come seconda ha a sua volta la (sua) possibilità nella prima. Di qui una prima conclusione significativa: «poiché la (realtà della) *abstractio* fondamentale consiste nell'emanazione della sensibilità dall'intelligenza come una facoltà dello spirito stesso contenuta nello spirito che si conserva libero (e di questa libertà toccherà ora parlare appositamente), Tommaso può anche dire che l'*intellectus agens* non opera "*directe*" sull'*intellectus possibilis*, ma sui *phantasmata*». (280) È di qui che Rahner prende l'avvio della sua tesi singolare, ma coerente con il suo immanentismo, sulla natura della libertà dello spirito. (281) Per Rahner infatti l'essenza della libertà non consiste nella capacità di scelta, come autonomia morale o nella determinazione del proprio essere spirituale nella sfera morale, ma si identifica come in Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer... nella costituzione trascendentale del proprio essere spirituale, ossia nell'attuazione primaria della soggettività. Perciò si parla di «libertà dello spirito» nel senso ontologico di «originarietà» (*Ursprünglichkeit*). In HW Rahner svolge ampiamente questo concetto in vista del problema teologico.

Rahner applica e svolge con logica ferrea il suo errore metodologico sul punto di partenza, l'identità di essere e conoscere, che egli ha trasferito di sana pianta nel tomismo mediante l'amputazione della distinzione-dipendenza del conoscere dall'essere, la quale nel tomismo sta alla base del realismo ontologico e del dinamismo della soggettività a tutti i livelli della coscienza: sensibilità esterna e interna, sensibilità interna e intelletto, intelletto e ragione, intelletto e *voluntas ut natura*, infine ragione e *voluntas ut facultas*, (282) che è l'ambito

280) Così si conclude il § 5 della Parte II di *Geist in Welt* (GW¹ 210, GW² 294).

281) La trattazione analitica è in *Geist in Welt*, parte II, § 6: Die Freiheit des Geistes (GW¹ 210 ss., GW² 294 ss.). Nella ed. 2 sono stati introdotti due sottotitoli che esprimono le due tappe della deduzione trascendentale della libertà: 1. Libertà come superamento della sensibilità nella sua origine dallo spirito; 2. La negazione come indice della libertà dello spirito nel suo rimando alla sensibilità (il segno ontologico del «nulla»).

282) La distinzione, com'è noto, è fondamentale per san Tommaso che l'ha

proprio della libertà come scelta non solo consapevole ma responsabile del proprio essere morale. Rahner invece volta completamente la frittata in quanto, come si è visto, assume a fondamento la dottrina tomistica dell'emanazione delle facoltà inferiori dalle superiori. Tale dottrina in san Tommaso tende a saldare la connessione interiore fra i vari piani della coscienza all'interno dell'unità-identità del soggetto spirituale nella sua originaria e dispersiva apertura al mondo; essa opera quindi sul fondamento della dipendenza reale dell'intelletto dal senso, e in genere dell'attuarsi del conoscere dal presentarsi originario dell'*ens* nell'immediatezza della realtà del mondo. All'opposto per Rahner, che interpreta il principio dell'emanazione delle facoltà in senso trascendentale per affermare l'unità-identità dei vari livelli operativi della coscienza sia degli atti sia degli oggetti corrispondenti: perciò, così semplicemente, si deve dire che la sensibilità procede dall'intelletto o si risolve in esso, così come la volontà (che è identificata con la libertà) si risolve nell'apertura infinita costituita dalla trascendentalità del *Vorgriff* proiettato verso il *Sein im Ganzen*. Così si salta lo stesso dualismo kantiano di *Denken* e *Sollen* per l'unità a priori dello spirito come completo ritorno in sé. Al vertice di questa deduzione integrale trascendentale dell'unità dello spirito, nell'identità dinamica del senso e dell'intelletto, sta per Rahner la tesi tomistica che attribuisce all'anima spirituale come *forma subsistens* l'*esse absolute* che essa –a differenza delle forme materiali– ha indipendentemente dalla materia. Così l'emergenza ontologica dell'anima spirituale è chiamata, per la prima volta nella storia del tomismo, con il termine di «libertà», la *libertas in essendo* (*absolute* considerata) è fatta convergere e identificare con la *libertas in operando* e la *libertas in operando* con l'apriorità anticipante del *Vorgriff auf das esse*. (283) Gli è facile allora

presa da san Giovanni Damasceno (θε, λησιϋ (bou, λησιϋ, *De fide orth.* 22). Essa caratterizza i due momenti o atti fondamentali del volere, quello dell'aspirazione necessaria al *bonum in communi*, il fine; che è l'oggetto specificativo della volontà (come il *verum* dell'intelletto),
283) Sull'inserzione del *Vorgriff* nel dinamismo della libertà cfr. spec. HW¹ 127 ss., HW² 125 ss. In questo contesto si leggono frasi altamente sconcertanti, p. es. che «...l'uomo ha il rapporto necessario di una posizione

concludere: «Così lo Spirito nel suo lasciarsi scaturire dentro la sensibilità è però libero. Esso (spirito) è una forma della materia, la quale (forma) è *in se subsistens*. E pertanto [*si badi bene!*] la sua struttura a priori è forma del fantasma e tuttavia una forma che esiste in (con) se stessa, essa è cosciente come struttura del dato sensibile, del singolo dato alla sensibilità, ma così che essa non sorgendo nella singolarità di questo si nasconda come universale». Tutto questo discorso –che riassume le storture maggiori del metodo di Rahner– non ha nulla a che fare con il problema autentico della libertà che sta alla base dell’etica tomistica e della deontologia cristiana, ma ne è la radicale negazione. L’anima spirituale è veramente forma sostanziale del corpo e dipendente, vita natural durante *ab extrinseco*, dagli apporti dei sensi che sono facoltà corporee. In tanto l’anima umana si rivela *forma subsistens* in quanto alcune, *non tutte*, operazioni sono indipendenti dal corpo. Esso spirito pertanto non è affatto una «struttura a priori» come non lo è alcun conoscente creato: ma per il kantiano Rahner il conoscere stesso è produttivo dell’essere e questo produrre è l’attuarsi della libertà.

In questa derivazione-dipendenza trascendentale del senso dall’intelletto nella costituzione del processo dell’astrazione, non si vede perciò come si possa parlare della «libertà» dello spirito se non nel senso dell’apriorità (*Excessus*, secondo Rahner) dell’intelletto. Ma parlare della libertà come «apriorità» dell’intelletto non può aver altro senso che quello di «spontaneità» autoctona del *cogito* moderno, il quale effettivamente finisce coll’identificarsi –come ha mostrato Heidegger– con il volere: (284) ciò è stato fatto in forme diverse, implicitamente nel razionalismo e nell’empirismo, esplicitamente nell’idealismo.

assoluta alla sua esistenza finita, gettata (nel mondo)» e che «solo in questa necessità di un rapporto conoscente al non necessario c’è in generale la trascendenza all’essere in sé trasparente e affermato come tale» (HW¹ 107, HW² 109).

284) Cfr. spec. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, spec. Bd. II, pp. 467 ss. (Sein-Wirklichkeit-Wille; Wirklichkeit als Wille –Kants Begriff des Seins). Ecco una formula categorica che può aver ispirato da vicino Rahner: «*Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit*» (*Vom Wesen der Wahrheit*, § 5; ed. 2, Francoforte s.M. 1949, p. 18).

Per Rahner l'attuarsi della libertà si riduce all'elevarsi o emergere dell'intelletto sul senso e coincide perciò con l'apriorità stessa: se è vero che l'intelletto umano si attua penetrando, spiritualizzando il fantasma (*das Phantasma durchgeistigend*), esso non resta però al livello del fantasma e della materia (sensibile) a cui il fantasma si riferisce. Il suo termine, dice Rahner, non è l'altro, la materia e quindi neppure la sensibilità come tale, ma l'essere in generale, lo spirito stesso come non sensibile, poiché esso attua la sensibilità nell'impulso verso l'essere semplicemente che è esso stesso. L'emergenza dello spirito sul senso e perciò la sua spiritualità non è presa a partire dall'oggetto dell'intendere che è l'universale, ma è posto a priori e nell'a priori: «Così lo spirito, in quanto lascia emanare la sensibilità, ha sempre saltato al di là (285) del suo ambito. L'intelletto come l'origine emanante è il primo emanato dal principio sostanziale ed è così prima di ogni strettezza della sensibilità. Esso pertanto non può essere accolto nel senso di ciò che c'è di ultimo nella sensibilità, come origine ricevente, che esso stesso diventi sensibilità. In questo caso non sarebbe più al di là della sua origine ricevuta, diventerebbe la stessa cosa due volte (come) emanata nell'origine e (come) in essa accolto. Lo spirito allora è prima e dopo la sensibilità. Così lo spirito rimane libero nel suo lasciarsi emanare nella sensibilità. Esso è forma di una materia la quale è in sé sussistente». (286) La dimostrazione rahneriana è presa

285) Gioco di parole in tedesco: *entspringen, überspringen*.

286) GW¹ 212, GW² 296 s. A sostegno della strabiliante tesi, Rahner riporta un testo mutilato di san Tommaso che qui riportiamo mettendo fra parentesi le parti omesse da Rahner a cominciare dal principio generale che funge da protasi e regge l'intero discorso: «*[In formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior tanto plus materiae praedominatur; unde forma terrae est magis materialis quam forma aëris vel ignis. Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime praedominatur materiae. Omne autem quod] unitur alteri ut vincens et dominans super illud [habet effectum non solum secundum coniunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, inquantum non dependet ad illud cui unitur; sicut patet in igne candelae cuius lumen extenditur ultra ascensionem vaporis, et calefactionem. Unde quaedam vires ab anima provenire possunt quae sunt corporis actus et quaedam sunt ab organis*

dal dominio che ha l'anima umana sussistente sulla materia; ma Rahner non tocca la ragione metafisica perché tale anima si rivela sussistente per sé cioè dalla natura della sua operazione più alta che è l'intendere e il volere l'universale. Invece egli parte sempre a priori e vede nell'unione sostanziale dell'anima con il corpo non una difficoltà ma il punto di partenza della sua deduzione. Infatti cita il testo come apertura: «*Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter (cioè come forma) inesse huic homini (come essenza materiale); principium autem huius operationis non est forma aliqua, cuius esse sit dependens a corpore et materiae obligatum sive immersum... oportet autem dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis [corsivo di Rahner] substantia (rimanendo tale, cioè libera dalla materia) sit forma [corsivo di Rahner] humani corporis*». (287) Il «*si praedicta coniungantur*» si attua per Rahner a questo modo: «La struttura a priori della spirito diventa la forma del dato sensibile, poiché la sensibilità è l'origine ricevente dello spirito, e rimane però libero così che lo spirito ritorna in se stesso e conosce l'altro nella sensibilità, che esso è in se stesso, come *altro*, poiché lo spirito stesso è l'origine emanante della sensibilità e non questa ma esso stesso è il termine a cui si dirige il suo emanare». Così, aggiunge Rahner, la *reditio completa* dello spirito è spostata a una conclusione relativa: «L'altro può nella conoscenza essere avuto soltanto in quanto il conoscente diventa l'altro: sensibilità. L'altro può come

*corporalibus absolutae; quamvis enim] essentia animae uniatur corpori ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit» (In II Sent. I, 2, 4 ad 4; Mandonnet II, 54). Rahner si è perfino permesso di cambiare il modo del verbo: *unitur* invece di *uniatur*: a questo modo si può far dire ai testi tutto quello che si vuole.*

287) *De spir. creat.* 2. Si citano anche: *ibid.* 9 ad 3: «*forma transcendens corporis capacitatem*» e (perfino) ad 4: «*in definitione animae ponitur corpus*». Sarebbe anche questo un argomento per la sua spiritualità e libertà? Rahner aggiunge poi come illustrazione il parallelo teologico della *caritas forma omnium virtutum* (e cita: *De caritate*, 4 e ad 4). Però egli legge troppo in fretta, perché san Tommaso intende qui «forma» in un senso speciale cioè *quantum ad actum supernaturalem non quantum ad esse supernaturale* che è conferito all'anima dalla *gratia Dei* (*ibid.* ad 19).

tale essere afferrato soltanto se il conoscente assieme a questo che esso è l'altro e per questo che è l'altro, è anche *dominans super illud*, in quanto esso ottiene l'essere altro nel tendere a se stesso e ha con questo già superato l'altro. La struttura a priori dello spirito, il conoscere l'essere in generale è pertanto oggetto di coscienza non soltanto come struttura del dato sensibile ma anche come portantesi al di sopra di esso e quindi il conoscente è in se stesso come diverso dall'altro, è ritornato in se stesso nel conoscere il dato sensibile e conosce come propria la forma dello spirito in quanto si eleva al di sopra dell'altro». (288) Ed in questo consiste per Rahner la libertà.

Cerchiamo di chiarire, poiché il punto è di estrema importanza. Per Rahner lo scopo a cui muove lo spirito, in quanto lascia scaturire da sé la sensibilità, non è l'altro cioè la [conoscenza della] materia e pertanto neppure la sensibilità, ma l'essere in generale (*Sein überhaupt*), lo spirito stesso (si badi bene!) come non sensibile, poiché esso produce la sensibilità nella brama per l'essere (*Begierde nach dem Sein*), che è lui stesso (lo spirito). Così lo spirito, in quanto lascia scaturire la sensibilità, ha ormai trascorso il suo ambito (*Weite*), l'intelletto come l'origine che lascia scaturire la sensibilità è il (principio) scaturito per primo dal fondo sostanziale e così è prima di ogni ristrettezza (*Enge*) della sensibilità. A questo modo Rahner conclude, fedele al suo schema attualistico, che la struttura a priori dello spirito diventa la forma del dato sensibile, poiché la sensibilità è l'origine recettiva dello spirito, e rimane perciò libera, così che lo spirito ritorna a se stesso e conosce l'altro nella sensibilità che è in lui stesso conosciuto *come* altro, poiché lo spirito stesso è l'origine che lascia scaturire la sensibilità, (così che) non è questa ma lui stesso il termine verso il quale procede il suo lasciar scaturire. La libertà allora è e consiste essenzialmente in questo elevarsi dello spirito sulla sensibilità: «Questo superamento dell'altro ch'è la sensibilità, il quale è il ritorno dello spirito in se stesso, possiamo chiamarlo tomisticamente la libertà dello spirito». (289) È chiaramente, come ognuno vede, il concetto moderno (Spinoza,

288) Cfr. GW¹ 213 s., GW² 296 s.

289) GW¹ 214, GW² 298.

Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel...) di libertà che culmina nell'identità o cerchio formale-attuale chiuso di verità e libertà e quindi nella convergenza-identità della elevazione al punto di vista speculativo (la *Erhebung zum spekulativen Standpunkt* di Hegel) e del compimento immanente della vita dello spirito.

La libertà si attua fondamentalmente nel traffico dell'astrazione come suo compimento: «Mediante la sua libertà lo spirito entra come facoltà accanto alla sensibilità. Non certamente nel senso di un movimento posteriore alla sua costituzione...: lo spirito è l'origine che fa scaturire la sensibilità come l'origine ricevente dello spirito. Ma, in quanto lo spirito non lascia sfuggire la sensibilità così che esso stesso non si lascia scorrere completamente, esso mantiene la possibilità di diventare reale secondo la propria essenza, il cui luogo si trova principalmente prima della sensibilità e sopra di essa». (290) Anzi è alla cogitativa che spetterebbe la parte del leone. Mentre per san Tommaso la cogitativa ha prettamente una funzione dispositiva e strumentale rispetto allo stesso intelletto teoretico e pratico, (291) che emerge sulla sensibilità mediante l'apprensione positiva dello spirituale (il *reditus ad seipsam*), e tanto più rispetto alla volontà, non ha senso –anche se può essere coerente con la concezione (aberrazione) del Rahner– affermare che la cogitativa è «...il disvelamento (*Enthüllung*) dello spirito non sensibile (=libero) nella sensibilità stessa». (292) E si capisce allora perché Rahner identifichi senz'altro la vita dello spirito con la «libera spontaneità dell'intelletto». (293)

La libertà quindi coincide con l'a priori stesso della soggettività, presupposto in tutto il discorso di Rahner. L'esercizio primario di tale libertà è l'intendere, secondo la formula: «Nella misura in cui un essere diventa “libero”, nella medesima esso è conoscente». (294) Più sotto si afferma che «lo spirito per questo che elabora il fantasma, è però anche l'origine emanativa a partire dalla sua libertà determinato in sé» (295) –prima di entra-

290) GW¹ 215, GW² 299.

291) Cfr. *S. Th.* I, 78, 4.

292) GW¹ 215, GW² 299.

293) Cfr. GW¹ 220 ss., GW² 307 ss.

294) GW¹ 271, GW² 371.

295) GW¹ 278, GW² 380,

re in azione— e quindi la libertà diventa il principio stesso a monte della trascendentalità ossia dell'emanazione originaria di tutte le facoltà dallo spirito stesso. La *species intelligibilis* è spiegata di conseguenza (*si badi bene!*) come «l'autodeterminazione del libero spirito» (*Selbstbestimmung des freien Geistes*) nella produzione (*Erwirkung*) del fantasma (*ibid.*): l'unico principio operante, e perciò libero, è l'intelletto.

Questa fondazione della libertà come identità con l'immanenza del conoscere viene portata avanti nella seconda opera con il capovolgimento che è la conoscenza stessa un atto di libertà e d'amore. Conoscere in fatti per Rahner è giudicare; nel giudicare e nell'agire l'uomo percepisce la propria autonomia, cioè ritorna completamente in se stesso svincolandosi da ogni oggetto e rendendosi perciò libero a suo riguardo. (296) Così l'essenza della libertà è l'autoporsi, *si badi bene*, da parte del soggetto spirituale come risposta a Dio che l'ha liberamente creato e come atteggiamento di trascendenza di fronte al finito che esso opera in virtù dell'apertura infinita del *Vorgriff*. Ecco allora i momenti fondamentali della dialettica della libertà:

a) L'essenza e il fondamento (*Grund*) della volontà è l'appropriarsi la propria esistenza mediante un porre necessario e assoluto che si attua nella *reditio completa* come autoesecuzione (*Selbstvollzug*) ossia nel conoscere stesso: l'uomo è in sé contingente, ma nella *reditio* non può non afferrare se stesso necessariamente e porre se stesso al centro del suo pensare e agire. Il principio di questo porre originario si chiama volontà (*Wille*): «L'apertura dell'essere per l'esistenza è realizzata dalla volontà come un momento *interiore* della conoscenza stessa». L'esigenza abbraccia la stessa posizione del problema fondamentale metafisico: «La volontà dell'uomo di se stesso si è mostrata come la condizione interiore della possibilità e necessità del problema dell'essere e così come condizione per la conoscen-

296) «*Freiheit ist aber von vornherein nur dort denkbar, wo der Handelnde einen Stand hat, der von dem Stand dessen, mit dem er handelt, unabhängig ist. Dadurch nun, dass der Mensch in seiner urteilenden Erkenntnis seine vollkommene Rückkehr zu sich selbst vollzieht und so einen Stand gegen und unabhängig vom erkannten Gegenstand gewinnt, kann er als von diesem freier frei mit ihm handeln*» (HW¹ 70, HW² 73).

za dell'essere». (297) La volontà non è più l'*appetitus boni in communi*, poiché il conoscere non è per Rahner l'*apprehensio entis in communi* ma dell'*esse* o *Sein selbst* di coscienza attuantesi come possibilità trascendentale ossia apertura infinita per l'esistenza (*Dasein*) che è l'essere dell'uomo stesso. Per questo «...nel fondo dell'esistenza umana si realizza sempre un'affermazione necessaria e assoluta dell'[ente] contingente, che è l'uomo stesso, quindi volontà. Con questo si afferma insieme anche la trasparenza dell'essere in generale». (298) L'essere libero è perciò più originario dell'essere conoscente, ne è il fondamento, la sostanza e l'attualità stessa: la trasparenza (*Gelichtetheit*) del conoscere, che porta l'uomo ad affermare necessariamente se stesso, procede dal volere se stesso originario.

b) L'oggetto dell'atto di libertà è l'io stesso, in quanto l'atto libero è indeducibile e non può opporsi a chi lo pone come qualcosa di altro da lui: «L'atto libero nella sua essenza originaria non è tanto la posizione di un che di altro, di estraneo, di un'opera che nella sua alterità si oppone all'azione stessa, ma il compimento della sua essenza *propria*, una presa di possesso di se stesso, della realtà della propria potenza creativa su di se stesso. Esso [atto libero] è quindi un venire a sé, un essere con sé in se stesso»; (299) esattamente com'è stato prima definito il conoscere. Perciò evidentissimo, cioè trasparente, per chi lo pone, l'atto libero invece è oscuro e incomunicabile agli altri: può essere conosciuto non oggettivamente ma soltanto in quanto è accolto (dall'altro) in una comunicazione d'amore. Rahner vede il fondamento di tutto questo nell'amore di Dio, poiché «Dio, libero nell'amore di sé, ama come la potenza che pone il finito, comprende amando il finito stesso. In quest'amore anche il [finito ch'è] posto è sollevato alla luce dell'essere. Poiché e in

297) HW¹ 108, HW² 109.

298) HW¹ 108, HW² 110. Sappiamo già dalle analisi di GW che la conoscenza si attua mediante un circolo di identità di «essere = conoscere = essere-con-sé» (*Sein = Erkennen = Bei-sich-sein*). Il principio è ripreso anche qui: «*Erkenntnis im Grunde Bei-sich-sein des Seienden in seinem Sein*».

299) HW¹ 123, HW² 122.

quanto Dio ama il finito, esso partecipa alla trasparenza dell'essere. La logica arriva a comprendere la libertà dell'essere (*Seinsfreiheit*) soltanto nella logica dell'amore» (300) Rahner unifica, com'è facile vedere, momenti e aspetti della vita dello spirito che vanno distinti. Anzitutto egli prende per paradigma dell'amore umano l'amore di Dio, il quale è certamente creativo: (301) il nostro amore invece è recettivo e ha bisogno di cogliere i beni che gli servono per la vita dal mondo creato e sceglie la propria felicità in qualche bene che è fuori di sé; poiché l'uomo è un ente per partecipazione. Come nel conoscere, così nel volere, l'io è essenzialmente soggetto e certamente diventa anche oggetto nella riflessione come evn pare,rgw| (*als begleitende*): come tale l'io è pura capacità.

Poi Rahner, ed è la conseguenza del suo immanentismo, capovolge l'ordine dei trascendentali come già si è accennato e come qui si vede nella genesi stessa del suo orientamento fondamentale. La conferma ce la dà lui stesso quando intende il detto «*ens-verum-bonum convertuntur*» secondo la perfetta identità di un unico processo dinamico così da proporre la formula: «*ens-intellectus-voluntas convertuntur*», (302) la quale contiene l'esecuzione capitale della metafisica e l'elevazione dell'antropologia trascendentale a *scientia scientiarum*, teologia compresa. Infine, si deve osservare che l'amore è una passione (la prima e fondamentale) di carattere fondamentalmente passivo (è mosso infatti dal bene), mentre la libertà è una proprietà di decisione attiva del soggetto spirituale. E c'è amore e amore: c'è l'amore verso il *bonum in communi* (per la felicità in generale) e questo è necessario perché costitutivo della spinta originaria dell'appetito. E ci sono gli amori per i vari beni e scopi della vita che si offrono all'uomo e fra i quali l'uomo *deve* scegliere sotto la propria responsabilità: Rahner invece fa consistere il sommo della libertà nel volere se stesso, nella autocoscienza della soggettività formale vuota del *Vorgriff*.

300) Cfr. HW¹ 126, HW² 124.

301) «*Voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto... Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*» (*S. Th.* I, 20, 2; cfr. 3 e 4 ad 3).

302) HW¹ 128, HW² 126.

c) Infine l'attuazione della libertà umana è nella sua storicità (*Geschichtlichkeit*) che Rahner deduce –come ha dedotto la teoria della *conversio*– dal fatto che la materia è secondo san Tommaso principio sostanziale dell'uomo assieme allo spirito. Questo comporta, cioè spiega ed esige anzitutto che la verità della natura umana si attua nella *molteplicità* (303) dei soggetti umani, poi e insieme che questa realtà umana è situata (diffusa) nello spazio e nel tempo: quindi l'uomo è essenzialmente un animale storico. Rahner –non meno di Hegel, Dilthey e Heidegger– arriva a dire in forma assiomatica che «l'uomo è reale solo in una umanità... Essendo la materia suo elemento essenziale, egli costituisce a partire da se stesso spazio e tempo come momenti della sua esistenza». L'uomo perciò è libero in quanto si cala in questa storicità, nella quale è possibile l'irripetibile e l'imprevedibile della libertà. Questa irripetibilità e imprevedibilità non è perciò riferita al dominio attivo che il Singolo come spirito, ponendosi davanti a Dio (*pro* o *contra* Dio) come persona responsabile, fa le sue scelte, ma alla singolarità fondata sulla materia come principio di individuazione. La storicità umana per Rahner sembra avere perciò principalmente il significato di storia terrena. Ecco un testo sconcertante ma coerente a un tempo: «Storia in senso *umano* è anzitutto solo là dove l'atto della libertà, in un insieme di persone libere nella loro molteplicità, si diffonde in un mondo cioè nello spazio e nel tempo, dove le azioni intelligibili della libertà per venire in mostra devono estendersi nello spazio e nel tempo, dove esse abbisognano dello spazio e del tempo per essere se stesse». (304) E questo va inteso nel senso più forte, ossia che l'uomo, come persona libera e autonoma, ottiene la realizzazione totale della sua essenza grazie alla storicità, ossia nel dinamismo *orizzontale* della realtà sociale; non quindi principalmente e anzitutto per una scelta *verticale* assoluta davanti all'Assoluto come esige il fondamento metafisico dell'Assoluto. Per san Tommaso, così come nei tempi

303) Cfr. HW¹ 166, HW² 163 (il corsivo è nella ed. 2). È in fondo la dottrina heideggeriana della *Mitwelt* che costituisce la realtà dello *In-der-Welt-sein* «...weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 26, ed. 5, Halle a.S. 1941, p. 120).

304) HW¹ 167, HW² 165.

moderni per Newman e Kierkegaard, è la scelta o decisione primaria dell'Assoluto come il Dio vivente, creatore del mondo e Padre degli uomini, che conferisce all'uomo il dominio attivo sulle ulteriori scelte (305) che l'attendono nello svolgersi della storia sia privata sia pubblica.

Non a caso in tutta questa teoria della libertà, che Rahner trasferisce di peso (e di quale peso...!) da Heidegger, manca qualsiasi riferimento a san Tommaso. È vero che egli ritorna al concetto tomistico di «materia» come *principium individuationis*; un'altra formula inesatta, poiché la formula dell'Angelico del principio di individuazione è: *materia signata quantitate*. E in un'ampia nota della seconda edizione, approvata dal Rahner, il fedele scudiero J.B. Metz ricorda la tesi precedente che la materia è oggetto della conoscenza sensibile e, di più, afferma che «...la materia inoltre, per essere precisi (*genau gesagt –sic!*) non è solo l'altro concreto, al cui riscontro l'uomo si apre nel suo darsi alla materia, ma è lo spazio che rende possibile (*einräumende Raum*) tale incontro». (306) La dottrina della libertà mette perciò in piena evidenza la deviazione radicale nell'impianto di tutta la mistificazione rahneriana, e insieme la coerenza intrinseca di siffatta aberrazione e l'evidenza della sua deformazione senza possibilità di ricupero e di riscatto.

La conclusione del Rahner è coerente a siffatte premesse, ossia che la libertà non consiste affatto né si attua propriamente in una determinazione e scelta di fini e mezzi ma nell'emergere dello spirito sulla materia in quanto esso aspirando a sé (*reditio*), lascia scaturire la sensibilità e in questo *–proprio in questo–* suo alienarsi nella sensibilità, che sembra invece legarlo alla sensibilità di cui ha bisogno per passare anzitutto all'atto, Rahner vede l'essenza della libertà. Ecco la conclusione ormai scontata, anche se il periodare è – come spesso – estremamente contorto:

305) Cfr. *S. Th.* I-II, 1, spec. 4-7; KIERKEGAARD, *Diario 1846-1847*, VII A 181, tr. it. di C. Fabro, ed. 2, Morcelliana, Brescia 1962, n. 1017, t. I, pp. 512 s.; ID., *Malattia mortale*, P. I, A, tr. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1953, pp. 215 ss. Ora anche in: *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, pp. 625 ss.

306) Cfr. HW² 170 s.

«Lo spirito nell'aspirazione a se stesso lascia scaturire da sé la sensibilità in quanto esso informa se stesso nella materia e in quanto come origine della sensibilità che resta libera mantiene questa in sé come sua facoltà e mediante essa produce il fantasma come determinazione assunta della sensibilità: esso [si badi bene!] ha sempre già astratto, poiché in questa formazione [*Einbildung* = rappresentazione] è rimasto libero e si è però sempre anche [si badi ancora!] assoggettato alle condizioni della materia, alle leggi di spazio e tempo, poiché esso arriva al fine della sua libertà soltanto quando esso s'informa nell'altro della materia nella *conversio ad phantasmata*». (307) L'ultima frase («altro della materia») è un genitivo di attribuzione: quindi, in sostanza, anche la libertà coincide con l'attuarsi della *reditio* o riflessione trascendentale. *Et sic* –a questo prezzo e con questo metodo– *omnia consonant!*

5. EPILOGUS BREVIS.

L'ermeneutica rahneriana si presenta inafferrabile, abnorme e stravolgente da principio alla fine: che si riferisca a Kant come ad Heidegger, a Hegel come allo Pseudo Dionigi... Ognuno di questi autori, che fanno da sottofondo alla svolta antropologica di Rahner, dice esattamente il contrario e si muove in un contesto esattamente opposto a quanto Rahner espone e al come Rahner pretende di interpretarli. Il *Vorgriff*, ch'è il *deus ex machina* dell'antropologia teologica di Rahner, non corrisponde né all'*Ich denke überhaupt* di Kant, né al *Dasein* di Heidegger, né al *Begriff* di Hegel, né all'*excessus* dello Pseudo Dionigi... Nessuna sorpresa che il risultato sia stato l'orripilante esegesi completamente a rovescio del tomismo che pretende di identificare essere e pensiero ovvero di far compiere allo stesso san Tommaso –ch'è stato e resta il massimo metafisico di tutto l'Occidente– quella *destructio metaphysicae* che non era riuscita neppure a Kant, e che, in un certo senso, è respinta dallo stesso Heidegger: colui che Rahner chiama suo maestro. Infatti, com'è noto, Heidegger ha pubblicato il saggio *Ueberwindung der Metaphysik* non per seppellire la metafisica, come fa Rahner in

307) GW¹ 280, GW² 382.

Geist in Welt, ma per superare i sistemi formali e riportare la metafisica al suo vero fondamento proclamando con Kant che «...la metafisica appartiene alla natura dell'uomo». (308) Heidegger capovolge espressamente l'asse della metafisica classica, che è fondata sull'ermeneutica dell'*ens* come trascendentale fondante, e pone d'accordo con Hegel a fondamento dell'essere il nulla –l'apertura illimitata della coscienza. Egli infatti spiega fin dal 1929: «L'esistenza umana può rapportarsi soltanto all'essente se essa si mantiene nel nulla. L'uscire fuori nell'essente accade nell'essenza dell'esistenza. Ma questo uscir fuori è la stessa metafisica»– mentre per Rahner, che non ammette la metafisica, esso è fatto coincidere con l'ascolto della parola (*Hören des Wortes*) della salvezza. Heidegger invece continua: «In questo si trova: La metafisica appartiene infatti alla “natura dell'uomo”. Essa non è né una specialità (*Fach*) della filosofia scolastica, né un campo di trovate arbitrarie. La metafisica è l'accadere fondamentale nell'esistenza. Essa è l'esistenza stessa». E leggiamo la conclusione: «Poiché la verità della metafisica abita in questo fondo senza fondamento, essa ha sempre in agguato la possibilità dell'errore più profondo come la sua più prossima vicinanza. Pertanto il rigore di nessuna scienza raggiunge la serietà della metafisica». (309)

Siamo quindi non solo agli antipodi della spavalda sicurezza di Rahner, ma a una problematica della verità dell'essente che si muove con movimento diametralmente opposto a quello di Rahner. Di tutto questo Rahner tace: non un testo né un cenno che dia un preciso riferimento al giro ermeneutico del suo «maestro».

308) «*Die Metaphysik gehört zur Natur der Menschen*» (M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 74). Un corso di Heidegger del 1935 è stato pubblicato con il titolo: *Einführung in die Metaphysik* (Tubinga 1953), e approfondisce l'appartenenza costitutiva del nulla all'essere dell'essente, ispirandosi all'interrogazione che Heidegger prende da Leibniz: «*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*» (*Principes de la nature et de la grace*, n. 7, ed. Dutens, t. I, p. 35). Su questa problematica mi permetto di rimandare al mio saggio: «Dell'ente, dell'essere e del nulla», in *La Philosophie et ses problèmes*, Mélanges Jolivet, Lione-Parigi 1960, pp. 165 ss.; rist. nel vol. *Tomismo e pensiero moderno* cit., pp. 223 ss.

La via heideggeriana è perciò sempre metafisica; essa prende l'avvio dall'istanza di Parmenide nel rapporto che l'essenza umana ha all'essere: «*Nessuna* via del pensiero, neppure quella del pensiero metafisico, procede dall'essenza dell'uomo. Piuttosto ogni via del pensiero *va* sempre ormai *dentro* il rapporto di essere e di essenza umana, altrimenti non c'è nessun pensiero». (309) Che dire allora di quest'operazione ermeneutica di Rahner, tanto decantata dai teologi secolarizzati di oggi?

Ma che cosa dice Rahner di Rahner? Ecco:

a) *Scolaro di Heidegger: «l'unico mio Maestro»*. – «Cosa deve dire uno scolaro di Martin Heidegger, che è teologo e teologo al punto che non ha affatto la pretesa di essere filosofo, nell'80° compleanno di colui ch'egli, benché teologo, venera come il suo maestro? – Deve egli dire che la teologia cattolica odierna, per quanto essa è attuale (*wirklich*), non è più pensabile senza Martin Heidegger, poiché anche coloro che sperano di avanzare oltre e di porre altre questioni da lui, procedono tuttavia ancora da lui? – Dev'egli confessare riconoscente con tutta semplicità e schiettezza di aver avuto certamente molti buoni maestri della parola orale, però di aver avuto soltanto *uno* che egli può venerare come il suo *maestro*, precisamente Martin Heidegger? – Devo io dire che una simile confessione non mi sembra semplicemente evidente, poiché, come spero, l'affare (*Sache*) della teologia e della filosofia è stato sempre più importante delle persone che hanno praticato la filosofia e teologia? – Devo io, con discrezione e speranza insieme, cercare di dire qualcosa di ciò di cui sono convinto, che moltissimo dell'opera di Heidegger resta, che la sua opera continuerà a influire nella futura storia dello spirito anche se oggi è sceso il silenzio su quella fiera che si spaccia come il Forum dello spirito? – Debbo io oggi con sempli-

309) «*Kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr geht jeder Weg des Denkens immer schon innerhalb des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken*» (M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tubinga 1954, p. 74). Cfr. al riguardo: C. FABRO, *Dall'ente di Aristotele all'«esse» di san Tommaso*, Mélanges offerts à E. Gilson, Toronto-Parigi 1959, pp. 227 ss., rist. in *Tomismo e pensiero moderno* cit., pp. 48 ss.

ce riconoscenza, nel suo 80° compleanno, con un'intima tranquilla comunione che vive in me da più di trent'anni, felicitarmi con lui, benché in questi trent'anni non ho avuto con lui che molto poche relazioni personali? – Comunque sia! Anche se si dice, se ci si felicita con lui con animo grato e devoto, non si sa allora esattamente cosa ciò propriamente significa. Ma egualmente egli ci ha però insegnato la *unica* cosa: che noi in tutto e in ogni cosa dobbiamo e possiamo cercare quel “mistero ineffabile” (*unsagbare Geheimnis*) che dispone di noi – anche se noi amiamo appena nominarlo con parole. E questo anche allora quando lo stesso Heidegger in una maniera rara per i teologi lascia sempre libero perciò nella sua opera il discorso che il teologo deve *dire*». (310)

b) *Al di là degli storici fossati delle controversie e opposizioni confessionali.* – Nella presentazione di una tesi di teologia protestante, Rahner inizia «...col rallegrarsi che l'autore si sia preso la briga di accostare un pezzetto di teologia cattolica (la sua!) a un lettore protestante», contribuendo a dare un saggio effettivo di quel dialogo ecumenico che un paio di anni fa non era neppure pensabile: «Ci si può ascoltare a vicenda, perché ci si è accorti che si ha qualcosa da dirsi. Non è più come prima che si sapevano già in anticipo i punti fissi della “controversia” (*Streit*) e del dialogo: oggi si tratta per uno sforzo comune (molto in là almeno) su questioni sulle quali noi tutti ancora aperti cerchiamo una soluzione. Fino a questo punto questo lavoro comune nell'ascoltarsi a vicenda è soltanto indirettamente “ecumenico” di teologia controversistica. Esso comunque non mancherà di dare i suoi frutti e realizzare le promesse per gli scopi ecumenici». A questo primo vantaggio si aggiunge un secondo, più sostanzioso e di fondo: « Nessuno in una determinata confessione prenderà

310) *Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von Richard Wisser, Verlag Karl Alber, Friburgo-Monaco 1970 (pp. 48 s.). Sta il fatto che Heidegger ha scritto *Sein und Zeit* per contrapporre al concetto classico-tomistico di verità come *conformitas mentis et rei* ossia *cum re* quello immanentistico esistenziale di *Offenheit, Offenbarkeit...* come *Wille*, da cui deriva il *Vorgriff* di Rahner. Heidegger riduce in sostanza il tomismo al platonismo e l'esse alla *existentia* (cfr. *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 416). Rahner tace su tutto questo.

seriamente la professione [di fede] dei propri padri e l'obbligazione (graduata) dei suoi propri "Scritti confessionali", se egli vuol essere un vero teologo della sua Chiesa e non un uomo che porta soltanto il capriccio della sua propria opinione sul mercato dello spirito». Ma gli effetti del dialogo si prospettano ancora più vistosi. Rahner infatti si domanda: ma è proprio incompatibile con la teologia di un determinato teologo per la quale non si presta più attenzione a tutti i temi, se egli sia cattolico o evangelico? Io penso di no, risponde. E spiega: «Semplicemente per questo, che a noi oggi si presentano questioni che al tempo della Riforma né si pensavano, né si potevano pensare. Non si può dire troppo alla svelta che anche a tali nuove questioni si può di volta in volta rispondere dal mezzo della propria confessione e che la risposta dovrebbe perciò riuscire altrettanto controversa come la risposta alle antiche questioni». In parole più dirette: la problematica di oggi non si muove all'ombra di affermazioni assolute, da ambe le parti, ma si affida alla dinamica dell'esistenza che supera conciliandole le opposizioni: «Può darsi infatti che le cose stiano viceversa: le nuove questioni e le loro risposte pongono quindi nuovi orizzonti di comprensione per le antiche questioni e risposte. E può perciò allora anche darsi, quando ci si espone con fiducia a questa situazione, che la nuova comprensione delle antiche questioni diventi così che da una parte unifica e però nello stesso tempo rende comprensibile che ciò che prima significava "in modo proprio", (311) mediante le nuove risposte alle antiche questioni non sia effettivamente negato». Questa è però, Rahner conclude, la nostra speranza..., «se uno vuole essere un teologo della sua Chiesa e non vuole abbandonare nell'ambito della teologia la speranza ecumenica». (312) c) *Soltanto teologo e teologo dilettante*. – Nella presentazione di una tesi dedicata al suo pen-

311) *Eigentlich* = «proprio» nel senso di «esclusivo».

312) U. BROWARZIK, *Glauben und Denken*, Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths, Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. Walter de Gruyter, Berlino 1970 (cfr. *Geleitwort*, pp. VII-VIII). La tesi porta la dedica: «Den Verehrten Lehrern Karl Rahner, Karl Barth» (p. IV).

pensiero filosofico, (313) Rahner confessa, non senza umorismo, di essere soltanto un teologo e non un filosofo, né pretende di poterlo essere («*Einfach, weil ich kein Philosoph bin und mir nicht einbilde, einer sein zu können*»). Dichiara insieme di aver seguito per due anni le lezioni e i seminari di Heidegger a Friburgo i.Br. e, dopo aver avuto respinta la tesi di filosofia da M. Honecker, di essere stato applicato subito dai Superiori all'insegnamento della teologia a Innsbruck. Rahner non sembra perciò favorevole a una considerazione angolata in senso filosofico del suo pensiero ovvero a uno studio della sua filosofia, che secondo lui non esiste. Egli invece attira l'attenzione sul «farsi avanti [nella sua opera] di un nuovo *genus litterarium* che non è né scienza filosofica o teologica, né poesia, né volgarizzazione di teologia o filosofia come scienza», lasciando in sospeso la determinazione precisa di tale metodo e delle linee direttive del suo pensiero. Anzi Rahner dichiara che si può bene esporre il proprio pensiero in teologia e filosofia senza legarlo a una rigorosa forma scientifica di un'oggettivazione riflessa.

Oggi, a suo avviso, forse per la sconfinata vastità dei problemi, non è possibile seguire il criterio della esattezza scientifica della critica erudita: Rahner afferma di «aver scritto forse sulla transustanziazione sapendo ben poco circa la storia del concetto di sostanza e sulla sua problematica... Così scrivo forse sulla Trinità e non ho mai studiato la dottrina delle relazioni di san Tommaso o di Ruiz de Montoya. Così io parlo del rapporto fra il Papa e l'Episcopato ed osservo che in fondo dovrei essere anche un filosofo del diritto e un giurista delle costituzioni, ciò che io non sono e non sarò. Rispetto a ciò che "in sé" oggi è possibile dal punto di vista della scienza e anche da parte della mia possibilità, io posso scrivere soltanto da dilettante. La *haute vulgarisation* non è più un prodotto marginale secondario della scienza [*aus der Wissenschaft*, Rahner sottolinea *aus*] in teologia

313) P. EICHERT, *Die anthropologische Wende*. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz: Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger

e filosofia, ma è più o meno l'unico modo nel quale qualcuno che vuole scrivere, può scrivere qualcosa d'importante in questo campo, indipendentemente dall'esattezza della scienza». (314)

Rahner perciò è altrettanto convinto che ormai il cosiddetto metodo scientifico non è più *ad rem*, dopo l'avvento del metodo «esistenziale»: quando si vuol parlare all'uomo non ci si può comportare che in questo modo non scientifico. In questo rifiuto del riferimento sia alla storia della teologia (Rahner ricorda di aver scritto solo «un paio di saggi sulla storia della confessione») sia alla teologia speculativa, e nella dichiarazione (abile e umoristica!) che nella sua immensa e fortunata produzione non si trova propriamente scienza teologica né filosofia tecnica. Lui stesso dichiara a bruciapelo: «Per questo tutto è troppo dilettantistico». (315) E conclude tuttavia soddisfatto: «Ma questo con ragione, così che io non me ne vergogno. Non trovo che con un apprezzamento simile resti svalutato ciò che io ho scritto. Credo pertanto che oggi, quando si parla agli uomini i quali vogliono sapere qualcosa “esistenzialmente”, non si può scrivere altrimenti che in questa maniera non scientifica: ciò non significa che non si possa fare mille volte altrimenti e meglio di quanto non sia riuscito a me». (316)

Tre momenti quindi di una confessione come una scheda autobiografica, senz'alcun pentimento, che suonano insieme come tre capi di accusa e di autocritica. Confessioni che potrebbero anche avere – sul piano rigoroso del metodo scientifico – il significato di sconfessioni: che ne pensano i rahneriani *ubique terrarum*? Non potremmo allora dire, parafrasando un'espressione di san Tommaso all'indirizzo di Averroè, che Rahner «...*non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*»? (317) Non c'è infatti nozione fondamentale della metafisica tomistica che Rahner non abbia stravolta e resa irriconoscibile: comunque, resto in attesa di

314) Pp. XII s.

315) P. XIII.

316) *Ivi*.

317) Cfr. *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. II, n. 214 (ed. Spiazzi, Torino 1934, p. 76 a).

un qualsiasi riscontro e nessuno più di me sarebbe lieto di essersi sbagliato. Ma se le indicazioni qui portate hanno colpito il segno, c'è soltanto da augurarsi che Rahner ponga almeno una separazione (*Trennung*) fra la sua posizione filosofica e quella teologica, sconfessando ogni diretta solidarietà. (318) In caso contrario, si deve riconoscere che la sua opera sta al centro della crisi che travaglia la Chiesa contemporanea, nella quale – a differenza delle direttive del Concilio Vaticano II che si era proposto di riportare l'uomo moderno all'ascolto del Vangelo e incitava i cristiani a essere «luce delle genti»– i violenti movimenti centrifughi in atto un po' dappertutto avranno facilmente il sopravvento. (319) Riflessioni profonde sul dinamismo delle formule dogmatiche avevano un secolo fa presentato per esempio Möhler e Newman..., i quali però rimanevano fermamente ancorati alla Tradizione e alla nozione assoluta di verità, che è stata invece abbandonata dal Rahner per il principio storicistico moderno.

318) E invece Rahner in una lettera a P. Eichert afferma di considerare la filosofia come un presupposto trascendentale all'interno della teologia: «*Ich sehe das philosophische Element als eine transzendente Voraussetzung innerhalb des theologischen Bereiches*» (*Op. cit.*, p. 79).

319) Di parere contrario è A. Marranzini che vede nell'indirizzo del Rahner la «...nota dominante nella tematica del Vaticano II» (HW, tr. it. cit., p. 22). Come si spiega allora la caparbia e ripetuta insistenza del Rahner a mettere sotto accusa il supremo Magistero, a diffidare in generale con motivi pretestuosi del suo operato, a richiedere in forma perentoria una ritrattazione esplicita dei presunti errori con la minaccia: «Se il magistero della Chiesa non avrà oggi il coraggio e l'audacia di ritrattare i passati errori, non rimarrà degno di fede e di fiducia» (cfr. la Relazione alla Commiss. Teol. Intern. del 1969, IDOC 1 gennaio 1970, p. 27 b)? Questo non solo non sembra lo stile di un figlio di sant'Ignazio, ma neppure quello di un mediocre cristiano: il protestante Kierkegaard p. es. aveva ben visto che in materia di fede il primo criterio non è l'erudizione o la scienza, ma quello della «autorità» (*Myndighed*). Ed il Rahner invece non va proclamando dovunque che al teologo, qualunque tesi o formula possa presentare, occorre lasciare piena libertà? (cfr. p. es. l'abile difesa che Rahner fa di un certo teologo N.N. nella lettera: *Libertà della teologia e ortodossia ecclesiastica*, «*Concilium*», 1971, 6, pp. 117 ss.). Un'altra impennata poco ignaziana del Rahner ci sembrano le sue dimissioni dalla Commissione Teologica Internazionale come protesta (secondo quanto hanno riferito i giornali) contro la Dichiarazione sul Magistero (*Magisterium Ecclesiae*) del 6 luglio 1973.

Con la sua versatilità eccezionale (...da teologo dilettante?), pronta a dare il suo contributo su tutti i problemi del momento, Rahner sa come pochi captare nell'atmosfera le istanze dell'uomo d'oggi, ingolfato nella civiltà dei consumi e restio ad accettare posizioni assolute sull'Assoluto sia in teologia sia nella morale e nella disciplina... Con un'abilità e nebulosità dialettica attinta alla tradizione idealistica, che ha orrore dell'*aut-aut* evangelico e sa evitare ogni presa di posizione netta, egli tiene in ascolto e in soggezione non solo turbe di filosofi e teologi, professionisti e dilettanti –obliosi ormai della *via Augustini et Thomae!*– ma sembra intimorire la stessa gerarchia con l'ariete delle sue *Theologische Schriften* (la raccolta conta finora ben dieci tomi!) che hanno ormai invaso il mondo. E se nella sfera dell'autorità responsabile si può generare un'impressione di panico e quasi di tabù per un fenomeno così sconcertante, sembra d'altra parte –ed è notizia di dominio pubblico– che l'opera di Rahner abbia goduto e goda il favore perfino di qualche commissione episcopale (320) e ch'egli sia stato salutato quale *novus praeceptor Germaniae!* Altri invece vedono in Rahner il corsaro della teologia contemporanea e considerano questo successo letterario un prodotto di elefantiasi, un colosso dai piedi d'argilla (Dan. 2, 33), pericoloso e nefasto per la Chiesa come e più ancora del comunismo e della stessa Riforma. (321)

Non ha affermato di recente lo stesso Rahner che «...l'unità ulti-

320) È indicata espressamente la responsabilità della Conferenza episcopale tedesca, con il suo presidente card. J. Döpfner, da G. MAY, *Karl Rahners Schriften zur Theologie*, in «Theologisches», agosto 1972, col. 540. Una precisa richiesta da parte di un gruppo di laici tedeschi di intervento del card. Döpfner nei riguardi della *escalation* dell'errore e della confusione dell'attuale teologia (a proposito spec. del saggio: *Erlösung als Befreiung* [Salvezza come liberazione], Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972), è stata pubblicata nel «Deutsche Tagespost» del 16-1-1973 (cfr. «Der Fels», febbraio 1973, pp. 60 s.). La richiesta si richiama alla «coscienza della nostra corresponsabilità nel mantenere la fede rivelata, per la sua attuazione e professione secondo il Conc. Vat. II», *De divina Revelatione*, § 10 («Der Fels» cit., p. 61).

321) Ripetiamo la coraggiosa denuncia di un filosofo laico che non teme l'impopolarità: «*Seit Jaspers-Heidegger und auf theologischem Gebiet vor allem durch Rudolf Bultmann und Karl Rahner wurde dieser transzendentalsubjektive Idealismus des Geschichtlichen zu einer tödlichen*

ma di essere e conoscere è l'ultimo presupposto della comunicazione di Dio nella sua "divinità" all'uomo mediante il discorso, mediante la parola?» (322) La filosofia non diventa allora interna alla «teologia esistenziale» e questa in quella? Non viene così superata la distinzione fra intelletto e volontà come anche quella fra ordine naturale e soprannaturale?

Non è urgente e doveroso allora fare di tutto per sciogliere il nodo essenziale, che è la fondazione e rivendicazione dell'autentica libertà dello spirito, come scelta di testimonianza responsabile di fronte a Dio, che nell'operazione Rahner sembra legata alla dialettica amorfa e dispersiva della temporalità esistenziale?

EXCURSUS

I. ALLA RADICE DELL'EQUIVOCO RAHNERIANO DELL'IDENTITÀ DI ESSERE E CONOSCERE. (323)

In apertura della sua opera, introducendo il tema della sua ricerca, Rahner osserva a proposito di san Tommaso: (324) «Già nel primo articolo, prima di ogni presa di posizione sul tema, è toccata una decisione provvisoria: L'uomo è in possesso di una *cognitio immaterialis, universalis et necessaria*. Che una conoscenza assoluta sia nell'uomo realtà; che vale [il principio]: "*forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immateria-*

*Gefahr, die, weil innerhalb unseres Landes aufsteigend, sich als sehr viel destruktiver erweisen sollte als der Kommunismus, der mehr von aussen uns bedrängt. Die katholische Kirche in Deutschland mitsamt ihrer Theologie wurde durch das neue antimetaphysische, rein immanentistisch-historische Denken des sog. "Existentialismus" in eine der schwersten Krisen gestürzt, die sie seit den Tagen der Reformation zu bestehen hatte» (B. LAKEBRINK, *Metaphysik und Geschichtlichkeit*, «Theologie und Glaube», 1970, p. 204).*

322) «Die letzte Einheit von Sein und Erkennen ist die letzte Voraussetzung der Mitteilung Gottes in seiner "Göttlichkeit" an den Menschen durch die Rede, durch das Wort» (HW² 70: manca in HW¹).

323) «Die letzte Einheit von Sein und Erkennen ist die letzte Voraussetzung der Mitteilung Gottes in seiner "Göttlichkeit" an den Menschen durch die Rede, durch das Wort» (HW² 70: manca in HW¹).

324) *S. Th.* I, 84, 1.

liter et immobiliter”, questo è il primo grande principio che san Tommaso pone, (d’accordo) con ogni grande filosofia, da quella dei Greci fino a quella di Hegel». Questo significherebbe che per san Tommaso la teoria della conoscenza coinciderebbe con la metafisica. E commenta nella nota 4: «Per la giustificazione presa dalla teoria della conoscenza di un siffatto principio, per quanto una siffatta giustificazione è progettata e si trova in san Tommaso, cfr. Maréchal, t. V. 38-53». E precisa il suo punto di vista: «Quando nel corso del lavoro si pone di continuo la questione circa la possibilità e i limiti della metafisica, questo non va inteso nel senso di una teoria della conoscenza che precede una metafisica, ma nel senso di una questione ch’è interiore alla stessa metafisica, anzi, coincide con essa». (325) La metafisica coincide con l’antropologia.

Qui c’è una serie di affermazioni che destano gravi perplessità e che devono essere contestate:

1. Non esiste affatto, nel corso del pensiero occidentale, una teoria uniforme del conoscere, dalla filosofia dei Greci fino a Hegel. In realtà, fin dai primordi del pensiero greco, come Aristotele ha esplicitamente rilevato, si incontrano due tesi opposte su questo punto: quella del riflesso (o isomorfismo) di Empedocle e Democrito che «il simile si conosce con il simile» (gnwri,zein to. o[moion tw/| o`moi,w|), (326) e quella di Anassagora che «il contrario si conosce dal contrario» (gnwri,zetai to. evnanti,on avpo. tou/ evnanti,ou poiché to. o[moion u`po. o`moi,ou pa/n avpa9e,j evstin). (327) Aristotele fa la sintesi di entrambe in quanto oggetto e soggetto, dissimili prima del conoscere, *diventano* simili mediante l’assimilazione conoscitiva.

2. L’assimilazione del soggetto all’oggetto si compie nell’aristotelismo mediante le specie conoscitive sensibili e intelligibili (gnwri,zetai to. evnanti,on), come riconosce nel suo volume lo stesso Rahner. (328) Ora, mentre per la teoria dell’iso-

325) GW¹ 6, GW² 33.

326) *De an.* III, 3, 427 b 5.

327) *De Gen. et Corr.* A, 7, 323 b 3. Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero* cit., p. 45 ss.

328) GW¹ 224 ss., GW² 311 ss.

morfismo di Empedocle-Democrito, si può ammettere una continuità con l'idealismo, come già osservò Goethe, (329) e di conseguenza con la teoria della conoscenza come *Widerspiegelung* di Marx; per il realismo aristotelico-tomistico, pur affermando la conoscenza propria delle essenze delle cose materiali, si tratta di una conoscenza *per abstractionem* e resta perciò la «distanza metafisica» fra il conoscere e l'essere: questo è il fondante e quello il fondato.

3. Una «metafisica della conoscenza» sul fondamento dell'identità di essere e conoscere con la determinazione della metafisica mediante l'identità dell'essere ed essere conosciuto, come fa Rahner, è negata certamente in Kant con la distinzione fra *phaenomena* e *noumena* (330) Hegel poi, contro Kant, esclude la legittimità di un esame previo della facoltà del conoscere come uno «strumento», quindi anch'egli per un motivo opposto a Kant –e radicalizzando l'esigenza idealistica– identifica logica e metafisica diffidando ogni teoria della conoscenza. (331) Rahner intende accettare la posizione hegeliana quando afferma che la questione circa la possibilità e i limiti della metafisica non va intesa nel senso di una teoria della conoscenza che precede una metafisica, ma nel senso di «una questione che è interiore alla stessa metafisica, anzi, coincide con essa». (332)

4. D'accordo con Maréchal, citato nella nota, Rahner vede all'interno di quest'implicazione-identità di teoria del conoscere e di metafisica l'attuarsi costitutivo di una conoscenza di Dio che è il fondante di ogni verità e rende perciò inutile, anzi ingombrante, ogni metafisica. Così per la conoscenza di Dio basta porsi come «uditori della parola» (*Hörer des Wortes*). Questa posizione può essere riconosciuta di tipo anselmiano-spinoziano-hegeliano (argomento ontologico) e sta agli antipodi

329) JO. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Lipsia 1932, pp. 5 ss.

330) *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Logik, Elementarlehre, II Theil, A 236 ss., B 295 ss.

331) *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Logik, Elementarlehre, II Theil, A 236 ss., B 295 ss.

332) GW¹ 6, GW² 33.

della posizione non solo tomistica ma anche heideggeriana. Per Heidegger, com'è noto, l'essere dell'ente è intrinsecamente finito e legato al nulla che si rivela di volta in volta. (333) Egli polemizza anche contro la posizione onto-teologica di Hegel. (334) Pertanto Rahner, prolungando la linea kantiana di Maréchal con il *Vorgriff* che implica la conoscenza di Dio (teoria degli atei come «cristiani anonimi»), si viene a trovare agli antipodi del suo proclamato «maestro» Heidegger per il quale il problema di Dio è estraneo alla filosofia. (335)

II. L'ESSERE COME «QUESTIONABILITÀ» (*Sein als Fragbarkeit*). (336)

Questa formula rahneriana richiama immediatamente la concezione dell'essere ridotto al concetto più indeterminato, cioè a essenza che abbraccia il possibile e il reale e così quindi «astrae» dalla realtà in atto: di qui l'altra proprietà del concetto di essere, per Rahner, cioè «l'impossibilità di fissare il concetto di essere». (337) Poiché l'essenza può trovarsi a vari livelli intenzionali e assumere modalità di essere le più svariate (sperimentale diretta, scientifica propriamente detta, etica, estetica, politica, religiosa...), è nel plesso estrinseco e derivato di essenza-esistenza, che è il giudizio, che si trova e si presenta allora l'essere. Prima del giudizio esso è soltanto «possibilità» (e perciò «questionabilità») come diceva la Scolastica nominalistica dando il primato all'essenza che equivale alla «apertura» (di coscienza) del *Dasein*, come (capovolgendo il rapporto di essenza-esistenza) ora dice Heidegger dando il primato all'esi-

333) *Was ist Metaphysik?*, spec. Nachwort, n. 3, ed. cit., p. 41.

334) *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 42 ss.

335) Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, ed. 2, Roma 1969, t. II, pp. 944 ss.

336) GW¹ 41 ss., GW² 82 ss. In GW² 81 l'espressione è preceduta dal titolo del sottoparagrafo 1: «Essere e conoscere come unità originaria dello essere-con-sé (il conoscere come soggettività dell'essere stesso)». Di qui s'intravede l'impossibilità per Rahner, come nel *cogito* moderno, di distinguere intelletto e volontà.

337) *Die Unfixierbarkeit des Seinsbegriffs*: GW¹ 43, GW² 84: si aggiunge la qualifica di *wesentliche* = essenziale.

stenza. Ciò porta di conseguenza Heidegger a identificare essere e tempo, verità e libertà: questa identità in Heidegger è coerente e c'era già in

Hegel. (338) Quel che non si comprende è che non pochi fra coloro che si dicono realisti e ancor più numerosi teologi di oggi accettino questa piattaforma di orizzontalismo e mondanità radicale per presentare il messaggio cristiano della salvezza.

Il maestro più ascoltato e seguito di questo capovolgimento è ovviamente Rahner: un'espressione o formula esplicita è appunto quella della «questionabilità dell'essere», ossia la riduzione (e «soggezione») dell'essere all'attività della coscienza. Di qui il primato della storia e la storicità indefinita della verità, anche delle verità dogmatiche.

Diversamente, anzi agli antipodi, si muove san Tommaso, poiché egli fa il cominciamento con il plesso del reale in atto che è l'*ens* come «*id quod HABET esse*» (e non con l'«*id quod POTEST esse*», che è l'essenza degli Scolastici e il *Bewusstsein überhaupt* dei moderni). Possiamo fare una gradazione ascendente della fondazione trascendentale della verità a partire dalla *apprehensio entis* nel tomismo:

1. Il plesso di *ens* è il *primum cognitum* come plesso sintetico trascendentale, in cui si fonda e da cui procede ogni ulteriore conoscere: «*Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu sicut id quod primum cadit in credulitate intellectus sunt dignitates et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera; unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio*». (339) «*Primum in conceptione cadit ens, quia secundum hoc unumquodque conoscibile est, in quantum est actu*». (340) «*Illud quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et*

338) Una frase frammento dei corsi di Jena 1803-1804 dice: «Spirito è tempo» (*Geist ist Zeit*); cfr. A. KOYRÉ, *Hegel à Jena*, «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», 1935, p. 449. Anche nella *Fenomenologia* si legge: «Il tempo è lo stesso Concetto che è lì» (*die «Zeit» ist der «Begriff» selbst, der «da ist»*) (*Phänomenologie des Geistes* cit., p. 558).

339) *In I Sent.* 8, I, 3.

340) *S. Th.* I, 5, 2.

id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu».
(341)

2. L'apprensione dell'*ens* è il fondamento dell'apprensione dei trascendentali come nucleo originario di ogni apprensione e giudizio: «*Id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis, attribuimus quod sit ens et per consequens quod sit unum et bonum quae convertuntur cum ente*». (342) «*Primum quod in intellectu cadit est ens, secundum vero negatio entis*». (343) «*Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens et secundario apprehendit se intelligere ens et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus*». (344) Allora il *Beisichsein* della *reflexio* presuppone la presenza alla coscienza dell'*ens*.

3. Il plesso di *ens* è il fondamento dell'apprensione dei primi principi: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*». (345) «*Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis*». (346)

4. Il plesso di *ens* è perciò sintetico di prima apprensione: «*Prima Philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subjecto ens quod est commune ad omnia; et ideo considerat quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia tanquam propria sibi*». (347)

5. È l'*ens* con i primi principi allora, non l'*esse*, l'oggetto proprio della metafisica: «*Metaphysica speculatur ens secundum quod*

341) *In lib. De causis*, prop. VI; Saffrey 47, 5-6.

342) *S. Th.* I-II, 55, 4 ad 1.

343) *De pot.* IX, 7 ad 15.

344) *S. Th.* I, 16, 4 ad 2.

345) *De ver.* I, 1.

346) *S. Th.* I-II, 94, 2.

347) *In Post. An.* I, 16.

ens sicut subjectum... Necessitas autem huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum». (348) Un testo completo: «Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum: sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale objectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens». (349)

La conclusione: come l'ens è il *primum cognitum* originario e trascendentale, e non puramente psicologico, così la metafisica è derivante originaria e non derivata: non risolvibile quindi in antropologia, fenomenologia, ecc.

La problematicità in cui Rahner con Heidegger disperde l'essere dell'ente (*Sein des Seienden*), come questionabilità e non fissabilità, da cui deriva il nuovo concetto di verità come apertura, come «stare in ascolto»... è solidale con il *cogito* moderno e ricorda il «puro stare a vedere» (*rein Zusehen*) di Hegel e implica pertanto l'attuarsi dell'essere come storicità, come divenire del (nel) tempo (Kant-Heidegger). È il passaggio e capovolgimento dall'esse vuoto di realtà della Scolastica formalistica nel *Sein* come vuoto di coscienza dell'idealismo (*kein reales Prädikat* di Kant, *leeres Sein* di Hegel, *Sein und Nichts sind dasselbe* di Hegel e Heidegger...).

348) *In Metaph.* nn. 529, 531

349) *C. Gent.* II, 83.

III. L'INFORTUNIO RAHNERIANO DELL'«INTELLECTUS IN ACTU
PERFECTIO EST INTELLECTUM IN ACTU». (350)

1. Il codice autografo per il *C. Gent.* II è mutilo completamente a partire dal c. 61.

Rahner nella citazione di questo suo *textus princeps* non indica l'edizione del *C. Gent.* da lui seguita. È probabile che sia la *Parmensis* del Fiaccadori (1855), la quale porta effettivamente la lezione *perfectio*. (351) Rahner indica di seguire la *Parmensis* per i seguenti commenti dell'Aquinate. (352)

Prima della *Parmensis* porta *perfectio* la sola ed. veneta del 1589. Questa lezione ritorna nelle edizioni Uccelli (sia Paris 1863, sia Roma 1878), Forzani 1886 e 1927. Quest'ultima ed. porta nel frontespizio la dichiarazione un po' presuntuosa: «*Ad lectionem codicis autographi in Biblioteca Vaticana adservati probatissimorum codicum meliorisque notae editionum fideliter impressi*». E si badi che nel 1918 usciva l'ed. critica leonina dei libri I-II con la lezione *in actu perfecto*. (353) Portano la lezione *in actu perfecto* le segg. edizioni: Paris 1519. (354) Da essa sembra derivino la Paris 1552 e da questa la *Lugdunensis* 1567 che portano il nostro testo nella stessa p. 220 v. Inoltre le edd. Romana (Piana) 1570, Venetiis 1593, Paris 1643, Romana 1657, *Burdigalae* 1664, Venetiis 1745-60 (De Rubeis), *Bononiae* 1856, *Leonina* 1918, *Leonina manualis* 1934, *Marc-Pera* 1961.

Delle sette edizioni incunabile conosciute del *C. Gent.* (355) non esisterebbe nessun esemplare in Italia. (356) Segue il testo critico dell'ed. leonina la trad. francese: «*L'intellection en acte parfait est l'objet compris en acte*». (357)

2. La conclusione allora resta che la lezione ...*in actu perfectio* è errata perché è senza senso e perché è un controsenso. Però anche

350) GW¹ 42, 166 nota 246, GW² 83, 239 nota 14.

351) T. V, fol. 158 b.

352) Diamo le indicazioni del GW¹: *Post. An.* pp. 35 (n. 3), 113 (n. 82), 126 (n. 128), 195 (n. 105); *Physic.* pp. 64 (n. 41), 65 (n. 42), 66 (n. 43), 73 (nn. 76, 77, 80, 82), 74 (n. 93), 75 (n. 98), 241 (n. 286), 242 (n. 294); *Periherm.* pp. 74 (n. 92), 139 (n. 149); *De div. nom.* p. 125 (n. 120); *De causis* pp. 149 (n. 179), 161 (n. 233).

353) T. I, fol. 594 b; ed. minor, p. 224 a.

354) Gotica - Jean Petit - fol. LVIII va.

la lezione *in actu perfecto* non è del tutto convincente. Infatti: san Tommaso ha di solito, come si è detto sopra, l'espressione: «*Intellectus in actu est intellectum in actu*». (358) È sintomatico poi che questa lezione ricorre anche nel c. 98, quindi immediatamente precedente al 99, e nel c. 101 che subito segue.

3. Va rilevato, e ciò è davvero strano, che lo stesso P. Rahner più avanti cita questo testo nella sua formula esatta e completamente aderente alla fonte aristotelica: «*Intellectus in actu est intellectum in actu in quantum informatur specie intelligibili*», (359) e gli cita accanto un testo di *C. Gent. II*, 98 –senza accorgersi del suo *in actu perfectio* attribuito al *C. Gent II*, 99!

Eppure va rilevato che lo stesso Rahner in un altro caso, per il celebre testo sulle tre forme di astrazione, (360) sente il bisogno di un confronto fra le varie edizioni, (361) poiché il testo nella finale gli sembra corrotto (362) e propone alcune modifiche del testo che, salvo un *etiam*, risultarono confermate dalla ed. B. Decker dell'autografo, Leida 1955. (363) È strano allora che per il suo *textus princeps* Rahner abbia accettato una lezione del tutto insolita, assente nelle migliori edizioni e che non ha alcun riscontro nella fonte diretta, che è il testo del *De anima* di Aristotele.

4. Il Ferrariensis nel suo breve commento al *C. Gent. II*, 99 ignora la lezione *...in actu perfectio* e cita invece, riportandolo come testo noto (di Aristotele) l'espressione classica: «*Intellectus in actu est intellectum in actu*». Il commento è importante perché

355) Strasburgo s.a. di H. Ariminensis, Veneta 1473 di Fr. Renner e Nic. di Francoforte e Romana 1475 di Arn. Pannartz, ecc.

356) Cfr. A. MICHELITSCH, *Thomasschriften*, Graz e Vienna 1913, ed. 1, pp. 204 s.

357) S. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, I, II, c. 99, trad. M. Corvez e L.J. Moreau, Lethielleux, Lyon 1950, p. 415.

358) *I Sent.* d. 35, I, 1 ad 3; *S. Th.* I, 14, 2; 55, 1 ad 2; 85, 2 ad 1; 87, 1 ad 3; *C. Gent.* I, 44, 47, 55; II, 50, 55, 59.

359) *De spir. creat.* 8 ad 14 (GW¹ 160 nota 246, GW² 239 nota 14).

360) *In Boeth. de Trinitate*, V, 3.

361) Parm. 1864, Anversa 1612, Venet. 1747, De Maria 1886, Mandonnet 1927.

362) GW¹ 135 s. nota 142.

363) GW² 201 s. nota 9.

introduce proprio il *perfectio* su cui fa leva Rahner: «*Quantum ad secundum... quia intellectus in actu est intellectum in actu: inconueniens autem videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae*». Segue il *textus princeps* del Rahner che è riportato nella formula aristotelica corretta e corrente, senza il *perfecto*. Il *perfectio* è introdotto dal Ferrarensis per spiegare l'attuazione intenzionale dell'intelletto mediante la specie dell'oggetto (materiale): «*Respondet S. Thomas quod non est inconueniens rem materialem, sec. suam similitudinem immaterialiter existentem in intellectu substantiae separatae, esse illius perfectionem, sicut eius propriam formam. Nam res intellecta est perfectio intelligentis sec. similitudinem suam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus nostri possibilis*». (364)

Il commento segue pertanto il più schietto realismo aristotelico. L'intelletto umano è fondamentalmente passivo e non può essere *immediatamente* l'oggetto del proprio intendere come pretende Rahner, che identifica il *Sein* con *Beisichselbersein* accettando il principio moderno dell'immanenza costitutiva: (365) il conoscere fonda e costituisce l'essere. L'attuarsi dell'intelletto umano, lungi dal fondarsi sul trascendentale del *Vorgriff*, è condizionato invece nel realismo tomistico e quanto all'atto e quanto all'oggetto: quanto all'atto perché l'intelletto agente che attua l'intelletto possibile suppone l'attuarsi della sensibilità, quanto all'oggetto perché le *species* intelligibili (*impressa* ed *expressa* = *verbum*) suppongono il *phantasma* della sensibilità al quale perciò rimanda. È la «immanenza perfettiva» di accrescimento ontologico interiore, propria dello spirito finito, come si è detto sopra: (366)

La formula aristotelica che introduce il testo in discussione è esattamente l'*anti-Vorgriff*: kai. auvto.j de. nohto.j evsti w [sper ta. nohta., (367)

364) Ed. Leon. t. XIII, p. 395 b.

365) Sulla distinzione, fra l'immanenza «costitutiva» e l'immanenza «perfettiva» classica; cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo* cit., spec. t. II, pp. 1009 ss.

366) Cfr. *ivi*, pp. 1004 ss.

367) *De an.* III, 4, 430 a 2.

5. Anche il testo del *De an.* III, 4, al quale rimanda l'ed. leonina, (368) ha un contesto ben preciso. Aristotele, dopo aver trattato della

natura dell'intelletto umano e aver mostrato quale è il suo proprio oggetto (l'essenza delle cose materiali), passa a indicare come l'intelletto arriva a conoscere se stesso. E Aristotele si pone due obiezioni: anzitutto se l'intelletto è semplice (a`plou/j) e impassibile (avpaqe,j) e non ha nulla in comune con qualsiasi cosa come dice Anassagora: come penserà, se il pensare è un certo patire? Poi, l'altra questione è se lo stesso intelletto (nou/j) sia intelligibile (nohto,j). È nella risposta a questa seconda questione che si trova il testo in discussione, il quale nella versione latina seguita da san Tommaso nel suo commento suona: «*In his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur*». Si può osservare anzitutto che il participio (to.) nou/n poteva ben tradursi –e anche meglio con riguardo al contesto che intende distinguere fra l'intelligibilità delle sostanze materiali e di quelle spirituali– con *ipsum intelligens, id quod intelligit*, oppure con *intellectus in actu*, come hanno i testi tomistici sopra citati. La versione umanistica di Giovanni Argiropolo ha: «*In iis quidem quae sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est*». (369) Ed Aristotele risponde che «l'intelletto è intelligibile, come le altre cose intelligibili» (= senza materia, spirituali): infatti le sostanze spirituali sono immediatamente e per sé intelligibili. Il testo greco ha: evpi. me.n ga.r tw/n a;neu u[lhj to. auvto, evsti to. nou/n kai. nou,menon. (370) La versione seguita da san Tommaso dice: «*In his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur*». (371) Il commento di san Tommaso, ignorato e trascurato dal Rahner, dà l'intero contesto di questa dottrina aristotelica fondamentale: «*Intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia. Quod probat ex hoc, quod intellectum in actu et intelligens in*

368) T. XIII, fol. 395 b.

369) *Aristotelis Opera*, Berolini 1831; vol. III: Aristoteles latine, p. 233 b.

370) 430 a 2-3.

371) Ed. Pirotta, p. 236 b.

*actu, sunt unum, sicut et supra dixit, quod sensibile in actu et sensus in actu sunt unum. Est autem aliquod intelligibile in actu, per hoc quod est in actu a materia abstractum: sic enim supra dixit, quod sicut res sunt separabiles a materia, sic sunt et quae sunt circa intellectum. Et ideo hic dicit, quod “in his quae sunt sine materia”. Id est si accipiamus intelligibilia actu, idem est intellectus et quod intelligitur, sicut idem est sentiens in actu et quod sentitur in actu. Ipsa enim scientia speculativa, “et sic scibile”, idest scibile in actu, est idem. Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest. Unde et supra Philosophus per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est naturam intellectus possibilis. Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere». (372) Quindi l’intelletto si intende *in atto* in quanto anzitutto passa all’atto di intendere le *altre cose* e intende la sua natura spirituale «...*non per essentiam suam, sed per speciem intelligibilem ex hoc quod est in potentia in ordine intelligibilium*». E san Tommaso perciò assimila l’intelletto (possibile), per la sua potenzialità radicale, nientemeno che alla materia prima: «*Ostendit enim Philosophus, in nono Metaphysicae, quod nihil intelligitur nisi secundum quod est in actu. Et potest accipi simile in rebus sensibilibus. Nam id quod est in potentia tantum in eis, scilicet materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per formam ei adjunctam: substantiae autem sensibiles, quae sunt secundum aliquid in actu, et secundum aliquid in potentia, secundum seipsas habent aliquam actionem. Similiter intellectus possibilis, qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam*». (373)*

6. Le versioni latine umanistiche di *De an.* III, 4, 430 a 2-3 presentano delle varianti stilistiche che non toccano il contenuto. Ecco qualche saggio:

a) «*Atque etiam ipse intelligibilis est quemadmodum intelligibilia, in iis enim quae sine materia sunt idem est id quod intelligit et quod intelligitur: nam contemplativa scientia et quod*

372) *In lib. De an.* III, 9, ed. Pirotta, nr. 724.

373 *Ibid.* 725

ita scibile est, idem sunt». (374)

b) 1. «*Est etiam intelligibilis et ipse ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem quae sine materia sunt intelligens et id quod intelligitur idem sunt; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit*». 2. «*Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In his quidem quae sine materia sunt, idem est intellectus et quod intelligitur: scientia, autem speculativa et sic scibile idem est*». (375) Il testo delle due versioni, dell'antica e della nuova di Argiropolo, è riprodotto anche nell'ed. veneta (1560) del commento tomistico al *De anima* (376) e del commento alla stessa opera di A. Nifo. (377)

c) «*Ac ipse quidem est intelligibilis ut intelligibilia. In iis enim quae sunt sine materia, idem est quod intelligit et quod intelligitur. Scientia enim contemplativa et scibile idem est*». (378)

d) «*Ipsa enim mens nostra est intelligibilis in modum intelligibilium; quod in iis, quae sine materia sunt idem sit intelligens et quod intelligitur*». (379)

La *conclusione* è diventata perciò complessa:

1. Il *textus princeps* («*intellectus in actu PERFECTIO est intellectum in actu*»), usato da Rahner per affibbiare a san Tommaso il principio del trascendentale moderno, è abnorme ed è destituito da ogni fondamento critico poiché *in actu perfectio* manca nelle versioni del testo aristotelico corrispondente, si trova in poche edizioni scorrette del *C. Gent.* e manca nelle edizioni migliori e nelle edizioni critiche (le due leonine e la Taurinensis di Marc-Pera).

2. Ripetiamo che lo stesso Rahner (!) in altro contesto dà il testo: *in actu perfecto* (380) e lo spiega ricorrendo alla funzione media-

374) Arist., *De anima*, cum Averrois commentariis, text. 5, ed. veneta minor, fol. 159 v.

375) Caietanus [da Thiene], *Super libros De anima*, cum duplici textus translatione antiqua, Venetiis 1514, fol. 79 va.

376) Fol. 218 b.

377) Ed. veneta 1559, col. 690.

378) Jo. Philiponi, *In tres libros Aristotelis De anima*, Matthaeo a Bove veronensi interprete, Venetiis 1559, fol. 196 a.

379) Antonii Montecatini Ferr., *In Primam Partem Tertii libri Aristotelis De anima*, Ferraria 1587, fol. 207.

trice della *species* la quale realizza certamente l'immanenza del conoscere (il *Beisichsein des Geistes*) secondo Rahner che è anche, se si vuole, un *bei sich selber bewirken*. Esso però doppiamente condizionato, come si è detto: è cioè l'immanenza perfetta del realismo, in antitesi all'immanenza costitutiva del *cogito* moderno ripresa dal *Vorgriff* di Rahner.

3. Ma la stessa lezione *in actu perfecto* nella formula tomistica accreditata dalle migliori edizioni non è indispensabile e sembra un intruso nel testo: sia perché manca nell'originale greco e nelle sue versioni latine, sia perché è assente tanto nel commento di san Tommaso al *De anima* quanto nell'uso frequente che l'Aquinate fa di questo principio nelle sue opere e in particolare nei capitoli che immediatamente precedono il *C. Gent.* II, 99 ed il c. 101 che subito segue. Non risulta che l'Angelico usi altrove la formula *in actu perfecto*. Un testo precedente del commento tomistico al *De anima* in polemica con Avicenna (che ammetteva la presenza delle specie intelligibili, fluenti dall'intelletto separato, solo durante l'atto dell'intendere) ci spiega, mi sembra, il senso da dare al *perfecto*: «*Manifeste hic Philosophus dicit, quod intellectus reducitur in actum specierum, per modum, quo sciens actu, adhuc est in potentia intelligens. Cum enim intellectus actu intelligit, species intelligibiles sunt in eo secundum actum perfectum: cum autem habet habitum scientiae, sunt species in ipso intellectu medio modo inter potentiam puram et actum purum*». (381) Che sia stata presa da qui la lezione *in actu perfecto*? Il commento tomistico al *De anima*, sembra di poco posteriore al *C. Gent.* (382) 4. L'ipotesi più probabile allora è che mentre *perfectio* è un'interpolazione che turba la grammatica e contraddice il senso fondamentale del principio aristotelico (forse può essere stata suggerita dall'altra espressione frequente in san Tommaso: «*Intellectum est perfectio intelligentis*»), (383) il *perfecto* può essere stato un'aggiunta di

380) GW¹ 166 nota 246; GW² 239 nota 14.

381) III, 8; nr. 703.

382) Cfr. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, ed. 3, Münster i.W. 1949, pp. 278 ss. e 290 ss.

383) *S. Th.* I, 14, 5 ad 2; 57, 1 ad 1; *C. Gent.* I, 48; II, 98. - Cfr. L. SCHUTZ, *Thomas-Lexikon*, ed. 2, Paderborn 1895, p. 410; R. DE FERRARI, *A Lexicon of Thomas Aquinas*, Baltimora 1948-1949, p. 578.

qualche copista o tipografo. Una precisazione in questo senso potrà forse venire dal confronto dei manoscritti sia delle versioni medievali del *De anima* sia del *C. Gentiles*.

5. Il fallimento dell'operazione della neoscolastica neokantiana e di Rahner per inserire il trascendentale moderno nel tomismo non esclude, anzi impegna ad approfondire il trascendentale metafisico, non semplicemente, come finora si è fatto, come processo analitico di derivazione di concetti ma come l'attuarsi del conoscere a partire e sul fondamento del primo plesso sintetico che è l'*ens* da cui lo spirito poi procede nelle due vie del conoscere (*verum*) e dell'amare (*bonum*). (384)

IV. L'«EXCESSUS» DIONISIANO, IL «VORGRIF» RAHNERIANO, LA TRASCENDENZA TOMISTICA (385)

Rahner consacra al concetto di *esse* in san Tommaso uno speciale *excursus* o *excessus*, com'egli lo chiama. (386) Nella seconda edizione l'esposizione è divisa in quattro paragrafi con titoli propri: 1. *Das esse als das Ansich der im Urteil ergriffenen Realität* (p. 173); 2. *Das esse als apriorische Synthesis «an sich»* (p. 179); 3. *Das esse als esse universale in formaler und überkategorialer Einheit* (p. 183); 4. *Das esse als esse absolutum* (p. 189). L'indizio dell'aberrazione formalistica di Rahner è che egli usa promiscuamente *ens* ed *esse*, (387) come è stato già detto. Una simile incertezza, o trascuratezza che dir si voglia, si trova fra l'altro nel maestro di molti seguaci di Rahner (e di Rahner stesso?) il quale rimprovera allo stesso Rahner di non considerare affatto «...den Unterschied zwischen dem Sein als Grund des Seins (*ens [sic!] ut actus entis*) und dem kategorisch aktuierten Seienden (*ens actu*)»..., così che Rahner arriva a Dio inteso soltanto come «concetto-limite» (*Grenzbegriff*) e non co-

384) Alcuni testi tomistici fondamentali: *De ver.* I, 1; XXI, 1-6; *C. Gent.* IV, 11; *S. Th.* I, 6 e 16; *Comm. in lib. Beati Dionysii De div. nom.* c. 4, lect. 1-2; c. 5, lect. 1-3.

385) GW¹ 101 ss., GW² 156 ss.

286) GW¹ 114 ss., GW¹ 173 ss.

387) Cfr. GW¹ 116 nota 92 e 126 nota 128, GW² 117 nota 6 e 187 nota 43.

come pienezza di perfezioni. (388) Come Sladeczek e Rahner, molti oggi (389) pretendono determinare i significati fondamentali dell'esse di *ens* in san Tommaso prescindendo dalla distinzione reale di *essentia* ed *esse*, che è la posizione chiave e la tesi più originale della metafisica tomistica. (390)

Quanto al termine *excessus*, esso è la versione latina del greco *u'peroch*, che significa in senso proprio «sporgenza», «prominenza», lo sporgersi, il sorgere (p. es. di una stella), e in senso figurato indica la superiorità come eccellenza di perfezione e quindi anche l'*excessus*. (391)

Da questo significato classico non si allontanano gli scrittori cristiani, ma lo applicano ai nuovi contenuti e alle nuove strutture della fede: è la superiorità della vita divina, secondo Origene; (392) la superiorità di Cristo rispetto agli uomini riguardo alla natura divina, ancora secondo Origene, Alessandro di Alessandria, il Crisostomo, Cirillo..., ed è riportata dall'imperatore Giustiniano; (393) la supremazia o maestà della natura di Dio rispetto a noi, secondo sant'Ireneo (394) e altri Padri; è la superiorità del Figlio e dello Spirito Santo sopra gli uomini e gli Angeli e tutte le creature, specialmente secondo Origene; (395) infine, e come significato più ovvio, è la premi-

388) F.M. SLADECZEK S.J., *Ist das Dasein Gottes beweisbar?*, *Wie steht die Existenzialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage?*, Würzburg 1967, pp. 87 s.

389) Per esempio K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leida 1966.

390) Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. 3, Torino 1963, pp. 214 ss., 222 ss. Una critica serrata della posizione del Kremer è la recensione di P. Cl. Vansteenkiste in «Rassegna di letteratura tomistica», I, Napoli 1969, n. 58, pp. 47 ss. Cfr. anche: C. FABRO, *Platonism, Neo-Platonism, Thomism*, in «The New Scholasticism», XLIV, 1970, 1, pp. 69 ss.; ed. it. nel volume *Tomismo e pensiero moderno* cit., pp. 435 ss.

391) Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*, New Edition, Oxford 1958, s.v., p. 1867 b.

392) *In Jo.* 2, 17; PG 14, 145 A.

393) PG 86, 2797 B.

394) *C. haer.* 5, 2, 3; PG 7, 1127 C.

395) *In Jo.* 13, 25; PG 14, 411 B.

nenza in dignità nella gerarchia ecclesiastica e civile. (396) Questo breve *excursus* mostra che la trama del significato di *excessus* è ontico-ontologica, e rimanda al fondamento metafisico e teologico che è la trascendenza reale della realtà divina sia nell'ordine naturale sia in quello rivelato soprannaturale. Rahner invece scambia questo trascendente della teologia antica con il trascendentale della filosofia moderna e così si appresta a corrompere ancora una volta il testo e contesto tomistico.

San Tommaso infatti ha trovato il termine nello Pseudo Dionigi (kai. tou/to e;stin h` u`peroch. kata. th.n avpo,luton u`pertetame,nhn th/j avperilh,ptou megaleio,thtoj cu,sin). (397) Nella terminologia neoplatonica il termine indica la «trascendenza» delle perfezioni proprie di Dio, che da Dionigi è detto *superesse*, *superpulchrum*, *superbonum*, *supervita*, *supersubstantiale*... (398)

Il termine u`peroch., *excessus*, corrisponde all'intero indirizzo della cosiddetta teologia negativa dei Nomi divini di Dionigi –il quale non rifugge dai neologismi più audaci come u`pera,gnwstoj, *superignotus*: (399) egli infatti esprime l'eccedenza incommensurabile dell'essere di Dio e delle sue perfezioni con il prefisso u`per, *super*, che corrisponde allo *evpe,keina* platonico. (400)

Se non che Dionigi è un cristiano e non può ammettere il dualismo e separatismo platonico: l'*excessus* o emergenza metafisica si compie nell'unificazione intensiva che è ancora il platonico kaqV au`to, = *per se*, non però con dinamica separativa bensì unitiva. L'unificazione è operata certamente ancora mediante la dialettica della partecipazione la quale però non fa più leva sulla separazione dell'ivde,a ma sull'attuazione-univicazione mediante il to. ei=nai = *esse*. (401) E san Tommaso com-

396) *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1968, s.v. u`peroch., n. 1441 b.

397) *De div. nom.* c. 9, § 2; PG 3, 909 C. Cfr. san Tommaso, *In lib. De div. nom.*, ed. Pera, Torino 1950, nn. 806-807, p. 301 a.

398) Cfr. *De div. nom.* c. 1, § 2, PG 3, 588 C.

399) *De div. nom.* c. 1, § 4; PG 3, 392 D.

400) *Ibid.* 593 A.

401) *Ibid.* c. 5, § 5; PG 3, 820 A.

menta: «*Ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi, sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum*». (402) Questo supremo *excessus* è riferito espressamente da san Tommaso al messaggio biblico: «*Nam in canonica Scriptura uni et eidem Deo attribuitur quod sit ipsa essentia bonitatis, unde dicitur Matth. XIX, 17 “Unus est bonus Deus”; et quod sit ipsum esse, unde Ex. III, 14 Moysi quaerenti quod esset nomen Dei respondit Dominus “Ego sum qui sum”; et quod sit ipsa viventium vita, unde dicitur Deut. XXX, 20 “Ipse est viventium vita”*». Il maestro qualificato di questo *excessus* è Dionigi: «*Et hanc quidem veritatem expressissime Dionysius tradit V cap. De divinis nominibus dicens quod sacra doctrina “non aliud dicit esse bonum et aliud existens et aliud vitam aut sapientiam, neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes subiectas”; in quo removet opinionem Platoniorum qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus deus, sub quo erat alius deus qui est ipsum esse et sic de aliis, ut supra dictum est. Subdit autem “Sed unius”, scilicet deitatis, dicit “esse omnes bonos processus”, quia scilicet et esse et vivere et omnia alia huiusmodi a summa deitate procedunt in res*». (403) Questa nozione di partecipazione intensiva è l'autentico filo metafisico che lega l'intera speculazione tomistica e si approfondisce di anno in anno fino a dominare le opere della maturità.

Stupisce perciò già, a prima vista, che Rahner, per avallare il trascendentale del suo *Vorgriff*, si appelli all'*excessus* dionisiano: il lettore che voglia chiarire l'origine dei concetti è qui ancora una volta al culmine della sorpresa. La mistificazione rahneriana, anche a questo proposito, va contro ogni principio di sana metodologia e di buonsenso. Per la nozione di *excessus* egli, come è solito, trascura completamente il richiamo alla fonte greca, al commento di san Tommaso e all'esame comparato dei testi e dei contesti, sia dionisiani sia tomistici. Ogni suo riferimento è confinato in una nota quando introduce la sua nozione chiave di *Vorgriff*: «Anche se non è possibile trovare

402) *In lib. De div. nom.* c. 5, lect. 1, n. 635; ed. Pera, p. 236 a.

403) *De subst. sep.* c. 18; ed. Leon., Romae 1969, fol. 72 a.

questo termine in san Tommaso, esso è però contenuto di fatto in quel che san Tommaso chiama *excessus* (eccedenza) con l'applicazione di un'immagine simile». E segue la nota: «Cfr. per la nozione di *excessus*: I, 84, 7 ad 3: l'*excessus* è necessario per comprendere gli oggetti della metafisica malgrado la sensibilità come il terreno permanente della nostra conoscenza. Il commento di Tommaso però a questo scritto c. 1 lect. 3 (Parma XV, 271 ss.) non ci offre nulla per la nostra questione sul senso del concetto di *excessus*. (Nel commento) In. Boeth. de Trin., q. 6, a. 2 corp. compaiono [*erscheint* = compare] l'*excessus* e la *remotio* come condizioni per ottenere l'oggetto della metafisica. Altrettanto l.c. a. 3 corp. verso la conclusione». (404) A questo riguardo osserviamo al Rahner:

1. Nel testo indicato della *S. Th.* san Tommaso non parla di «oggetti» (*Gegenstände*) della metafisica ma solo della conoscenza di Dio e delle sostanze spirituali ossia degli oggetti della cosiddetta «teologia naturale» dell'illuminismo (Wolff, neoscolastica) ovvero della parte conclusiva della metafisica di ispirazione aristotelica (405) e neoplatonica la quale tratta di Dio e delle sostanze spirituali («separate»). La nostra conoscenza, che dipende dall'esperienza sensibile, è del tutto inadeguata per comprendere l'intima natura delle sostanze spirituali e deve accontentarsi di una conoscenza analogica: a questo compito attendono le tre «vie» di Dionigi a cui si richiama san Tommaso. Esse giovano soprattutto per la conoscenza di Dio e meno per conoscere gli spiriti puri: «*Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia*». (406) L'oggetto proprio e principale della metafisica per san Tommaso è l'*ens* (come per Aristotele: :Estin evpisth,mh tij h] 9ewrei/ to. o'n h|- o'n kai. ta. tou,tw| u`pa,rconta ka9Vau`to,) (407) e la conoscenza prima e fondamentale è perciò la *apprehensio entis* (408)

404) GW¹ 98; GW² 153.

406) *Metaph.* XII, 7 ss.

406) *S. Th.* I, 84, 7 ad 3.

407) *Metaph.* IV, 1003 a 21. Cfr. anche VI, 1, 1026 a 30-32.

408) Cfr. *In IV Metaph.* lect. 1, nn. 529-531.

2. L'asserzione di Rahner che nel commento tomistico al *De div. nom.* c. I, lect. 3 non si trovi «nulla» (*nichts*) sul concetto di *excessus* è sconfessata da principio alla fine dal testo indicato: basta leggerlo. E l'intero commento tomistico poi al *De div. nom.* segue lo sviluppo di questa dialettica neoplatonica che lo pervade da capo a fondo e trova la sua formula tecnica al c. VII, § 3: εἰς τὸ ἐπεκεῖνα ταύτων ὀδῶν/ καὶ ταῦτα, κατὰ τὸν ἄριστον; οὐκ ἔστιν ἐν τῷ παύσει, οὐδὲν ἐν τῷ παύσει αἰετῶν, (409) che san Tommaso legge nella versione di Io. Sarrasin: «*ad illud quod est super omnia via et ordine secundum virtutem ascendimus, in omnium ablatione et excessu et in omnium causa*». (410)

3. Infine osserviamo che l'*excessus* e la *remotio*, a cui si limita Rahner, non hanno alcun senso separati dalla terza via *ex omnium causa* che Rahner (non so perché) omette nella citazione del testo, e sono lasciati perciò senza il proprio fondamento che è il rapporto di dipendenza, e quindi di somiglianza-dissomigliante secondo Dionigi, delle creature da Dio. Bastava leggere il commento tomistico: «*Non ergo cognoscimus Deum, videntes eius essentiam, sed cognoscimus Ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo proposita ut per eam Deum cognoscamus, in quantum universum ordinatum habet quasdam imagines et assimilationes imperfectas divinorum quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines*». (411)

4. La funzione dell'*excessus* nel commento che segue immediatamente non è dominante ma «intermedia»: «*Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam via et ordine, ascendimus per intellectum secundum nostram virtutem ad Deum, qui est super omnia; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter in omnium ablatione, in quantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo*

409) PG 3, 869 D - 872 A.

410) *De div. nom.* c. II; ed. Pera, p. 273 a. A questa versione del Sarrasin rimanda, per questo testo classico, Bruno Decker nella sua edizione critica fondata sull'autografo vaticano: Leida 1955, p. 66, nota 1.

411) *In lib. De div. nom.* c. VII, lect. 4; ed. Pera, p. 274 a.

auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertio, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a Causa. Sic ergo nostra cognitio contrario modo se habet cognitioni Dei nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas». (412)

5. In questo commento delle tre vie san Tommaso segue l'ordine del testo dionisiano. Altrove la *via causalitatis* viene al primo posto: «*Harum diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit, VII cap. De div. nom. Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero*». (413) Anche il contesto è pertanto inequivocabile: si tratta unicamente della conoscenza che l'uomo può avere di Dio a partire dalle creature, ossia del più alto e ultimo oggetto del conoscere umano, com'è Dio: un conoscere non proprio ma analogico. Lo dice di lì a poco lo stesso san Tommaso: «*Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, eminentiam*». (414) L'*excessus* qui

412) *Ibid.* 274 a-b.

413) *In I Sent.* d. 3, divisio Primae Partis textus; ed. Mandonnet, I, p. 88. A commento di questi testi uno specialista del tomismo dionisiano scrive: «*L'intelligence s'élève vers Dieu par trois étapes successives. Elle pose d'abord l'idée de Dieu en passant par raisonnement de l'effet à la cause, du monde à son auteur; puis elle constitue l'idée de Dieu de toutes les perfections constatées dans les créatures, mais en les dégageant de toute imperfection, de tout ce qui en elles n'est pas compatible avec l'idée de Dieu; enfin elle porte à l'infini chacune de ces perfections, et finalement, ce que S. Thomas ne rappelle pas ici, mais que nous avons vu exposer dans le texte 141, elle les rassemble dans l'unité divine*» (J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Parigi 1919, p. 188). Il testo 141 enuncia l'emergenza assoluta dell'esse divino: «*Etenim non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscripse, totum in seipso esse qui accepit et praecepit*» (*De div. nom.* c. V, § 4; PG. 3, 817 C).

414) *In I Sent.* 3, I, 3; ed. Mandonnet, I, p. 96.

è sostituito con il termine latino più consono di *eminentia*, così come *ablatio* con *remotio*. (415) Il termine *excessus* ritorna anche nel commento tomistico, indicato da Rahner, a Boezio, (416) ma mai nel senso di *Vorgriff* da lui supposto (si dovrebbe, caso mai, dire: *Nachgriff!*).

Del *Vorgriff-excessus* nel senso kantiano-heideggeriano, supposto e imposto dal Rahner, non c'è quindi nei testi e contesti accennati dal Rahner nessuna traccia in san Tommaso: tutt'al contrario, il termine dionisiano di *excessus* è inteso sia da Dionigi sia da san Tommaso nel senso di eminenza metafisica ovvero di trascendenza di Dio quale essere perfettissimo che sfugge alla comprensione umana. Il *Vorgriff*, come indica lo stesso termine (*vor-greifen*), pretende di anticiparla e condizionarla a priori.

Appendice

A PROPOSITO DI UN RECENTE VOLUME SULLA FILOSOFIA DI KARL RAHNER

L'opera teologica di Karl Rahner, che da un trentennio non conosce soste, è ormai universalmente nota come uno di quei fenomeni «sintomatici» e quasi di tipo alluvionale –come quello del confratello Teilhard de Chardin, ora già in declino– poiché irrompono dovunque abbattendo ogni resistenza e critica, o perché quelle avanzate erano troppo fragili ed affrettate o perché l'interessato continua intrepido per la sua strada, convinto che

415) Altri testi: «*Quidquid inventum in creaturis praedicatur de Deo, praedicatur eminenter ut dicit Dion. De div. nom. c. VII*» (ed. cit., I, p. 224). Un'esposizione fra le più ampie delle tre vie si legge nel commento alla *Lettera ai Romani*: «*Potest tamen homo, ex huiusmodi creaturis, Deum tripliciter cognoscere, ut Dionysius dicit in libro De div. nom.: Uno modo per causalitatem... Secundo per viam excellentiae... Tertio per viam negationis...*» (*In Epist. ad Rom.* I, 6; ed. Taur., n. 115, p. 22 a). Di lì a poco, cita i tre principali attributi di Dio: «*Haec tria referuntur ad tres modos cognoscendi supradictos. Nam invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna virtus, per viam causalitatis; divinitas, per viam excellentiae*» (*ibid.* n. 117, p. 22 b).

416) *De Trin.* VI, 3; ed. Decker, p. 223, 13.

non valga la pena di tenerne conto. Ma il filosofo cristiano e il teologo di oggi non può non tenere conto dell'opera del Rahner sia per il metodo sia per il suo contenuto. Ma se l'opera teologica del Rahner ha ormai assunto proporzioni gigantesche e varcato ogni confine, meno noto e meno accessibile è il suo fondo filosofico od orientamento di fondo nell'accedere alla posizione del criterio di verità per l'apparire dell'essere all'uomo, dove Rahner rivendica una nuova via che dovrebbe stare sul versante o crocevia (*Wendepunkt*) del realismo tradizionale e del pensiero moderno.

Ha fatto bene pertanto l'A. di quest'imponente volume (417) – una tesi di filosofia sostenuta all'Università cattolica di Friburgo di Svizzera, diretta da insigni maestri del tomismo come N.A. Luyten e L.-B. Geiger – a investigare i fondamenti e la struttura del pensiero filosofico del Rahner, assai meno noto e anche meno accessibile al pubblico della sua produzione teologica. Il nucleo caratteristico di tale pensiero è individuato dall'A. appunto, come dice il titolo, nella «piega antropologica» che poteva anche dirsi – con un termine venuto in auge con la *Linkshegelei* – «rovesciamento» o «capovolgimento» (*Umkehrung, Umschlag*) rispetto all'orientamento metafisico del problema della verità nella tradizione: una nuova *Kopernikanische Wendung*, quindi, con pretese di traguardi non minori di quelli che non solo la filosofia kantiana si riprometteva ma anche quella teologia cattolica tedesca soprattutto del primo Ottocento, apertamente simpatizzante (com'è noto) con Jacobi, Kant, Schelling e perfino con Hegel.

La vasta ricerca dell'A. si svolge in quattro ampie parti: 1) introduzione nell'antropologia filosofica trascendentale, la quale espone i presupposti storici e metodologici della concezione rahneriana; 2) la piega antropologica nel suo impianto metodologico e nel suo fondamento speculativo; 3) la costituzione antropologica dell'uomo al fine di determinare la sua costituzione ontologica quale è richiesta dalle condizioni ontiche

417) EICHER P., *Die anthropologische. Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz.* «Dokimion». Bd. I. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1970, pp. XXII-430.

(*Seinsbedingungen*) del suo essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), dell'oggettivazione e dell'unità dell'uomo soggiacente a tutti i comportamenti vitali; 4) il dispiegamento dell'antropologia nel senso che l'impianto dinamico della dottrina dell'essere di K. Rahner trascende queste questioni per una determinazione del rapporto esistenziale dell'uomo come esistenza personale storica. Si tratta pertanto di uno studio fondamentalmente analitico che cerca di raccogliere, nell'infinita distesa della produzione rahneriana, gli elementi e gli spunti di una trama filosofica organica e sistematica. L'A. ha potuto valersi, nella sua ricerca, anche di contatti diretti e di rapporti epistolari con il Rahner, che l'ha gratificato anche dell'arguta e importante presentazione della Tesi di cui diremo brevemente nella conclusione. Egli mostra anche una conoscenza pressoché completa non solo della scuola rahneriana ma anche della critica, di cui discute con acribia il contenuto e i risultati. Un lavoro esemplare quindi, come metodo e come struttura: quanto ai risultati, l'ultimo giudizio dipende dal modo stesso di affrontare e prospettare i problemi –nel nostro caso, anzitutto il problema dell'essere, cioè del rapporto dell'essere all'uomo e dell'uomo all'essere– secondo la loro esigenza trascendentale, e sotto questo punto di vista la ricerca non è mai finita, né completamente esaurita. Comunque, un merito metodologico dell'opera dell'A. e la cura d'introdurre di volta in volta nei punti cruciali dell'indagine le sue osservazioni critiche (sono sette in tutto: pp. 72 ss., 93 ss., 125 ss., 153 ss., 188 ss., 233 ss., 325 ss.) per fare il punto della questione.

Giustamente l'A. prospetta a ritroso, nella prima parte le tappe dell'itinerario rahneriano: Heidegger, Maréchal, san Tommaso –e questo non a caso, ci sembra, poiché indubbiamente il pilastro del rahnerismo va posto nell'antropologia trascendentale di *Sein und Zeit* nella quale Heidegger ha convogliato gli sparsi resti della dissoluzione dello gnoseologismo e immanentismo moderno. Il dinamismo gnoseologico di ispirazione kantiana, proposto con il V. Cahier del *Point de départ de la métaphysique* dal Maréchal, non costituisce propriamente che un ponte per tentare l'operazione di ricupero del tomismo o piuttosto del rovesciamento della stessa metafisica tomistica in antropologia. In questo senso l'A. riconosce che Rahner «...capovolge la problematica primitiva della tradizione» (p. 233), ma soprattutto egli è attento alle critiche che nell'ambito stesso della scuola di Maréchal sono state rivolte al Rahner (per es. Coreth) oltre che dai difensori del tomismo tradizionale (per es. Lakebrink). Inoltre

l'A. ha colto veramente il nodo della questione, a nostro avviso, quando ha riportato a Kant stesso, più che a qualsiasi altro pensatore, il nocciolo immanentistico del rahnerismo: «La problematica rahneriana, vista formalmente, corrisponde punto per punto alla situazione dialettica di partenza della Critica kantiana. Come in Kant, così in Rahner la conoscenza umana si fonda su due potenze: la sensibilità (*Sinnlichkeit*) e lo spirito (*Geist*). Come in Kant, la sensibilità è intesa come la facoltà della recettività di ciò che ci impressiona [dall'esterno], da cui segue parimenti che la conoscenza recettiva è possibile soltanto come conoscenza sensibile. Come Kant, l'intelletto (*Verstand*) è concepito come la facoltà che rende possibile l'oggettività del dato sensibile "come pura spontaneità"» (pp. 295 s.). L'attuarsi di tale spontaneità, che in Kant ha il suo *deus ex machina* nello schematismo trascendentale, è inteso e trasferito da Rahner nella dottrina tomistica della *conversio ad phantasmata* nella quale si unificano l'esperienza sensibile (che dà, anche per Rahner, l'unica forma di intuizione) e la conoscenza intellettuale.

È arduo però concretare, più di quanto l'A. non pensi, le effettive origini del pensiero rahneriano che dà l'impressione di prendere un po' da tutti e dappertutto, senza solidarizzare in pieno con nessuno: l'A. stesso, dopo aver giustamente rilevato la parte preponderante della *Fundamentalontologie* di Heidegger (soprattutto del «primo» Heidegger: pp. 15 ss.), rileva il rifiuto di Rahner ad accettare la (logica!) terminologia nichilista di Heidegger (p. 272) a cui Rahner contrappone il suo *Vorgriff* (pre-concetto o concetto anticipante) intenzionato verso l'illimitato e quindi già come negazione del finito (l'A. cita: *Hörer des Wortes*, ed. 2, p. 81). Una concezione, ci sembra, in bilico fra Malebranche ed Hegel. Ma alla fine gli riconosce anche una ferrea coerenza heideggeriana nella dottrina della ragione (*Vernunft*) che è anche per Rahner costitutiva dell'oggetto: «L'uomo si progetta nell'orizzonte dell'essere, nel quale può apparire ogni essente, in quanto è l'uomo che si forma la comprensione dell'essere, il quale dà all'essere un luogo nel quale esso può apparire» (p. 350). L'A. insiste perciò sulla funzione centrale e risolutiva che Rahner, per sfuggire al nichilismo dell'immanenza moderna, attribuisce al *Vorgriff* come principio della possibilità della trascendenza stessa nell'orizzonte dell'essere al di là della sensibilità (pp. 266 ss.). È grazie al *Vorgriff*, pertanto in contrasto (a nostro avviso) con il movimento proprio dell'Analitica heideggeriana che finisce nel mondo, che

Rahner pone Dio e il riferimento a Dio come l'orizzonte del mondo e quindi come termine (*das Woraufhin*) del trascendersi del soggetto nell'essere (pp. 273 ss., spec. p. 277). La conclusione qui è che Dio sta alle spalle dell'attuarsi del trascendentale: «Dio sta quindi in mezzo alla nostra soggettività, la quale senza l'affermazione di Dio non sarebbe affatto possibile, così che la conoscenza di Dio mostra una rigorosa funzione della propria soggettività e della conoscenza del mondo» (p. 282). A questo modo –e anche secondo l'A.– è per Rahner del tutto simile alla dialettica del conoscere, la dialettica nella sfera tendenziale della libertà e dell'amore (pp. 284 ss.), così che lo spirito (*Geist*) si costituisce come «autotrascendenza» all'interno dell'immanenza cioè come spontaneità pura, auto-compimento ed «essere-con-se stesso». A tutta questa esposizione del *Vorgriff*, che forma il centro e il nerbo della concezione rahneriana e il nido delle difficoltà a ogni livello dell'attività della coscienza, l'A. non dedica alcuna speciale critica.

Vaga e generica risulta, mi sembra, anche l'esposizione del problema della libertà che in Rahner è un semplice corollario del conoscere e in sostanza si identifica ancora con la spontaneità (pp. 340 ss.). A questo riguardo l'A. in un'ampia nota (p. 343) confronta, in modo del tutto accidentale e inadeguato a nostro avviso, la concezione rahneriana della libertà con quella di Kierkegaard e di Heidegger quando conclude che l'antropologia di Rahner è meno idealistica di quella di Kierkegaard e più psicologica di quella di Heidegger. Checché sia del confronto con Heidegger, il riferimento di Rahner a Kierkegaard non ci sembra affatto esatto. Secondo l'A., Rahner avrebbe preso da Kierkegaard lo spunto per la determinazione del concetto dell'io come «quell'essente al quale importa nel suo essere questo stesso che ha già un rapporto a se stesso che non è semplicemente pronto». (418) Ma per Kierkegaard, secondo l'A., l'io sarebbe caratterizzato dal semplice «rapporto a se stesso» nella circolarità dell'io finito immerso nella finitezza del mondo: così la posizione di Kierkegaard coinciderebbe con quella di Heidegger

418) Schriften VI, p. 223.

(si cita: *Sein und Zeit*, p. 12). Eicher afferma perciò: «Für Kierkegaard ist das Selbst ein und dasselbe wie das Verhältnis zu sich selbst», e questo sarebbe il senso preciso inteso da Kierkegaard nel suo capolavoro di analisi esistenziale che è *Sygdommen til Døden*. Ma le citazioni kierkegaardiane, fatte dall'Eicher, sono tronche e parziali. Infatti egli parte con la citazione che Kierkegaard pone in apertura del § A: «L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso. (...) Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa, e i due si rapportano nel rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto. (...) Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo e questo è l'io». (419) Poi l'Eicher conclude saltando alla fine del § B: «E del rapporto con se stesso l'uomo non può sbarazzarsi non più che del suo io, ciò che del resto è la stessa cosa, poiché l'io è il rapporto con se stesso». (420) Se non che Eicher si è fermato alla determinazione astratta formale e ha saltato la determinazione concreta reale che si trova precisamente nel prosieguo del § A in modo del tutto esplicito e nell'ambito della concezione creazionistica propria di Kierkegaard che è invece completamente assente in Heidegger. Kierkegaard infatti continua: «Un tal rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da sé o deve essere stato posto da un altro». E subito precisa: «Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero». Allora l'io non è più un rapporto originario e inderivato, come nel pensiero moderno e in Heidegger (e come, a mio avviso, dovrebbe restare anche in Rahner, dato il suo punto di partenza: l'identità di essere e conoscere), ma si rappresenta come un rapporto derivato, perché è un rapporto che «ritorna» e perciò è fondato dal rapportarsi a un terzo: «Un tale rapporto derivato, po-

419) S.V.² XI, p. 143; trad. it. di C. Fabro, Firenze 1953, p. 215. Le citazioni seguenti rimandano a questa traduzione.

420) *Ivi*, p. 221.

sto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro». (421) La soluzione poi di Kierkegaard, malgrado l'arduità e la densità del testo che scoraggiò tanti lettori, è di una trasparenza esemplare: non c'è soltanto la disperazione di non voler essere se stesso ossia di voler liberarsi da se stesso –una disperazione dispersiva o di dissipazione– ma, poiché l'io umano è un rapporto che è stato posto da un altro, c'è anche e specialmente la disperazione «di voler essere se stesso» ossia di negare il rapporto dell'io al Principio che l'ha posto. Per Kierkegaard è questa la disperazione fondamentale nella quale può in sostanza risolversi anche la prima («non voler essere se stesso») e ogni altra forma di disperazione. Quindi il rapporto falso dell'immanenza, che Kierkegaard ha denunciato come radice ed essenza della disperazione, è dall'Eicher attribuito allo stesso Kierkegaard il quale ha scritto la *Malattia mortale* proprio per colpire nel centro il principio d'immanenza e la negazione della libertà che consegue dalla sua esigenza radicale di ateismo. Infatti il paragrafo citato conclude con la formula opposta a quella attribuitagli dall'Eicher: «La Formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto». (422)

Anche se non è possibile, in sede di una semplice recensione, approfondire la mirabile analisi di struttura della soggettività fatta da Kierkegaard, è necessario precisare nell'essenziale la nozione ora presentata. Per Kierkegaard infatti «...l'io è formato dall'infinito e dal finito. Ma questa sintesi è un rapporto», un rapporto derivato come già sappiamo; l'io allora si può disperare sia volendo il finito senza l'Infinito, sia volendo l'Infinito senza il finito. La fondazione della libertà per Kierkegaard allora è una soltanto, quella teologica: «Soltanto allora l'io è sano e libero

421) *Ivi*, p. 221.

422) *Ivi*, pp. 215 ss.

423) *Ivi*, p. 317.

424) *Ivi*, p. 237.

dalla disperazione, quando, proprio coll'essersi disperato, fattosi trasparente a se stesso, si fonda in Dio». (423) In conclusione –ed è questo il momento cruciale– l'io per Kierkegaard autentica se stesso come soggetto libero in quanto rapporta se stesso e il proprio rapporto al finito al suo rapporto a Dio, in quanto cioè si mette «davanti a Dio», trascendendo perciò l'io la cui misura è l'uomo. Per questo «...una nuova qualità e qualificazione acquista quest'io per il fatto ch'esso è un io di fronte a Dio. Quest'io non è più l'io meramente umano, ma è ciò che, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'*io teologico*». (425) Di qui la stupenda definizione esistenziale della fede: «La fede è: che l'io, essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente in Dio». (426) La grave deformazione del pensiero di Kierkegaard che si è voluta ora qui indicare ha una lunga storia nella cultura tedesca: ciò che sorprende è che non solo positivisti, idealisti e atei ma anche cultori del realismo cristiano continuino a mistificare proprio il pensiero di colui il quale, conoscendo come pochi il fondo dell'aberrazione del pensiero moderno per essere stato educato in esso, l'aveva sconfessato in nome della dignità dell'uomo e dei diritti di Dio di essere l'unica «misura» dell'uomo come fondamento della sua libertà. È sintomatico perciò che Rahner abbia trascurato completamente Kierkegaard per correre dietro al principio di immanenza e barattare il realismo metafisico con le fumosità del soggettivismo di Kant, Hegel e Heidegger: su questo punto cruciale la reazione critica nella tesi di Eicher, se non è completamente assente, si presenta fiacca ed è rimasta troppo marginale.

Più impegnata è la critica che l'A. fa ai fraintendimenti tomistici del Rahner: però anche qui si ha l'impressione che l'esposizione introduttiva della «antropologia di san Tommaso d'Aquino» (p. 37) resti come un pezzo erratico a sé, subendo lo schema rahneriano, così che le autentiche questioni metafisiche di fondo siano trascurate o appena sfiorate (p. es. la struttura trascendentale del concetto di *ens*, la composizione reale di *essentia* ed *esse* e la dipendenza causale della creatura dal creato-

425) *Ivi*, p. 297. Corsivo nostro.

426) *Ivi*, p. 301.

re dall'interno della nozione di partecipazione...). Circa poi il tipo dell'ermeneutica dei testi tomisti del Rahner, alla quale è dedicata la *Kritische Bemerkung* (pp. 72 ss.), l'A. non si è minimamente accorto delle gravi deformazioni dei testi e del contesto perpetrate dal Rahner, come abbiamo dimostrato nel nostro studio. Queste riserve, anche se gravi poiché attingono il metodo della ricerca e l'essenza dei problemi, non vogliono affatto diminuire il merito della fatica dell'A.: intendono soltanto suggerire che nella presentazione di un pensiero e nel confronto di varie concezioni speculative quello che soprattutto conta e può orientare è la *reductio ad principia*. Sui punti cruciali tocca convenire che la ricerca dell'A. è rimasta spesso oscillante. La realtà è –ne conveniamo volentieri– che il pensiero di Rahner non si scopre mai completamente, si maschera in forme tortuose ed ellittiche di difficile interpretazione e sfugge a ogni formula precisa; non solo questo, ma il suo continuo richiamarsi alla «realtà teologica» gli offre facilmente la scappatoia –come anche lo stesso A. ha rilevato– di rifugiarsi nel «mistero».

Un ultimo cenno sul *Geleitbrief* che lo stesso Rahner ha inviato il 1° ottobre 1969 all'A. e che figura in apertura del volume: di essa ho riportato i tratti più salienti nel saggio critico precedente. Qui mi limito all'ultima osservazione che può suggerire il clima e l'atmosfera in cui Rahner svolge la sua opera: «Quand'è così, devo sperare che Lei, indagando la mia antropologia, l'abbia fatto con benevolenza. Un lettore della sua opera e dei miei scritti dovrebbe sempre con indulgenza ricordarsi di questo, egli dovrebbe cercare più di ascoltare ciò che io volevo dire che non ciò che io ho detto. Egli non dovrebbe dimenticare che oggi, nelle cose della teologia e della filosofia, la differenza fra ciò che è detto e ciò che è significato è più grande di quella di un tempo. È una vecchia massima che colui che misconosce il *genus litterarium* di uno scritto, necessariamente lo fraintende» (pp. XIII s.). Non è facile però e neppure lecito –deve ammetterlo anche Rahner– accettare come principio ermeneutico fondamentale l'intenzione nascosta nell'oscillazione e fragilità del soggetto per avallare con essa l'errore e l'improprietà del discorso oggettivo che sta avanti agli occhi nel libro stampato e davanti alla mente mediante la struttura logica del discorso oggettivo stesso.

Altrimenti si dileguano i confini stessi fra l'errore e la verità, fra la realtà e la fantasia, fra il pensare e il fare, fra il fare di Dio e

quello dell'uomo. Non resta allora che l'uomo in balia delle apparenze e delle avventure della storia.

NOTIZIA

Cornelio Fabro, della Congregazione dei Padri Stimmatini, è nato il 24 agosto 1911 a Flumignano (Udine). A laureato in filosofia e teologia, e , ha fatto studi di scienze biologiche e psicologiche presso le università di Padova, Roma e la Stazione zoologica di Napoli: attualmente è ordinario di filosofia teoretica nell'università di Perugia. Ha insegnato nella Facoltà di Magistero di Maria SS. Assunta in Roma, nell'università Cattolica di Milano e nelle università pontificie romane del Laterano e Urbaniana, fondando in quest'ultima nel 1959 il primo Istituto in Europa di storia dell'ateismo. Le sue ricerche e pubblicazioni abbracciano specialmente la fenomenologia del conoscere (*Fenomenologia della percezione*, ed. 1, Vita e pensiero, Milano 1941; ed. 2, Morcelliana, Brescia 1963; *Percezione e pensiero*, ed. 1, Vita e pensiero, Milano 1941; ed. 2, Morcelliana, Brescia 1963), l'originalità speculativa del tomismo (*La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, S.E.I., Torino, ed. 1, 1939; ed. 3, 1963; *Participation et causalité*, Université de Louvain, Chaire Card. Mercier, Lovanio 1954, edizione italiana S.E.I., Torino 1961; *Esegesi tomistica*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969), le correnti nuove del pensiero europeo (*Tra Kierkegaard e Marx*, Vallecchi, Firenze 1952; *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia, ed. 1, 1957; ed. 2, 1965; *Tomismo e pensiero moderno*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969) e la nuova problematica del problema di Dio (*L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967) e dell'ateismo (*Introduzione all'ateismo moderno*, ed. 1, Studium, Roma 1964; ed. 2, Studium, Roma 1969).

Ha pubblicato traduzioni critiche di scritti di Hegel, Feuerbach, Marx, Engels e soprattutto del *Diario* (Morcelliana, Brescia 1948-1951, tre volumi; ed. 2, 1963, due volumi) e delle principali opere di Sören Kierkegaard (Sansoni, Firenze 1953 e 1972).

È stato *Visiting Professor* presso le università di Lovanio e di Notre Dame (Indiana, USA), delegato al Congresso Internazionale dell'Unesco Per la revisione della Carta dei *Rights*

of Man (Oxford, novembre 1965), insignito della Medaglia d'oro di prima classe dei benemeriti della cultura e dell'arte.

* * *