

Etica e filosofia della persona

Dario Sacchi

Le ragioni di Abramo

Kierkegaard e la paradossalità del logos



FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Dario Sacchi

**Le ragioni
di Abramo**

Kierkegaard e la paradossalità del logos

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Avvertenza	pag.	7
Introduzione	»	9
1. Corporeità, singolarità, paradosso	»	13
2. La passione infinita	»	39
3. Scelta, peccato, angoscia	»	63
4. I conti con Hegel	»	101
5. Le ragioni di Abramo	»	119
Indice dei nomi	»	133

Avvertenza

I brani del *Diario* saranno citati secondo la numerazione propria dell'edizione danese dei *Papirer*, con la quale possono essere rintracciati anche nell'edizione italiana a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, III ed. ampliata in 12 voll.

Fra gli scritti pseudonimi quelli che sono riprodotti per intero in *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972 (*Timore e tremore, Il concetto dell'angoscia, Briciole di filosofia, Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia", La malattia mortale, Esercizio del Cristianesimo*) verranno citati secondo tale edizione.

Per i riferimenti ad altri scritti si utilizzeranno le seguenti edizioni:

- *Aut-aut (L'equilibrio fra estetico ed etico nella formazione della personalità)*, trad. it. di Remo Cantoni e K.M. Guldbrandsen, Mondadori, Milano 1976⁷;
- *La ripresa*, trad. it. di Angela Zucconi, Edizioni di Comunità, Milano 1963;
- *Stadi sul cammino della vita*, trad. it. di Lodovica Koch, Rizzoli, Milano 2006²;
- *Gli atti dell'amore*, trad. it. di Cornelio Fabro, Rusconi, Milano 1983.
- *Discorsi edificanti 1843*, trad. it. di Dario Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998.

Introduzione

Credo quia absurdum: in questo famoso aforisma, di regola attribuito a Tertulliano benché non rintracciabile in forma letterale nei suoi scritti, si suole ravvisare il compendio di quel fideismo antiumanistico secondo il quale la virtù cristiana dell'umiltà dovrebbe essere perseguita anche, e magari soprattutto, attraverso la mortificazione dell'intelligenza. Ma la celebre massima può assumere un significato del tutto accettabile – né fideistico né antiumanistico, a meno di non voler considerare antiumanistica la trascendenza metafisica come tale – quando se ne circoscriva l'applicazione alla specifica questione delle credenziali storiche del Cristianesimo, così come in effetti avviene nella riflessione di uno dei più grandi pensatori religiosi della modernità: Sören Kierkegaard. È proprio l'incomprensibilità e la paradoszialità del dogma cristiano, argomenta il filosofo danese, è proprio il suo essere “scandalo per i Giudei e follia per i Greci” (*I Cor*, 1, 23) ciò che depone a favore della sua origine divina, rendendo assai poco credibile la pretesa di chi voglia ridurlo a semplice invenzione o escogitazione umana¹: come dire che il sospetto, perennemente alimentato dall'incredulità moderna e contemporanea, di una dottrina cristiana astutamente “fabbricata” a tavolino per fungere da efficace *instrumentum regni* nelle mani dei potenti sarebbe a ben riflettere molto più giustificato dinanzi a un corpo di enunciati che, a fronte di quelli che formano il contenuto del Cristianesimo, suonas-

1. Si veda ad esempio questo passo: “Com'è noto, il cristianesimo è l'unico fenomeno storico il quale, malgrado la sua realtà storica, anzi precisamente grazie alla sua realtà storica, ha voluto essere per l'individuo il punto di partenza della sua certezza eterna, ha voluto interessarlo ben altrimenti che dal punto di vista storico, ha voluto fondare la sua felicità eterna nel suo rapporto a qualcosa di storico. *Nessuna filosofia (perché questa è soltanto opera di pensiero), nessuna mitologia (che è opera soltanto di fantasia), nessun sapere storico (che è oggetto della memoria) è riuscito a trovare quest'idea, di cui si può con ogni ambiguità dire, in questa connessione, che non sorse nel cuore di nessun uomo (I Cor., 2, 9)*”, *Briciole di filosofia*, p. 257. Corsivo nostro.

sero più ragionevoli, più plausibili, più conformi ai costumi morali dell'epoca storica in cui furono proferiti per la prima volta².

Tuttavia, per quanto grande sia l'importanza di simili considerazioni all'interno di quel punto di vista *lato sensu* apologetico da cui nemmeno un pensatore come Kierkegaard, con tutta la sua notoria avversione per l'apologetica in senso tradizionale, può ragionevolmente prescindere (tanto varrebbe per lui rinunciare completamente a quel compito di "rendere gli uomini attenti a ciò che è il Cristianesimo" nel quale egli ravvisa l'autentico significato della propria "attività di scrittore"³), rimane comunque vero che nel tenore letterale dell'adagio pseudo-terzulliano è presente qualcosa di assolutamente inaccettabile, qualcosa che nemmeno la più profonda e avveduta prospettiva filosofica o teologica potrebbe mai riscattare: si tratta di quel termine, *absurdum*, che in senso stretto non può che essere sinonimo di impossibile, significando nulla meno che la violazione del principio di non contraddizione. Se veramente la dottrina cristiana dovesse esprimere qualcosa di assurdo, ebbene, forse continueremmo ad avere qualche ragione per considerarla di origine non-umana, in compenso dovremmo concludere che il Rivelante si è preso gioco di noi, come peraltro ammetterebbe lo stesso Kierkegaard, nonostante un certo compiacimento da parte sua nell'usare con frequenza la parola "assurdo" come se fosse intercambiabile con altre due: paradosso e mistero. Fra le quali, sebbene il tradizionale linguaggio teologico privilegi la seconda, egli preferisce di gran lunga la prima, evidentemente perché convinto dell'esistenza di una qualche analogia fra ciò che *in divinis* si presenta non come irrazionale ma come soprarazionale – il mistero propriamente detto – e ciò che in altri campi è stato sì riconosciuto come vero in forza di un corretto esercizio dei poteri naturali della nostra ragione, ma al tempo stesso si rivela incompatibile con certe radicate persuasioni della coscienza ordinaria, o anche con certe leggi cui si conforma la comune esperienza spazio-temporale, e quindi non appare scevro di connotazioni per qualche aspetto misteriose: questo, appunto, è il paradosso nella sua accezione più diffusa. Il quale è però così lontano dall'identificarsi con l'assurdo che, al contrario, può avere un qualche interesse per noi solo a patto che, in un modo o nell'altro, giunga a presentarsi come l'unica alternativa a una ben precisa contraddizione nella quale la nostra mente verrebbe altrimenti a cadere. In

2. "È il paradosso stesso che dice: commedie, romanzi e bugie possono essere verisimili, ma a questo modo come potrei io essere verosimile?", *ivi*, p. 227. Nel suo commento a queste parole il traduttore, Cornelio Fabro, osserva: "Qui la fonte diretta è Hamann, che scrive in una lettera a suo fratello il 16 luglio 1759: 'Non è un antico proverbio, che tu hai spesso sentito da me: *Incredibile, sed verum?* Bugie e romanzi devono essere probabili, come ipotesi e favole; ma non le verità e le dottrine fondamentali della nostra fede' (*Werke*, ed. F. Roth, Bd. I, p. 425)", p. 967.

3. *Diario*, X² A 196.

effetti Kierkegaard è uno di quei pensatori giustamente persuasi che ogniqualvolta si spinga abbastanza a fondo l'indagine relativa a un qualunque problema genuinamente filosofico non ci si possa sottrarre, prima o poi, alla necessità di operare una scelta fra l'assurdo e il mistero. Si legga ad esempio il brano che segue, meritatamente famoso sia per la felice concisione ed efficacia dello stile sia per la notevole rilevanza teoretica del contenuto.

[...] non bisogna pensare male del paradosso; perché il paradosso è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma il potenziamento estremo di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare⁴.

Ma vale la pena di ricordare fin d'ora anche questa riflessione, tratta dal *Diario*:

Leva da un pensatore il paradosso e avrai un professore. Un professore ha a disposizione tutta la serie dei pensatori dalla Grecia fino agli ultimi tempi, come se stesse al di sopra di tutti. Grazie tante: naturalmente egli è qualcosa di infinitamente inferiore⁵.

È noto che per Kierkegaard la filosofia autentica non ha molto a che vedere con la "speculazione" prediletta dai filosofi delle università: questi ultimi possono fare a meno del paradosso solo perché – data la loro superficialità, che per lo più si ammantava pomposamente di "oggettività" – non giungono a comprendere come e in che misura esso sia indispensabile, ciò che invece è ben chiaro agli occhi del pensatore "soggettivo" o esistenziale. Propriamente non giungono a rendersi conto delle contraddizioni nelle quali sono avvolti i loro sistemi, ossia le loro "razionali", ordinate e non-paradossali concezioni della vita e della realtà.

L'approccio filosofico più radicale alla paradossalità della fede Kierkegaard ce l'ha offerto con lo pseudonimo di Johannes de Silentio, in quella sublime " lirica dialettica " che egli non per nulla riteneva essere il proprio capolavoro e che è dedicata pressoché per intero alla sconvolgente narrazione vetero-testamentaria della messa alla prova della fede di Abramo tramite la richiesta del sacrificio di Isacco (*Gen. 22, 1-19*).

Dopo la mia morte si vedrà che basterà *Timore e tremore* per rendere immortale un

4. *Briciole di filosofia*, 219. Che "il potenziamento estremo di ogni passione sia sempre di volere la propria fine" è un rilievo di schietto sapore hegeliano, nonostante tutto il programmatico anti-hegelismo del pensatore danese; ma non ci mancheranno certo le occasioni, nel presente lavoro, di soffermarci sulla fondamentale questione del rapporto Kierkegaard-Hegel, tuttora non molto chiara a dispetto dei fiumi d'inchiostro che ha notoriamente fatto versare agli interpreti.

5. *Diario*, X¹ A 609.

nome di scrittore. Sarà letto e anche tradotto all'estero, e si inorridirà quasi per il tremendo "pathos" che contiene⁶.

Nota in primo luogo per avere sollevato e affrontato la questione della sospensione teleologica dell'etica, quest'opera è a nostro avviso ancora più importante per avere sapientemente delineato il profilo del "cavaliere della fede", mettendo in luce con impareggiabile acume tutto ciò che, a dispetto delle più ovvie ma nondimeno superficiali e ingannevoli somiglianze, differenzia tale figura da quella, omologa, del "cavaliere della rassegnazione infinita". Il presente studio si può considerare in fin dei conti come una sorta di commento a questo punto chiave di tutto il pensiero kierkegaardiano. Un commento che svolgeremo tenendo sempre presente, sullo sfondo, questa domanda: nel seguito della sua produzione, e della sua vita, Kierkegaard non ha forse finito con l'assumere, in ultima analisi, la prospettiva e la mentalità del cavaliere della rassegnazione infinita?

Per poter meglio raggiungere l'obiettivo che ci siamo prefissi abbiamo creduto però di dover partire un poco da lontano e confidiamo che il benevolo lettore sia disposto a seguirci lungo il percorso, almeno all'inizio lievemente anomalo, che gli proporremo.

6. Ivi, X² A 15.

1. Corporeità, singolarità, paradosso

1. Che la metafisica di trascendenza abbia compiuto ogni sforzo da Agostino in avanti per riuscire a pensare il male senza attribuirgli alcuna realtà in proprio, intendendolo dunque, se non come una semplice negazione, almeno come una privazione del bene – ed evitando pertanto di concepirlo, alla maniera della coscienza ordinaria, come il contrario del bene medesimo –, è cosa assai nota, intorno alla quale d'altra parte si è molto dibattuto nella storia del pensiero filosofico e teologico occidentale. Si sa infatti che soprattutto a partire da Kant sono venute moltiplicandosi le voci dissenzienti secondo cui un simile modello concettuale, quand'anche risultasse valido nell'interpretazione del cosiddetto male fisico, ossia del dolore o della sofferenza (il che è lungi dall'essere certo), si rivelerebbe comunque del tutto insufficiente ad affrontare la questione, inevitabilmente più delicata, del male morale, cioè di quel *malum culpae* nel quale non può non entrare in gioco la dimensione della libertà, con tutte le specifiche complicazioni che le sono connesse. Tuttavia almeno a prima vista non si può negare che a favore della prospettiva tradizionale, felicemente sintetizzata nella dottrina della trascendentalità del bene (*ens et bonum convertuntur*), parli con chiarezza l'esigenza, perfettamente comprensibile già a livello prefilosofico, di concepire Dio stesso come puramente e semplicemente buono senza che gliene derivi alcun limite o manchevolezza, il che sarebbe invece l'esito obbligato qualora si attribuisse al male un'autonoma consistenza ontologica: con le ulteriori conseguenze o di cadere in quel dualismo manicheo del quale, com'è noto, Agostino non tardò a comprendere l'insostenibilità dopo averlo abbracciato nei suoi anni giovanili o – ed è un'alternativa in ultima istanza non meno problematica, pur se decisamente preferita in epoca moderna – di aprire la via ad ardite ma nebulose speculazioni su un preteso “male in Dio”, all'insegna di un rinnovato gnosticismo che, muovendo da J. Böhme e passando attraverso i generosi tentativi notoriamente compiuti da Schelling, ha avuto le sue estreme propaggi-

ni, sul finire del secolo scorso, nelle tormentate e appassionate riflessioni che hanno caratterizzato l'ultima fase del pensiero di Luigi Pareyson. Certo, qui la posta in gioco non è solo e non è tanto quella di includere tutto in Dio, di non fargli mancare nulla, ma è anche e soprattutto quella di poter dare una risposta alla domanda "dove viene il male?", una volta che al medesimo sia stata attribuita una consistenza o positività sul piano ontologico, a prescindere dalla negatività che ovviamente non può non competergli su quello assiologico.

Storicamente assai meno ricorrente e dibattuto del problema del male è stato invece il problema – che tuttavia, quando lo si voglia riguardare anch'esso da un punto di vista metafisico, si presenta con caratteristiche analoghe – dell'estensione o della spazialità. Il concepire l'Assoluto come spirituale, e quindi come immateriale o inesteso, non implica forse il considerare la materia come una semplice privazione o limitazione della spiritualità? Sembrerebbe proprio di sì, ma qui le cose sono andate in modo assai meno lineare che nell'altro caso. Si può dire infatti che così nel filone platonico-agostiniano come in quello aristotelico-scolastico, senza differenze di grande rilievo dal punto di vista strettamente metafisico anche se di certo non trascurabili sotto il profilo antropologico, il pensiero cristiano abbia recepito entro la propria cornice creazionistica una distinzione qualitativa fra spirito e materia – non a caso destinata ad assumere, nel tempo, un rilievo quasi emblematico all'interno della cultura occidentale – che però era stata primariamente elaborata dalla filosofia greca in un quadro di schietto dualismo ontologico, cioè in una prospettiva entro la quale il secondo termine veniva concepito come assolutamente *irriducibile* al primo e pertanto come originario ed eterno al pari di questo. Solo con Leibniz, in fondo, la speculazione filosofica di ispirazione cristiana compie un passo di importanza decisiva in direzione di quella nozione della materia come "condensazione" o "solidificazione" dell'energia che la fisica contemporanea ci ha resa oggi in qualche modo familiare e che con una dottrina della creazione del mondo da parte di un puro Spirito, ossia con la dottrina nella quale si risolve in buona sostanza il teismo della cosiddetta *philosophia perennis*, sembra paradossalmente molto più compatibile di quanto non lo sia la classica distinzione qualitativa di spirito e materia. Si deve però riconoscere che la possibilità di derivare da questa più recente nozione la fatidica conclusione che "tutto in realtà è spirito perché la materia, lungi dall'essere l'opposto dello spirito, ne rappresenta solo un caso limite, ossia equivale a spirito depotenziato o degradato" è ben lungi dall'essere fuori discussione perché dipende dal valore piuttosto problematico che compete all'equazione fra energia nel senso della fisica odierna e spirito nel senso della filosofia tradizionale. In effetti tutto lascia pensare che la contropartita di una eventuale concezione fi-

losofica della materia come condensazione e solidificazione dello spirito non sia nient'altro che una concezione dello spirito come semplice affinamento e fluidificazione della materia: ma con ciò si scorge come ogni tentativo di dare una soluzione almeno tendenzialmente monistica (il che poi significa "continuistica") alla questione del rapporto fra spirito e materia sia destinata a oscillare perennemente tra forme di sostanziale riduzione del mondo corporeo a mera apparenza ed esempi più o meno sofisticati di riduzionismo materialistico.

Eppure la classica via che si conferma essere l'unica percorribile – conservare alla spiritualità, ma per ciò stesso, non si dimentichi, anche alla corporeità, tutta la specificità e la peculiarità dei loro caratteri, lasciando sussistere anche al di fuori di qualsiasi dualismo metafisico di tipo greco una distinzione qualitativa o di natura (dunque una "discontinuità", una "frattura", o come altrimenti si voglia dire) tra spirito e materia – si mostra incompatibile con la non meno classica dottrina dello spirito come contenente *eminenter*, seppure non *formaliter*, ognuna delle perfezioni insite nella corporeità, senza alcuna esclusione: quindi non solo e non tanto la vita e l'intelligenza, che al riguardo non hanno mai opposto alcuna difficoltà, ma soprattutto la spazialità o estensione, che della corporeità è pur sempre la dimensione caratteristica (anche se non, cartesianamente, la nota definitoria). È noto che a questo proposito la strategia adottata di regola dai manuali moderni e contemporanei di filosofia scolastica e neoscolastica è consistita nel negare che l'estensione significhi di per sé alcunché di positivo, non riducendosi ad altro che a mera divisibilità e quindi a dispersione dell'essere, di contro a quell'integrità e, come dire, a quella concentrazione in se medesimo (in definitiva, a quell'auto-possesto o padronanza di sé) che l'essere stesso manifesta a livello della spiritualità. In ultima analisi, stando a questo orientamento basterebbe tener ferma la dottrina secondo cui *ens et unum convertuntur* per essere in grado di leggere la corporeità come una forma di *unitas* più debole e vulnerabile di quella che si realizza nella sfera della realtà spirituale e per riuscire a dissolvere l'inganno tesoci dal nostro linguaggio, giungendo così a riconoscere non più nell'in-esteso bensì nell'esteso il termine che esprime una carenza o privazione. A questo punto però occorre rilevare che se, in armonia con una simile posizione, si identifica l'essere in senso forte con la spiritualità sarà poi inevitabile, fors'anche al di là delle reali intenzioni di chi assume la posizione stessa, ricondurre a un orizzonte spirituale o psichico anche la materia, che altrimenti verrebbe assimilata a un puro nulla. Non resterà insomma altra via, se si vuole essere davvero coerenti, che tentar di identificare la materia con una sorta di arresto dello slancio dello spirito, con una sorta di psichicità intorpidita, offuscata, in definitiva inconscia, sulla base di suggestioni e di spunti che, come già abbiamo detto, ben più che aristo-

telici o anche platonici sono leibniziani (si pensi alla notevole e per certi versi geniale definizione della materia come *mens momentanea seu carens recordatione*, enunciata da questo pensatore) e che dopo Leibniz hanno dato i loro frutti più caratteristici e più maturi in vari momenti della filosofia degli ultimi due secoli: anzitutto nel Romanticismo, in particolare nell'idealismo oggettivo di Schelling; poi nello spiritualismo francese del secondo Ottocento, che soprattutto con la fondamentale equazione formulata da F. Ravaisson fra materia e *abitudine* prepara un terreno che nel Novecento sarà notoriamente coltivato da Bergson; infine nell'attualismo di Gentile, il quale riducendo tutto ciò che non rientra nell'attualità del pensiero *pensante* alla condizione di pensiero *pensato* conclude degnamente un simile itinerario portandolo al suo sbocco più coerente e più radicale. Eppure a dispetto di tutte queste dottrine, spiritualistiche o addirittura scopertamente idealistiche, e dei loro fittizi ancorché lontani antecedenti aristotelico-scolastici, la verità è che nell'estensione, e quindi nella corporeità, permane un *quid* positivo che è del tutto assente dallo spirito e che quest'ultimo non potrà mai, per dir così, digerire o assorbire – in termini più dotti, trasfigurare o trasvalutare – in maniera tale da farlo esistere *eminenter* dentro di sé, così come si dice che nell'animale esiste *eminenter* la vitalità del vegetale e che nell'uomo si ricapitola tutta la natura subumana. Si tratta per di più di un *quid* che, proprio perché è un autentico positivo, non può implicare quella negatività, tale da renderlo incompatibile con la perfezione dell'Assoluto, di cui si diceva sopra. Per capirci meglio su quest'ultimo punto converrà prendere brevemente in considerazione il termine che una lunga tradizione ha sempre riguardato e tuttora suole riguardare come il correlativo dello spazio, cioè il *tempo*. Ci si potrebbe chiedere anzitutto perché non si debba porre anche nei riguardi di quest'ultimo il problema che ci siamo posti nei riguardi dello spazio, ossia perché non ci si debba analogamente domandare com'è possibile che la Causa prima sia eterna, immutabile e quindi intemporale quando gran parte dei suoi effetti è certamente mutevole, corruttibile e quindi temporale. La risposta è che il tempo sotto questo profilo non si trova affatto nella medesima condizione dello spazio, perché proprio il tipo di rapporto che a torto si pretendeva di ravvisare fra l'ente spirituale e l'ente corporeo sussiste, invece, davvero fra l'ente eterno e l'ente temporale: affermare che il divenire e il tempo non godono di alcuna positività rispetto all'eternità perché ne rappresentano una mera privazione è insomma del tutto corretto. Infatti un ente intemporale è puramente e semplicemente un ente-che-è, senza alcuna restrizione o riserva, laddove un ente in divenire è anch'esso un ente-che-è, ma non *simpliciter* bensì relativamente o *secundum quid*, perché il suo è soltanto un essere-ora, come tale necessariamente preceduto da un non-essere-ancora e seguito da un non-esser-più: ed è appunto questa dimensione negati-

va, ed essa sola, l'elemento che differenzia in linea di principio l'ente temporale dall'ente eterno. Ciò posto, occorre precisare che quando si sostiene che estensione dice divisibilità, e perciò in definitiva corruttibilità e non-essere, si pronuncia un'affermazione che surrettiziamente suppone già instaurata quella dimensione temporale nella quale soltanto può avvenire che un intero qualsiasi subisca una frammentazione: sì che in definitiva non si fa altro che estendere indebitamente allo spazio una dichiarazione di incompatibilità con la natura dell'Assoluto che invece vale solo per il tempo. Non c'è dunque alcun motivo per rifiutarsi di riconoscere la spazialità come un nucleo di positività autentica e, in tal senso, come una dimensione originaria del reale: una dimensione che è essenzialmente diversa dalla spiritualità perché alla spiritualità non si può ridurre e che, d'altronde, proprio per questo non può non essere inclusa al pari di quella nell'Assoluto. Non vanno forse in tale direzione le due nozioni interdipendenti di "corpo glorioso" e di risurrezione della carne, sempre vigorosamente affermate e difese dall'autentica teologia cristiana con buona pace di tutte le filosofie spiritualistiche – alcune delle quali si dichiarano compatibili con il Cristianesimo, altre no – che abbiamo sopra ricordato?

Comunque sia, il dissidio che così si profila, e che è tutto interno alla prospettiva tradizionale, fra la salvaguardia delle essenziali differenze fra corpo e spirito e la dottrina dello spirito come contenente *eminenter* le perfezioni insite nel corpo sembra portare con sé conseguenze rovinose: che un ente spirituale, infatti, posseda *eminenter* le qualità di un ente corporeo – che quest'ultimo, in altre parole, non goda di alcuna perfezione, per quanto apparentemente ignobile o irrilevante, che sia completamente assente dal primo – pare essere una *conditio sine qua non* per la validità di una concezione metafisica che ruota intorno all'affermazione di un Creatore del mondo cui competa, per l'appunto, una natura puramente spirituale¹. Altrimenti, come potremmo pensare che una siffatta Origine del mondo possa dare origine a ciò che spirituale non è?

Ma se le cose stanno davvero in questi termini dovremo allora rinunciare all'idea stessa di una Creazione? Evidentemente no, se giustamente riteniamo che continuino a valere le motivazioni, essenzialmente riconducibili

1. Per meglio dire, pare essere la condizione perché la "pura" spiritualità di una tale natura non abbia a risolversi in una "mera" spiritualità. E, a dire il vero, che la pretesa "purezza" si identifichi in questo campo con un esclusivismo poco desiderabile è cosa di cui talvolta sembriamo convinti un po' tutti, per esempio quando, esprimendoci ora in senso proprio ora in senso traslato, ora in tono ironico ora no, ci capita di riferirci a uno "spirito discarnato" non come a un essere che si sia felicemente liberato di talune scorie che lo appesantivano, raggiungendo così una condizione più che umana, ma come a una forma di esistenza incompleta, e tutto sommato meno che umana (forse paragonabile, per certi versi, a quella di un automa), perché mancante di qualcosa che in ogni realtà, anche più che umana, sentiamo non essere affatto un peso o una scoria ma un ingrediente essenziale.

alla contingenza del mondo, che a suo tempo ci hanno condotto a porre una tale nozione. Dovremo piuttosto modificare la nostra idea del Creatore: il che, a quanto pare, significa che dovremo deciderci una volta per tutte a compiere il grande passo di attribuirgli la spazialità, secondo la notevolissima intuizione di cui la filosofia occidentale è debitrice a Spinoza, un pensatore la cui ontologia si è certamente risolta in una forma di “panteismo” ma, a nostro avviso, per ragioni di altro genere (principalmente per avere concepito la relazione fra *natura naturans* e *natura naturata* in termini di necessità anziché di libertà). Certo, per le nostre povere forze è un compito troppo arduo non solo – com’è del tutto evidente – pensare nei suoi lineamenti determinati e concreti la struttura di un Assoluto che sia insieme spirituale e corporeo senza essere un ente composto alla maniera degli enti mondani², ma anche soltanto provare a rimuovere da una simile concezione dell’Assoluto quella parvenza di intrinseca contraddittorietà a motivo della quale il filone prevalente nella tradizione metafisica dell’Occidente si è sempre sentito autorizzato a non prenderla in seria considerazione. È noto che a tal fine lo stesso Spinoza si sforzò di elaborare le coordinate di ciò che oltre due secoli dopo di lui sarebbe stato denominato in ambiente positivistico “parallelismo psico-fisico”, ma sia la curvatura monistica da lui impressa a una simile figura concettuale sia l’indubbia dipendenza della medesima da un impianto dottrinale di tipo cartesiano non ci consentono di prendere per buona questa sua indicazione.

Tuttavia rimane viva in noi la domanda sulla possibilità, non del “male in Dio” di cui dicevamo all’inizio, ma di una “materia in Dio” che naturalmente è tutt’altra cosa per chi non soggiaccia agli equivoci dello gnosticismo antico e moderno: su questo il Cristianesimo mostra di non avere dubbi quando, dopo avere insegnato che il Verbo divino “si fece *carne* e abitò fra noi” (Gv, 1, 14), si premura di aggiungere che in forza di questa sua decisione il Medesimo prese su di sé tutti gli aspetti della condizione umana *ad eccezione del peccato*. Ma il Cristianesimo non si limita ad essere compatibile con la sensatezza o la plausibilità dell’interrogativo strettamente filosofico che abbiamo ora prospettato: esso per parte sua fa molto di più, perché ci offre la conferma più autorevole dell’assoluta validità della tesi su cui l’interrogativo medesimo si fonda. In qualche modo questa conferma è implicita già nel Mistero centrale della religione cristiana, appena richiamato, che è l’Incarnazione (secondo K. Rahner “un Dio che in quanto trascendenza spirituale viene pensato semplicemente come assolu-

2. E quindi anche alla maniera dell’uomo, che d’altra parte, per essere l’unico di tali enti che sia stato creato “a immagine e somiglianza” dell’Assoluto stesso (una “immagine e somiglianza” destinata, come ognuno vede, ad assumere un significato ben più forte e pregnante in questa prospettiva che non in quella tradizionale!), è il solo esempio a noi noto di una realtà al tempo stesso corporea e spirituale.

tamente elevato sopra il mondo in quanto materiale, qualora si avvicini al mondo per salvarlo dovrebbe venir pensato propriamente come colui che nel mondo si avvicina da spirito allo *spirito*³), ma poi è data in maniera ancor più diretta dal dogma della risurrezione della carne, al quale si connette, come abbiamo ricordato poc'anzi, l'affermazione dell'esistenza di una corporeità "gloriosa". Questo dogma infatti può avere un senso solo se si ammette che un'anima concepita come spirituale e sussistente, dunque come immortale alla maniera platonica – e si sa che la dottrina greca dell'immortalità dell'anima umana è stata per lo più fatta propria dalla teologia cattolica –, non sia tale da risolvere anticipatamente in sé la positività o perfezione ontologica racchiusa nella corporeità che è anch'essa inerente all'uomo; esso può avere un senso, insomma, solo se si ammette che la corporeità esprima qualcosa che nella spiritualità non è già incluso e che alla spiritualità non è riducibile. Se così non fosse, non solo la resurrezione della carne non potrebbe dare all'uomo nulla di più di quanto è previamente contenuto una volta per tutte nell'immortalità della sua anima individuale, con la conseguenza della vanificazione di una fondamentale promessa escatologica, ma quest'ultima si vanificherebbe da sé pretendendo di introdurre nella dimensione metafisica dell'essere qualcosa che *formalmente* è incompatibile con tale dimensione, potendo farne parte solo se assunto in quella modalità *eminente* che gli compete una volta assorbito e trasvalutato entro la spiritualità. Ma se tutto questo è vero allora ne segue rigorosamente l'impossibilità che i corpi risorti siano le uniche forme di corporeità presenti in quella dimensione metafisica dell'essere che non può mancare di alcuna perfezione perché è all'origine di qualsiasi perfezione; o, se si preferisce tornare a un'ottica il più possibile filosofica e quindi rimettere fra parentesi la dottrina della resurrezione della carne pur dopo averla assunta per un istante come "pietra di paragone" per la validità della propria argomentazione, ne segue più semplicemente, ma altrettanto rigorosamente, l'impossibilità che i corpi di cui si compone il cosmo sensibile siano i soli ad avere cittadinanza nella realtà come tale. Questo stato di cose, in base al quale l'essere appare diviso in due determinazioni fondamentali – spirito e materia – irriducibili l'una all'altra e perciò cooriginarie, delinea un primo e più elementare paradosso che, come abbiamo visto, è riconoscibile già in sede filosofica e in qualche modo fa da sfondo a ciò che, naturalmente, rimane il paradosso cristiano per eccellenza: l'irruzione dell'Eterno nel tempo, ossia, ancora e sempre, l'Incarnazione. Quest'ultima, essendo il frutto di una *libera* decisione di Dio, è un tema sul quale la filosofia può per sua natura dire assai poco: il che a rigore non vale per

3. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo* (1976), trad. it. di C. Danna, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005², p. 259. Corsivo nel testo.