

ANTONIO LOMBARDI

PSICOLOGIA
DELL'ESISTENZIALISMO

A cura di
Padre Pasquale Pitari



Servo di Dio
Antonio Lombardi
13.12.1898 Catanzaro 6.08.1950

INTRODUZIONE

Mentre la Chiesa italiana celebra a Firenze, dal 9 al 13 novembre 2015, il 5° convegno ecclesiale nazionale, proclamando e riflettendo *“In Gesù Cristo il nuovo umanesimo”*, un vero atto di fede per i credenti e una proposta culturale per il mondo, sulla scia del Convegno, ristampiamo lo studio filosofico *“Psicologia dell’esistenzialismo”*, di Antonio Lombardi, Servo di Dio, edito la prima volta nel 1943 nel volume *“L’esistenzialismo”*, a cura di L. Pelloux (pag. 51-102), Edizioni *“Studium”*, Roma 1943.

In questo studio Lombardi, dopo aver analizzato il pensiero degli autori più eminenti della corrente filosofica esistenzialista (Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Jaspers, Berdiaeff), in cui emerge tanto pessimismo, angoscia, debolezza, noia e mancanza di speranza, conclude con due espressioni di vero credente: *“Gesù, in quella sua mirabile sintesi di divino e di umano, apparve come il desiderio di tutte le genti, il simbolo vivente dell’umana vittoria”*. *“La via d’uscita (dall’angoscia esistenziale), chi la vuole, è Dio”*.

Queste parole indicano la centralità di Gesù Cristo e di Dio nella spiritualità e nel pensiero di Lombardi.

Il 1943, anno in cui è stato edito lo studio, è stato un anno tremendo per Catanzaro. Il 9 luglio gli alleati sono sbarcati in Sicilia per poi risalire la Penisola, portando liberazione, ma anche tanta morte. Su Catanzaro piovvero per più giorni (dal 3 giugno al 10 settembre) tante bombe che provocarono distruzione e centinaia di vittime. Il 27 agosto, alle ore 10,55 le bombe danneggiarono perfino la Cattedrale, l’Episcopio, il Cimitero e molti altri edifici storici. Le vittime ufficiali del bombardamento del solo 27 agosto furono 132. Nel resoconto inviato alla Santa Sede l’arcivescovo Fiorentini stimò 500 vittime civili e altrettanti militari caduti nei vari bombardamenti.

Nello stesso periodo Lombardi era Presidente del Consiglio Diocesano Uomini di Azione Cattolica e Presidente dell'Orfanatrofio cittadino "Rossi". Conscio della grande responsabilità che come cittadino e come fedele doveva svolgere, tentò di dare una risposta all'emergenza, con il piglio del combattente e con i mezzi che lui si ritrovava: la cultura e la parola. Accompagnava questo impegno ecclesiale e civico con una intensa vita di preghiera, di ascesi e di riflessione.

A dicembre 1943 nasceva a Catanzaro *L'idea Cristiana* e su questa testata cattolica egli scrisse vari articoli, rincuorando gli animi con la speranza di tempi migliori. Il 6 gennaio 1944 scrisse:

“Ci affacciamo alla finestra dell'anno nuovo e per quanto allunghiamo lo sguardo, non c'è dato di vedere che buio. Solo lontano, molto lontano, qualche incerto barlume. È il barlume della speranza, sempre immortale. È forse l'aurora di una nuova età? O giovinezza, tu che giammai cedesti dinanzi all'avverso destino, ma che sempre da te risorgi e ritessi le fila della vita, guarda all'anno nuovo che procede, con la tua eterna baldanza.

E tu, età matura, non piegare la fronte sotto il cumulo delle colpe e dei dolori, ma pensa che la vita è immortale, e, coi danni inevitabili, nuove gioie e nuove speranze attendono ancora l'umanità per la sua via. Il tempo è una rete tesa sull'abisso tra il nulla e l'infinito. Saper danzare sulla rete del tempo è tutta la sapienza della vita. Amarsi, aiutarsi: che altro resta del tempo? L'odio, il denaro, il potere, tutto è vano. Anche i dolori son passeggeri. Quel che s'afferma e che resta è solo l'amore che è luce. La vita scaturì in origine dalla luce, e nella luce trionferà.

O vita, tu che sai sorridere e amare, purifica il tuo sorriso e il tuo amore da ogni volgarità.

Uomini tutti, elevate lo sguardo davanti all'avvenire che avanza, al tempo che si rinnova per nuove glorie e per nuovi splendori”.

E agli assistenti dell’Azione Cattolica rivolse l’appello:

“Il compito dell’Azione Cattolica è così grave e urgente nell’ora che volge, che ognuno di noi, che sia cosciente della propria responsabilità, ha l’obbligo di continuare e riprendere con tutto il vigore che gli è possibile, la sua opera di apostolato. Vi è nel caos di dolori senza nome, di interessi, di passioni, di partiti il bisogno di una mano e di una guida sicura, di una luce cui si possa guardare per non smarrirsi nella via. Questa luce infallibile è nella sapienza cattolica ed è alla Chiesa di Roma cui bisogna ancora mirare. L’Azione Cattolica ha il compito precipuo e nobilissimo di cooperare con la Chiesa, maestra e moderatrice dell’età nuova. Senza scoraggiarci di fronte alle difficoltà che sono immense, noi dobbiamo restare con rinnovato ardore al nostro posto di combattimento. Lavoriamo per la nostra causa, mostrando a tutti che il nostro operare è dettato solo dall’amore di tutti gli uomini. La nostra opera sia veramente coraggiosa e attiva. Di fronte all’immoralità dilagante sappiamo difendere la morale cristiana; di fronte ai bisogni della vita sociale e politica, sappiamo assumere la nostra piena responsabilità; di fronte ai dolori del mondo sappiamo venire incontro con la carità effettiva”.

Questo il contesto storico in cui è nato lo studio sull’esistenzialismo: un contesto drammatico, in cui Lombardi avrebbe potuto soffiare sul tema dell’angoscia e del pessimismo, temi presenti nei pensatori esistenzialisti. Ma non lo fa. Egli da credente sa che la fede in un Dio, creatore e provvidente, essere assoluto e infinito, altro rispetto alla creatura essere finito, libera dai pessimismi ideologici e offre risposte nuove di speranza. Lombardi è un filosofo e con gli strumenti del linguaggio filosofico critica con lucidità e serenità d’animo le tesi degli esistenzialisti nordici. Nello studio solo di passaggio egli cita San Tommaso, Sant’Agostino e la Bibbia. Vano è quindi cercare nello studio

ragionamenti spiritualistici e devozionali. Ma Lombardi, quasi come semi sparsi, annuncia, senza plateali apologetiche, il messaggio liberante del cristianesimo, seguendo il filone della neoscolastica. Nel trascrivere lo studio si è pensato di fare emergere “questi semi di annuncio e di evangelizzazione” trascrivendo alcune frasi più significative in corsivo.

Mons. Vincenzo Rimedio ha concluso un suo studio sulla *Psicologia dell'Esistenzialismo* di Antonio Lombardi, dicendo di lui: “Rivela acume filosofico, pathos religioso e impegno apologetico; è una figura interessante per il suo magistero chiaro e propositivo, opportuno nel nostro momento storico segnato dall'incertezza e dal «pensiero debole»¹. Lombardi ha sempre tentato di *comunicare agli altri*, soprattutto ai giovani, la bellezza di una fede pensata e aperta al dialogo col mondo della cultura, della politica, del sociale e della Chiesa. Potrebbe comunicare anche oggi a noi la sua stessa passione di fede.

Oggi il contesto culturale in cui la Chiesa è chiamata da Dio ad annunciare il suo messaggio evangelico non è altrettanto semplice. Altri movimenti culturali vorrebbero minare alla base la Chiesa e il Vangelo: il relativismo morale, l'edonismo, il materialismo, la libertà sfrenata di opinioni sulla natura della famiglia, sui diritti delle persone, sulla tecnologia, sulla economia.

Lombardi è certamente un testimone del passato, ma la sua attualità è sorprendente. Da lui possiamo trarre stimolo e giovamento, considerando la chiarezza e la forza della sua cultura e lo stile pacato e logico con cui egli ha affrontato con coraggio le sfide del suo tempo. Ci aiuti, anche con la sua intercessione dal cielo, ad affermare con gioia e coerenza di vita la verità di *Gesù Cristo, fonte di un nuovo umanesimo*.

Catanzaro 9 novembre 2015 Padre Pasquale Pitari

¹ Vincenzo Rimedio, vescovo emerito di Lametia Terme, *La psicologia dell'esistenzialismo di Antonio Lombardi*, in *Rogierus*, anno IV, n. 1, Soriano (VV), gennaio-giugno 2001, pp. 37-42.

BREVE PROFILO DI ANTONIO LOMBARDI, SERVO DI DIO

Antonio Lombardi nacque a Catanzaro il 13 dicembre 1898 da Nicola e Domenica Lombardi. Il padre fu avvocato illustre, uomo politico, più volte parlamentare, massone. Nondimeno, il suo animo era sensibilissimo sia nei confronti della famiglia e sia nei confronti dei poveri e degli ultimi, che accoglieva in casa e li serviva di persona, dando loro anche un pasto caldo. La madre, Domenica Lombardi, profondamente religiosa, fu guida sicura e attenta per i suoi figli, Vincenzo, Adelaide, Antonio e Anna.

Completati gli studi ginnasiali e liceali nella città di Catanzaro presso il liceo classico *Pasquale Galluppi*, nel 1917 Antonio si trasferì a Roma per studiare giurisprudenza, disciplina in cui si laureò. Appassionato lettore, si dedicò più all'approfondimento del pensiero filosofico che all'esercizio della professione forense, soprattutto in seguito all'esperienza della malattia che segnò profondamente la sua vita. Erano gli anni 1926-'27. Anche la morte della ragazza che egli amava, Teresa Mussari, che era molto religiosa, avvenuta il 14 dicembre 1929, contribuì a maturare la sua conversione a una vita di fede più autentica, dopo un lungo percorso culturale nel pensiero orientale indiano e cinese.

Dal 1930 al 1934, il Servo di Dio scrisse un insieme di riflessioni speculative sul *materialismo, l'evoluzionismo e le religioni*. La sua intelligenza speculativa e uno studio instancabile lo portarono a pubblicare *La critica delle metafisiche* nel 1940, *Psicologia dell'esistenzialismo* nel 1943 e *La filosofia di Benedetto Croce* nel 1946. Scrisse pure due opere inedite: *Da Platone a Stalin* (1947) e *L'Ignoto Iddio*² (1948).

Nella sua Catanzaro cercò di comunicare, soprattutto ai giovani, la bellezza di una fede pensata, aperta al dialogo col mondo della cultura, della politica, del sociale e della Chiesa, attraverso conferenze culturali formative delle coscienze e la collaborazione alla rivista *L'Idea cristiana*, di cui era Direttore Raffaele Gentile, suo discepolo, oggi Servo di Dio.

La vita di fede, vissuta e pensata, Antonio la esprime anche con un forte impegno sociale e politico. Grande fu l'amore alla Chiesa e l'obbedienza al Vescovo, che lo chiamò a vari servizi ecclesiali e pastorali, compreso quello di essere Presidente diocesano degli uomini dell'Azione Cattolica nel dicembre 1941. Fu anche Commissario prefettizio dell'Orfanatrofio cittadino *Rossi* nel 1943-44 e, collaborando con le *Conferenze della San Vincenzo*, ogni giorno si prendeva cura dei poveri. Si

² L'operetta è stata pubblicata a cura di padre Pasquale Pitari e di Luigi Mariano Guzzo nel 2013.

impegnò anche nell'avvio dell'Opera Pia *In Charitate Christi* nel 1945, che è oggi una delle opere sociali più significative di tutto il Mezzogiorno.

Quasi a coronamento della sua attività, nell'aprile del 1949 si fece promotore di un circolo di cultura denominato *Studium*, che si proponeva di “*riportare nei giovani l'amore della cultura, perché apprendano il sentimento nobile della vita*”, per la formazione socio-politica dei giovani cattolici. Il circolo non ebbe il tempo di portare avanti le sue attività per il sopraggiungere di uno scompenso cardiaco che lo portò alla morte il 6 agosto 1950.

Curò la sua vita spirituale, sotto la guida del Servo di Dio Padre Francesco Caruso, facendo quotidianamente propositi di santità per piacere a Dio, evitando ogni minimo peccato veniale. Voleva avere “l'onore di essere in qualche modo somigliante a nostro Signore” (suo proposito del 31 marzo 1937) e cercava di “sbandire ogni riflessione di amor proprio” (proposito del 14 marzo 1937) -, esaminandosi tre volte al giorno. L'unione con Cristo avveniva attraverso un'intensa vita eucaristica, un continuo contatto con la Parola di Dio e una filiale devozione a Maria, in onore della quale recitava quotidianamente il rosario e compiva vari "fioretti". L'amore per i fratelli lo portava a “essere dolce con tutti” (proposito del 14 febbraio 1937). L'amore verso Dio lo voleva vivere come abbandono filiale: “Riparare nel seno di Dio come un bambino senza pensiero” (proposito del 16 marzo 1937).

Nel 1996, l'Arcidiocesi di Catanzaro-Squillace, Mons. Antonio Cantisani, volendo valorizzare a pieno la forza trainante di Antonio Lombardi, ha organizzato un Convegno dal titolo *Antonio Lombardi, tra santità e cultura*. La Causa di beatificazione e canonizzazione è stata avviata il 6 ottobre 1999³ (prima sessione) ed è stata conclusa il 6 ottobre 2013. Dal traslazione dei resti mortali in Cattedrale il 2001. Oggi sta per essere composta la *Positio Super vita, virtutibus et fama sanctitatis*.

³ Lo stesso giorno l'Arcivescovo ha intestato al Servo di Dio la biblioteca diocesana.

FILOSOFIA DELL'ESISTENZA

Vi sono età, nella storia del pensiero, che sorgono in opposizione ad altre, e sempre vi furono dottrine di reazione. Talvolta è tutta una concezione di vita che cede il luogo a opposte valutazioni, tal altra sono singoli pensatori che si scontrano tra di loro. La natura dello spirito umano, e la complessità dei problemi che è chiamato a risolvere, è tale che esso non può mai riposare in nessuna concezione parziale di vita, in nessun sistema che non sia universale. Tutti gli aspetti particolari di determinate posizioni, quando non siano armonizzati tra loro, eliminandone gli eccessi e gli errori, si erigono necessariamente gli uni contro gli altri. I temperamenti, poi, dei singoli pensatori, qualora si lascino guidare dalle cieche passioni, quando erigono la volontà della carne contro la volontà dello spirito, restano in balia di se stessi e del caso, onde avviene necessariamente il cozzare delle dottrine, scelte o seguite secondo la diversità dei gusti, poiché non si tratta di quel gusto unico e universale della natura umana, che vuole il tutto e l'armonia del tutto, ma di gusti parziali, incontrollati, non elevati fino all'universalità. Tali pensatori, se scavassero a fondo nelle loro anime, troverebbero qualcosa di più essenziale, che non i valori da essi affermati, e però li rigetterebbero siccome vani e inappaganti. È vero che talvolta l'uomo sente quasi una sazietà degli stessi valori universali, è vero che molti han concepito noia di tutti i sistemi perfetti; ma allora non è che il risorgere dei nostri istinti, delle nostre inclinazioni e desideri particolari che vorrebbero una soddisfazione o uno sbocco, contro il freno dell'universale ragione. Ovvero quei sistemi non sono veramente universali. Ma, fossero anche universali, noi dobbiamo infine convenirne, essi non potrebbero mai soddisfare l'uomo a pieno, poiché l'uomo anela alla vita universale, più che al sistema universale. Né d'altronde può esser mai dato all'uomo alcun

sistema veramente universale, urgendo sempre nuovi problemi e bisogni.

Così l'uomo non resta soddisfatto di nessuna dottrina, come di nessuna vita: e il difetto ancor più che della vita, o della dottrina, è dell'uomo stesso, che da quelle vorrebbe trarre maggior pienezza, ch'esse non siano nate a dare.

Le varie dottrine si avvicinano e s'intrecciano, talvolta paiono seguire un percorso di cicli. Senza andare lontano, basta considerare il rincorrersi, nell'ultimo secolo e mezzo, delle dottrine più opposte, benché sempre somiglianti per più d'un verso, a cagione della necessaria influenza vicendevole, e anche d'un fondo comune. Ognuna di queste dottrine sorgeva di contro alle altre con la pretesa di affermare una maggiore realtà, una maggior pienezza della vita e dello spirito, nell'esperienza, nella ragione o nel mistero. E ognuna aveva un qualche lato di verità, o in ciò che scopriva i difetti delle altre, o in ciò che mostrava l'inappagabilità di tutte le umane dottrine.

La filosofia dell'esistenza pretende anch'essa di essere una filosofia della realtà, della vera e reale esistenza. Come tale intende di opporsi alle altre, siccome inadeguate alla realtà. Essa sta contro la filosofia hegeliana, (anche questa filosofia pretendeva di andare al fondo della realtà), contro ogni idealismo che ripone nell'uomo la ragione assoluta, o che, nella considerazione dell'idea assoluta e trascendentale ignora (volontariamente forse?) il dramma della concreta persona umana. E in ciò la filosofia dell'esistenza è nel vero, perché, in fondo, tutto il problema religioso, del mistero, resta fuori della filosofia idealistica (occidentale). La nostra esistenza, l'esistenza di questo mondo che ci sta dinanzi senza che noi ne sappiamo il come e il perché, sono misteri incomprensibili alla nostra ragione, finché vogliamo fare di questa il principio delle cose. L'idealismo hegeliano non ha spiegato il mistero del mondo, ha semplicemente chiuso gli occhi sopra di esso. Ma

l'ansia dell'uomo non si appaga di non fondate affermazioni, non può nascondere sé a se stessa, non può, non vuole coprire il mistero. Perciò l'esistenzialismo insorge contro l'idealismo hegeliano, ad affermare il mistero, la mirabile esistenza dell'uomo e delle cose.

E contro l'idealismo, esso credette di dover porre in valore la scienza e i metodi scientifici, l'esperienza. La scienza parve infatti all'esistenzialismo un raccostamento alla realtà, quasi un diretto contatto col reale, anche nel suo mistero, più che non lo fossero, sotto un qualche aspetto, le costruzioni astratte d'una filosofia fondata sul presupposto d'una assoluta razionalità umana, o, che in fondo è lo stesso, immanente all'uomo. E tanto più esso ritenne di doversi accostare al metodo, principalmente analitico e sperimentale della scienza, in quanto la scienza sperimentava nella natura quel mistero che l'esistenzialismo o scopriva e affermava. I principi della relatività e del contingenzialismo, assunti dalla nuova scienza, mostravano una realtà irrazionale e quasi tragica, ben rispondente allo spirito dell'uomo cinto d'ogni intorno da inesorabili arcani.

Tuttavia la scienza non fa che porre l'uomo dinanzi all'esperienza, ai dati. Ma la sintesi, la valutazione di questi, non può darla che il pensiero filosofico. La scienza, è evidente, non basta all'uomo: all'uomo è necessaria una filosofia. Perciò l'esistenzialismo vuole essere filosofia, non scienza.

Di fronte alla fede religiosa e alle dottrine fondate sopra di essa o in armonia con essa, l'esistenzialismo si venne a trovare in ben altra posizione. La fede riconosce il mistero e lo risolve. Ma mentre la fede, almeno quella della vera religione, non è posta siccome irrazionale, siccome cioè contraria alla ragione, i filosofi dell'esistenzialismo invece, quando hanno parlato di fede, ne han parlato come di un atto del tutto irrazionale. Considerando l'incolmabile abisso che separa l'uomo da Dio, e l'eccesso dei misteri di fronte all'umana ragione, essi hanno

concluso che alla verità della fede non si poteva altrimenti giungere che con un'affermazione o una conoscenza del tutto soggettiva, e per qualcuno non solo non giustificata dalla ragione, ma in contrasto con essa (Kierkegaard).

D'altra parte, quando la fede non ci viene dall'alto, ma da noi, è necessario che l'uomo continui a trovare tutto misterioso. Perciò le tenebre continuano ad avvolgere il mondo; si tentano nuove vie, altre da quelle genuine della fede; si contempla il mondo e si esplora la propria angoscia, come se Dio e la fede non fossero.

NIETZSCHE E L'ESISTENZIALISMO

Ogni filosofia, o quasi, si richiama a dei precursori. Non sempre, è vero, si tratta propriamente di precursori, ma è facile intendere come i propugnatori di una dottrina abbiano i loro autori preferiti, come li hanno le epoche, i loro ispiratori, simili a essi in molte cose. Il richiamarsi della filosofia dell'esistenza a quella di Nietzsche non proviene forse da alcun nesso intrinseco e specifico, tuttavia non si può negare che Nietzsche ebbe in comune coi filosofi dell'esistenzialismo di proporre una concezione di vita più misteriosa e tragica, e in tal senso più reale, che non paresse a molti filosofi del suo tempo. Quel sovvertimento dei valori, ch'egli credette di propugnare, era in nome di una volontà di potenza, di là da ogni bene e da ogni male, suprema espressione per lui dell'umana natura. In questa concezione dell'uomo venivano considerati soltanto le sue passioni e i suoi istinti, non già la loro vanità, quando vengano eretti a valori supremi, non già il disprezzo che l'uomo ha dei suoi istinti e delle sue passioni, della sua volontà terrena, non quella inestinguibile sete che l'assilla, onde non possono i cieli e la terra contentare il suo cuore, non lo può la volontà o la sua potenza, giacché la potenza è cosa mirabile, ma la sua vanità la distrugge. Con la sua volontà di potenza, tuttavia, Nietzsche credette di spiegare psicologicamente il sorgere delle filosofie e delle religioni, approvate o condannate secondo che quella volontà era espressa o manchevole. E tante volte toccò nel segno, scoprendo sotto la vistosa armatura dei sistemi, o attraverso le dottrine gonfie d'umanitarismo, la fiacchezza della volontà, la disperata tristezza o l'ipocrisia. Ma quando questa psicologia volle applicata all'umana natura, si dimostrò del tutto falsa; perché, fondata soltanto sopra una parte dell'uomo, sopra la sua volontà di potenza, la sua passionalità, non poteva valere per quelle filosofie e religioni che guardavano all'uomo nella

sua intrezza, né poteva penetrare l'enigma della vita, o, quando ciò disdegnasse, essere comunque un'affermazione; troppo si dimostrava unilaterale e inadeguata.

Comunque, è a quella rinnegazione nicciana di tutti i sistemi chiusi, o troppo facili, all'affermazione d'una vita che avverte ancora il mistero e la tragicità dell'esistenza, il valore e la singolarità della persona, che si richiama la filosofia dell'esistenzialismo. Ma, d'altra parte, non vi è forse dubbio che Nietzsche avrebbe disconosciuto questi che in qualche modo si dicono suoi seguaci. Federico Nietzsche fu o volle essere sopra tutto l'uomo dell'ardimento, l'uomo del tragico ottimismo, l'eroe che domina la vita, scagliando la sua parola di forza contro ogni umana debolezza. Credette nel superuomo invece che in Dio, nel quale vide soltanto la negazione dell'umana natura, non il necessario compimento, non la sua supervalutazione, non il trascendimento di ciò che è umano. I filosofi dell'esistenzialismo, invece, furono, o si credettero, i poveri naufraghi della vita, gli angosciati della colpa e del mistero, i timidi ricercatori di Dio, precisamente quelli che Nietzsche avrebbe maggiormente sconsciati quali suoi discepoli. Per questo le simpatie degli esistenzialisti vanno forse più generalmente a Kierkegaard che a Nietzsche.

KIERKEGAARD

La filosofia di Kierkegaard si spiega con una sola parola: egli era triste. La tristezza ha una causa: la mancanza di fede. Per l'uomo privo di fede, la vanità del mondo, l'angoscia di tutta la creatura, costituiscono la visione quasi naturale della vita. Dipenderà poi dal temperamento dei singoli, dalla volontà debole o ardimentosa, dalle inclinazioni particolari o anche dalle circostanze, se l'uomo privo di fede rinnegherà la vita nel dolore, ovvero affermerà se stesso malgrado il dolore, o s'immergerà nel mistero ineffabile o nell'oblio dell'azione.

La grande tristezza, *questo abisso che solo Dio può colmare*, ha un vantaggio: di richiamare l'uomo alla realtà, ai problemi fondamentali, a una visione e un interesse della vita che sorpassi la stretta cerchia umana e terrena. Con ciò la tristezza toglie l'uomo alle vuote ciance in cui si trastulla, alle aride astrattezze filosofiche, ove si adagia. Ma questo modo di sentire la realtà, questo immergersi nei vitali problemi, sovente fa torto alla ragione, quando condanna la logica del pensiero siccome necessariamente lontana dalla realtà della vita, quasi che la logica ed il pensiero non siano anch'essi vita, e suprema vita ricercante se stessa, quasi che sotto alle aride formule del raziocinio, anzi per entro quelle, non sia lo sforzo e l'angoscia dell'uomo dinanzi all'enigma del mondo. È certo però che, contro le deviazioni della ragione e della logica, quando presumono di risolvere ogni mistero, negando quell'infinito che lo trascende e le tenebre che sono d'ogni intorno, è certo allora che la tristezza può ben rappresentare il richiamo alla realtà e ai limiti della ragione. Ma qui la tristezza deve stare attenta, poiché essa cammina sopra una via perigliosa.

Kierkegaard partì dalle due considerazioni, le più reali, possiamo dire, per l'uomo, da quelle che hanno per lui il maggiore interesse, un interesse non perituro, fondamentali come la sua stessa natura, quelle che anche gli sono di guida

nella via: l'angoscia in cui vive la creatura universale, l'ansia e l'anelito di tutta la natura verso l'infinito, e, d'altra parte, il senso della responsabilità di fronte alla vita, di fronte alla scelta della via, alla condotta e alla fede. Il dolore del mondo e il senso della responsabilità umana, il senso, dunque, del peccato, o della possibilità del peccato, queste due cose che riguardano così intimamente l'uomo ed il suo destino: ecco i poli intorno a cui verte la speculazione di Kierkegaard. In tal senso realistica, in tal senso esistenzialistica.

Il dolore del mondo, l'angoscia della creatura, è un fatto. Kierkegaard ricorda le parole dell'Apostolo sopra l'ardente desiderio della creatura che aspetta la rivelazione dei figliuoli di Dio. Perché l'angoscia? Chi possiede la fede soprannaturale, ha il modo, lui solo, di rispondere a questa domanda. L'uomo è irrequieto, dice Agostino, finché non riposa in Dio; e in certo modo tutta la creatura corporea adombra, nelle sue imperfezioni, il pianto e la miseria dell'uomo, finché tutta la creatura con l'uomo stesso non sarà rinnovata. Ma altra cosa è per colui, per il quale il problema dell'angoscia non trova né una fede né una ragione che lo risolva; o se trova una fede ed un Dio, questa fede e questo Dio contempla, come Kierkegaard, in una irraggiungibile lontananza, in una necessità irrazionale. Allora rimane la creatura senza Dio, e rimane il problema dell'angoscia di questa creatura. L'uomo si trova dinanzi a un fatto che lo trascende, formidabile e tremendo, che egli non può che subire. Allora l'angoscia può parere a qualcuno, come parve a Kierkegaard, non più l'effetto dell'aspirazione a Dio, e neppure l'effetto di una colpa (di che l'uomo, questa creatura gettata nel mondo, avrebbe potuto originariamente o potrebbe avere essenzialmente colpa?), ma piuttosto un fenomeno psicologico, d'una psicologia tutta umana, senza nessun riferimento a Dio. Dapprima c'è l'innocenza, e con l'innocenza l'ignoranza; e l'innocenza non conosce l'angoscia, siccome non conosce la colpa. Così il

paganesimo è per Kierkegaard l'assenza dello spirito, ed appartiene all'uomo posto nei soli termini di anima e di corpo, non pervenuto ancora alla sintesi dello spirito. Questo vuol dire per Kierkegaard che l'uomo nel primo stadio d'innocenza, quando la sua spiritualità non si è ancora pienamente affermata, quando è ancora fanciullo, ignora l'angoscia. E allora donde l'angoscia? Per l'uomo naturale, per la ragione che guarda alla creatura prima di guardare a Dio, l'angoscia è un mistero incomprensibile, una cosa che non dovrebbe essere. Che resta dunque alla ragione da escogitare? Poiché nulla rimane, poiché l'angoscia non può in nulla sorgere dall'innocenza, ecco che il nulla stesso diviene il principio dell'angoscia. Dall'innocenza posta di fronte al nulla, dice Kierkegaard, si genera l'angoscia. Or come ciò? Secondo il cristianesimo ciò ben si comprende, poiché l'uomo lotta contro il niente che lo circonda, e vuole superarlo nell'assoluto, in Dio. Ma, secondo il cristianesimo, l'uomo è già spirituale. Partendo invece dall'uomo puramente animale, non ancora spirito, è impossibile che il nulla generi in lui l'angoscia. E però, tentando Kierkegaard di superare questa difficoltà, ammette una prima angoscia caratterizzata non ancora come sofferenza, ma come ricerca del fantastico, del mostruoso, dell'enigmatico.

Solo col dispiegarsi della spiritualità, l'uomo, fatto capace di avvertire il senso della sua libertà, sente come angoscia ogni finitezza.

Anzi questo senso della libertà può essere suscitato in lui da una parola qualunque, che lo faccia accorto dei suoi limiti, e l'angoscia può sorgere dapprima come un'idea terrorizzante, per effetto d'una qualche proibizione, come il comando biblico di non mangiare del frutto dell'albero della scienza del bene e del male, giacché certamente ne morirebbe. Ora in tutto ciò l'uomo non è colpevole, ma può provare l'angoscia della

colpa. La psicologia, dice Kierkegaard, non può andare più in là.

Questa spiegazione dell'angoscia, sorgente dal limite della propria libertà, da una qualche idea terrorizzante, Kierkegaard vuole sostituire a quella propria della fede cristiana. Ora è possibile ciò? Noi possiamo certo ammettere angosce che sorgono da idee terrorizzanti, dalle superstizioni dei popoli, dal senso della libertà limitata di fronte a un comando, al caso o al destino; ma possiamo noi dimenticare un diverso motivo insopprimibile d'angoscia, più fondamentale, più universale?

Possiamo noi dimenticare la tendenza del nostro spirito a un bene sommo e infinito, e però la sua insoddisfazione d'ogni bene terreno, che è anche la sua vera angoscia? E possiamo noi dimenticare l'ansia dell'uomo di fronte al mistero che lo circonda, la trepida ambascia nella libera scelta della sua via, verso un eterno destino?

Messosi su tal cammino, Kierkegaard si trovò a non poter spiegare il peccato nel mondo. Esiste l'angoscia, ma non il peccato; la spiegazione psicologica dell'angoscia non ci porta ancora fino al peccato. In fondo, per l'uomo privo di fede il peccato non esiste. Che dunque è il peccato per Kierkegaard? Nient'altro che un'affermazione soggettiva: «l'individuo pone egli stesso il peccato col salto qualitativo».

Il peccato, cioè la credenza che l'uomo è peccatore e nel medesimo tempo il sentimento d'esser tale, qui si presenta o come creazione dell'uomo, o forse più veramente, secondo il pensiero di Kierkegaard, come verità che l'uomo conquista con un atto di volontà, cui è estranea ogni ragione, ma che forse proviene dalla sua inconscia natura, congiunta in qualche modo recondito con la verità eterna.

Separando assolutamente la sfera della natura da quella della sopra natura, è ovvio che Kierkegaard possa spiegare eticamente il peccato. La psicologia può giungere così fino all'angoscia, fino al terrore, ma non fino al peccato. Il peccato

non può essere spiegato che con un «salto». Ecco, secondo Kierkegaard, la ragione del peccato originario e del suo dogma: per potere spiegare il peccato dell'individuo, è necessario di andare sempre più indietro dell'individuo; ma anche allora, dice Kierkegaard, resta la contraddizione del peccato che non può entrare nel mondo che con un peccato.

Ora in questa concezione non si tiene conto che la natura e la sopra natura sono in rapporto originario ed essenziale tra di loro, nel senso che la natura dipende dalla sopra natura. Perciò il peccato che non si potrebbe spiegare nella sfera della sola natura, si spiega però in questa sfera, nel suo rapporto essenziale alla sopra natura. E nondimeno anche noi possiamo e dobbiamo concedere che il peccato sorga con un salto qualitativo, poiché il peccato ha origine nella volontà. Così è vero che la psicologia (escludendovi la volontà) non ci porta fino al peccato; essa ci porta soltanto fino ai suoi presupposti, finché la volontà non lo determini. È in tal modo tolta la contraddizione di un peccato presupposto del peccato, poiché il salto qualitativo col quale il peccato si effettua non è che un atto di volontà. Certo vi era in Adamo, ancor prima del peccato, la possibilità di peccare, ma certo questa stessa possibilità non può da sola spiegare il peccato: occorre l'atto di volontà, occorre il salto qualitativo. La possibilità di peccare diviene ancora maggiore nei discendenti di Adamo, a causa della maggiore infermità della carne, e con questa possibilità comincia la storia della specie. Ora, se si considera Adamo, in quanto non ereditò alcun peccato, Adamo non ha storia, e in tal senso egli è al di fuori della specie; ma se si considera che in Adamo fu, come in ogni uomo, la possibilità di peccare, ecco che Adamo ha anche egli una storia e fa parte della specie.

Neanche il libero arbitrio, secondo Kierkegaard, vale a spiegare il peccato, poiché per lui l'angoscia e il rimorso non potrebbero esistere se l'uomo facesse liberamente la sua scelta.

E non considera che il consenso della volontà al peccato, non è mai conforme o adeguato alla fondamentale natura umana, che non vuole il peccato assolutamente, non vuole cioè il peccato per il peccato, ma vuole soltanto erigere un bene particolare e disordinato al posto del bene ordinato o universale. Vinta, ma non distrutta, rimane però sempre la tendenza dell'uomo a un bene sommo e ai beni minori ordinati in rapporto a quello, e perciò l'inclinazione al peccato combatte contro quella fondamentale tendenza umana, e combatte la volontà contro se stessa: onde il rimorso e l'angoscia. *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis* (Rom. 7,22-23).

Per Kierkegaard, infine, anche la fede è una conquista umana soggettiva, ed è, con l'espressione di Hegel, la certezza interiore che anticipa l'infinito. Nell'anticipazione della fede, l'uomo pone fine all'angoscia. Non vi è causa sufficiente della fede. Senza rapporto alla ragione, anzi in contrasto con essa, anche la fede non può raggiungersi che mediante il salto qualitativo. Dagli abissi della sua anima l'uomo sale d'un tratto alla fede; è l'istante che viene in contatto con l'eterno: *l'istante atomo dell'eternità*.

L'istante, per Kierkegaard, non appartiene propriamente al tempo, giacché nel tempo non vi sono per lui che momenti processuali indistinti, non v'è presente, né passato, né futuro. Or se l'istante non fosse nel tempo, esso non potrebbe più esprimere il contatto dell'eterno col tempo. In verità Kierkegaard negò al tempo il momento dell'istante o del presente, perché vide nel tempo nient'altro che una continuità di processo; e non considerò che il presente e l'istante, che in sé non hanno concetto, si concepiscono nondimeno nella dialettica del processo, che neanche esso si concepisce mai in sé. Il tempo non è solo continuità o solo discrezione, ma è continuità e discrezione insieme. In verità il tempo tutto è in

contatto con l'eterno, poiché ne dipende, ed è in certo modo un istante dinanzi all'eterno.

Così Kierkegaard giunge alla fede. Ma quale fede? Muovendo dalla tragicità dell'esistenza, dalla irrazionalità dell'angoscia e del peccato, come questa fede porrebbe fine allo strazio dell'uomo? Giacché se la nostra è una fede totalmente soggettiva, chi ci garantisce della verità della nostra fede? Ovvero la fede ci viene imposta dall'alto, da Dio; ma perché Dio deve contraddire alla ragione? sarebbe un Dio menzognero? Ed ecco che l'uomo rimane sommerso nella tragicità del mistero, in una fede che non lo consola.

Nel ritenere che oggetto della fede sia il paradosso, Kierkegaard fu fuorviato da una difficoltà, già avvertita da altri, quella cioè dell'incolmabile abisso che separa il finito dall'infinito; senza considerare che l'infinito non è già da intendersi come la mera negazione del finito, ma piuttosto la comprensione di esso in grado eminente. Siccome l'essere creato, benché discosto infinitamente dall'increato, non è però il nulla, non è il non esistente, ma è essere, vuol dire che quest'essere, dissimile per natura dall'essere divino, privo dunque, sotto un tal rispetto, d'ogni somiglianza con quello, mantiene però la somiglianza in quell'unica cosa in cui ai due esseri è dato ancora di potersi rassomigliare, vale a dire la comune opposizione al non essere, all'assoluto nulla. L'essere creato non è l'essere perfetto, ma non è neppure il nulla. Elevato sul nulla, vittorioso di esso, l'essere finito si stringe, nella comune vittoria, all'infinito.

Kierkegaard vide Iddio troppo discosto dall'uomo. Nordica anima infantile, chiusa al grande mondo e alla luce, il suo sogno fiorì tra le nebbie e le voci enigmatiche della natura. I miti e le fiabe, le fantasie strane ed immense o piccole ed intime, sorgono dalla sognatrice anima nordica. È l'anima fanciulla che ancora non esce dal suo mondo. E questo mondo è così intimo a lei, nelle semplici cose che la circondano, nei

domestici affetti o nella solenne natura, che la voce di un Dio sopra il mondo risuona in lei come perduta eco. I suoi Iddii partecipano anch'essi della natura e sono natura. Anima, in questa lontananza da Dio, pagana; e tuttavia diversa dall'anima pagana, nel sentimento della sua solitudine, nell'angoscia della sua lontananza. Ma l'una e l'altra anima vedono Dio di là da loro, senza nessun congiungimento. Anche supposto un Dio creatore del mondo, l'opera della creazione, una volta avvenuta, rimane abbandonata a se stessa. Creata dalla potenza creatrice di Dio, la creatura andrà in eterno sola per la sua via. L'uomo stesso troppo discosto da Dio, troppo attaccato al suo mondo, per poter desiderare una vita diversa da quella del suo sogno e del suo dolore. E fu quest'anima nordica che impedì a Kierkegaard, insieme con la concezione protestantica, di conoscere Dio altro che nella estraneità di una fredda potenza; benché quell'anima sia d'altra parte tanto vicina a Dio nella sua angoscia e nella sua sete d'amore.

Il Cristianesimo, che rivelò Iddio come amore, svelò insieme il mistero dell'universo, sì che non solo il cuore dell'uomo poté riposare nell'amore, ma la stessa umana ragione, riconoscendo nell'amore l'essenza della divinità, poté comprendere tutta la vicinanza dell'uomo a Dio, la provvidenza, la misericordia e la sapienza divina⁴.

Ma poiché questo senso della rivelazione cristiana rimase nascosto a Kierkegaard, così egli si smarrì nella sua fede desolata, dietro la sua interminabile angoscia. Le sue elucubrazioni hanno un significato psicologico ancor più che filosofico: esse potevano parere quasi uno sprazzo di luce per un'anima tutta avvolta nelle tenebre.

⁴ Queste parole sono incise sulla lapide che custodisce i resti mortali del Servo di Dio Antonio Lombardi nella Cattedrale di Catanzaro.

SERVO DI DIO
ANTONIO LOMBARDI

13 DICEMBRE 1898 6 AGOSTO 1950

FEDELE LAICO

DELL'ARCIDIOCESI DI CATANZARO SOUILLACE

"IL CRISTIANESIMO CHE RIVELÒ IDDIO COME AMORE,
SVELO' INSIEME IL MISTERO DELL'UNIVERSO.
SI CHE NON SOLO IL CUORE DELL'UOMO POTE' RIPOSARE NELL'AMORE.
MA LA STESSA UMANA RAGIONE,
RICONOSCENDO NELL'AMORE L'ESSENZA DELLA DIVINITA'.
POTE' COMPRENDERE TUTTA LA VICINANZA DELL'UOMO A DIO.
LA PROVVIDENZA, LA MISERICORDIA E LA SAPIENZA DIVINA".

(DAI SUOI SCRITTI)

HUSSERL

La filosofia di Edmund Husserl, alla quale, sotto più aspetti si riconnette quella di Martin Heidegger, è stata da alcuni giudicata con rigore, dichiarata non originale, né meritevole di considerazione. Noi guardiamo a quel che Husserl è, vale a dire, il figliuolo di una cultura sfiduciata, che, pure attraverso il mistero che ne circonda, tenta di aprirsi un varco alla luce, o almeno ha il coraggio di guardare in volto la tragica realtà.

Husserl si può dire idealista, ma il suo idealismo non ha più fede nell'assoluto: l'assoluto rimane per lui un'induzione o molto incerta o soltanto probabile. Ma che cosa egli portò di nuovo nella filosofia, quale originalità di anima o di pensiero? Quando egli combatte lo psicologismo, inteso quale tentativo di porre a fondamento della logica la psicologia empirica, quasi che la psicologia stessa si possa determinare indipendentemente o prima della logica, e non sia, invece, la logica quella che può determinare la psicologia: egli non par dire nulla di nuovo. Quando pone che la nostra coscienza è originariamente una «coscienza di», una coscienza, cioè, che è data nella sua medesima struttura siccome riferita, o riferentesi, a un oggetto; questo, rapportato al formidabile problema se esista veramente un mondo oggettivo, se esistano veramente degli oggetti al di là della nostra coscienza, può forse parere o poco originale o troppo semplice. Troppo semplice, al realista che osserva che avere una «coscienza di», una coscienza che necessariamente si conosce nel suo riferirsi a un oggetto, non dice per nulla se questo riferirsi sia necessario, se questo oggetto sia reale o soltanto ideale. Poco originale all'idealista, che già aveva affermato il legame necessario della coscienza con l'oggetto, momenti entrambi ideali d'una medesima sintesi.

E quando poi Husserl scevera i concetti universali da quelli determinati e contingenti, per affermare che le essenze universali che l'uomo contempla e intuisce, e che sono a se stesse principio e giustificazione, come tali non dipendenti dai dati fisici o psichici, costituiscono tutto quel che sappiamo intorno alla struttura e alla verità delle cose; quando afferma che in questa riduzione essenziale o eidetica, in questa contemplazione delle essenze, si raggiunge l'ultima verità conoscibile, onde si può sospendere il giudizio sulla reale esistenza del mondo, si può mettere il mondo «tra parentesi», operando quella riduzione fenomenologica che egli denominò, con termine greco, *epochè*: si può certo rispondere, con un critico italiano, che in tal modo si mette tra parentesi tutto ciò che ci interessa della filosofia. E poiché questa riduzione fenomenologica viene proseguita da Husserl fino a mettere tra parentesi, insieme col mondo, anche l'io, soggetto psicologico, sì che altro pare che non resti di questa riduzione, che l'io puro; si può obiettare l'inconcepibile astrattezza di questo io puro, e che invano si tenta in tal modo di salvare la molteplicità dei soggetti, se essi non sono salvabili nell'idealismo hegeliano, giacché affermare che il soggetto deve appartenere originariamente a una società di soggetti, per ciò stesso che è soggetto avente esperienza del mondo, e originariamente dato in rapporto al mondo, significa semplicemente affermare l'esistenza di soggetti reali, e uscire dall'idealismo.

Tutto ciò e molto più, è facile obiettare ad Husserl. Ma a noi preme di intendere il significato umano della sua filosofia, lo stato d'animo dal quale è sorta, quale l'effetto che si è proposta di produrre sugli animi. È il significato agnostico e pessimistico di questa filosofia che a noi importa di far rilevare.

La filosofia di Husserl è in fondo la proclamazione che l'uomo non sa nulla, e che egli deve arrestarsi alla mera

considerazione dei fatti ultimi, dati o fenomeni, quali a lui si rivelano, senza possibilità di andar oltre. In una filosofia così fatta l'apparenza delle cose, la loro fenomenicità, diviene la realtà stessa. È una filosofia delle ombre, ma dove le ombre sono la sola realtà esistente. Se esistano degli oggetti esteriori non sappiamo, sappiamo soltanto di una nostra coscienza che esprime, nella sua stessa struttura, la sua relazione ad oggetti. Quand'anche noi indagassimo sopra questi oggetti, per sapere se essi abbiano una propria esteriore esistenza, noi neppure con ciò usciremmo dalla nostra coscienza, che, scrutata a fondo, altro non può dirci che la sua relazione agli oggetti, non mai la loro esistenza. E in verità, secondo Husserl, noi altro non possiamo sapere che questa relazione stessa, non i soggetti e non gli oggetti, ma la mera relazione tra soggetti ed oggetti, ed è questa l'ultima realtà, la costituzione stessa della nostra coscienza. Perciò tutta la realtà del mondo, con la nostra stessa soggettiva realtà, va messa tra parentesi: la realtà svanisce come sostanza e come problema, e restano i puri concetti.

Questo agnosticismo, che ricorda quello kantiano della dialettica trascendentale, fu originato dal medesimo principio aprioristico e idealistico. Giacché l'idealismo, per ciò stesso che ferma e arresta tutta la realtà nel pensiero, creando a se medesimo mille difficoltà che gli precludono il varco verso la realtà, dispone il pensatore a una concezione agnostica e pessimistica del reale. Come gli nomini della caverna di Platone, il pensatore idealista rimane anch'egli chiuso alla luce del sole, alla verità del mondo esterno, e può finire, con Husserl, col non volere più nulla indagare della realtà, nulla affermare intorno ad essa. Husserl, infatti, si limita solo a determinare i fatti ultimi della coscienza, o anche la coscienza nei suoi intimi dati, nella sua pura fenomenologia, afferma quel solo che può affermare di essa, quel che si mostra e apparisce, ma sospende ogni giudizio sulla realtà, mette tra parentesi il mondo, e della realtà appariscente fa l'ultima e

sola realtà. Similmente il positivismo aveva preteso d'indagare i soli fatti, senza voler risalire più oltre: affermare quel che solo consta ai sensi, e, per mezzo dei sensi, all'intelletto.

Tale il significato della filosofia di Husserl. Abbiamo accennato alle critiche che si possono muovere a questa filosofia; qui vogliamo andare più a fondo, fino alla sua contraddizione intima. Questa filosofia, abbiamo visto, risolve il problema riguardante la realtà e idealità dell'oggetto, col porre una coscienza relazionale, nella quale quel che si sa è solo il rapporto tra soggetto e oggetto, e il problema riguardante propriamente l'esistenza dell'oggetto svanisce. Ora non vogliamo dire dell'inconcepibile astrattezza di questa risoluzione dei soggetti e degli oggetti in pura relazione, quasi che la relazione si possa concepire prima dei termini di cui è relazione; vogliamo invece considerare la cosa sotto altro aspetto.

Esiste, dunque, secondo questa posizione, un fatto ultimo ed estremo, che è la coscienza relazionale. Più in là non si può, né si deve indagare, poiché in quel fatto è racchiusa l'ultima realtà, e qualunque realtà si riduce sempre a quello. La coscienza relazionale non ha, oltre di sé, nessun assoluto, cui riferirsi realmente ed appoggiarsi, perché anche l'assoluto non è che un momento o termine ideale di questa coscienza. Sicché l'assoluto è solo per questo, perché la coscienza è anche relazione a un assoluto. L'idealismo di Hegel si richiamava a un assoluto che, se non aveva realtà in sé, era però reale nella sua sintesi col relativo, col finito; l'idealismo di Husserl nega anche la realtà dell'assoluto nella sintesi, e di esso non fa che una mera intenzionalità della coscienza relazionale, limitandosi solo a constatare che la coscienza esprime relazione a un assoluto.

Or come ciò? Forse che a questa constatazione si arresta tutta la nostra analisi coscienziale? Al di là di questa stessa relazione a un assoluto come pura relazione, non è forse

necessario a noi, alla nostra coscienza, di tendere a un assoluto non intenzionale, ma reale? Forse che questa coscienza relazionale, in cui Husserl pretende di risolvere l'assoluto, basta all'uomo? O non piuttosto l'analisi della nostra stessa coscienza ci rivela una relazione più concreta, non meramente intenzionale e relazionale, ma reale, verso un assoluto che sia principio e sostegno di questa intera coscienza? O si dirà che qualunque assoluto ci è sempre dato in una coscienza relazionale? Ma questo, che altro non è se non un chiudersi in un giro inestricabile di contingenza, ci mostra appunto la vanità di questo giro, che non è già sufficiente a se stesso, che invano in se stesso si avvolge, e presuppone esso stesso, tutt'intero, la realtà d'un assoluto che non sia relazionale. Vi è, infatti, in questa coscienza relazionale, una contraddizione che non la può far rimanere in se stessa. Da una parte essa afferma la sua tendenza a un assoluto, la tendenza cioè a qualcosa in cui trovare la propria giustificazione e la propria sufficienza; d'altra parte, essa risolve quest'assoluto nella pura relazionalità, come tendere vano, che non porta mai in se stesso la propria sufficienza. Non diverso fu l'errore di Kant quando pretese che noi abbiamo sì bisogno dell'idea di Dio, quale necessario complemento dei nostri pensieri, ma che qui finisce ogni sua logica necessità. E non considerò che al necessario complemento dei nostri pensieri non la semplice idea di Dio è necessaria, ma la sua effettiva esistenza, poiché la semplice idea di Dio, senza la sua esistenza, lascerebbe i nostri pensieri, e questo intero universo, nella loro insostenibile incompletezza⁵. Perciò la coscienza relazionale può significare soltanto due cose: o ch'essa stessa sia

⁵ Poiché tutto il libero pensiero moderno è più o meno legato agli errori teoretici di Kant, mi vedo mio malgrado costretto a consigliare la lettura del capitolo *Contro Kant* nel mio libro *Critica delle metafisiche*, Edit. Bardi, Roma, 1940.

l'assoluto, e questo noi non possiamo approvarlo, perché se questa nostra coscienza relazionale, o qualunque altra coscienza relazionale in noi esistente, fosse l'assoluto, noi non saremmo qui a discutere; o può significare che la nostra coscienza non è assoluta, e allora la sua relazionalità non può avere significato o consistenza che quale rapporto ad un vero assoluto.

La relazione all'assoluto si dimostra per ciò non intenzionale, ma reale e concreta, e sorge l'assoluto di fronte all'uomo tanto più vero, quanto più la realtà umana è contingente ed effimera. E il rapporto dell'uomo all'assoluto non si chiude in se stesso, ma si stende fino a Dio. E come si stende fino a Dio, così si stende fino al mondo, fino al suo stesso essere mondano, ove di Dio è il riflesso. Non si può dire, con l'idealismo, che questo mondo altro anch'esso non è che un momento ideale del pensiero umano, poiché allora il mondo non potrebbe presentarsi all'uomo come all'uomo straniero. E rimarrà questa estraneità del mondo alla coscienza umana, questa estraneità dell'uomo a se stesso, la pietra di scandalo dell'idealismo. Se noi fossimo i creatori ideali di questo mondo, o se il creatore ideale del mondo vivesse immanente nelle nostre coscienze, potremmo noi ignorarlo? Ecco che il mondo viene incontro all'uomo a toglierlo dalla sua frammentarietà e dal suo isolamento per collocarlo nella grande realtà delle cose, che ha in Dio il suo fine e il suo complemento. La «coscienza di» non è più un'originaria struttura impotente a uscire da se stessa, ma è una coscienza realmente di altro vivente in rapporto ad un altro reale, parte effettiva di questo mondo, in relazione col mondo e in dipendenza da Dio, creatore d'ogni cosa.

Noi non ignoriamo che Husserl fu indotto a una siffatta teoria da quella posizione generale dell'idealismo fondata sulla considerazione che le cose da noi conosciute non lo sono altrimenti che nel riferimento alla nostra coscienza, e sull'altra

ancor più generale considerazione che qualunque cosa esistente non può aver significato o essere concepibile che per rapporto a una coscienza o a un intelletto, che dica quel che la cosa è, e questo stesso, che è. Da ciò l'idealismo concluse che le cose, nel loro rapporto necessario e primordiale a un intelletto o coscienza, non si può dire che abbiano una natura propria, un «in sé», ma soltanto nel loro riferimento; sono dunque non nature proprie, ma momenti della natura dell'intelletto o coscienza. Cosa rispondere a ciò? Ma la risposta è così naturale e semplice, che, se la verità non fu scorta, noi dobbiamo pensare che ciò fu unicamente a causa della sua stessa estrema vicinanza. Si sarebbe infatti dovuto comprendere che il riferimento necessario delle cose a un intelletto (al divino essenzialmente, all'umano accidentalmente), non significa già che le cose non abbiano una natura propria, ma semplicemente che la natura propria delle cose, il loro «in sé», è data nel loro riferimento, giacché il riferimento stesso fa parte di questa natura propria, di questo «in sé». Così l'esistenza del figlio non è data senza rapporto all'esistenza del padre, ma non perciò si può dire che il figlio non abbia un'esistenza propria. È anzi mediante questo rapporto che questa esistenza si concepisce.

Che significa dunque la coscienza relazionale di Husserl ? Essa significa, chi guardi a fondo, la originaria ed essenziale contingenza dell'uomo, la originaria ed essenziale dipendenza dell'uomo da Dio.

HEIDEGGER

Heidegger accolse, dalla filosofia di Husserl, il pessimismo e l'agnosticismo a essa inerente, accolse e potenziò il senso tragico dell'esistenza. Questa gli si dimostrò come un fatto. La ragione, il perché ultimo di questo fatto, la ricerca d'un valore eterno della vita, gli parvero delle cose prive di scopo e di fondamento, poiché l'uomo sa il fatto dell'esistenza e nulla più.

La filosofia di Heidegger, se anche è per un verso realistica, identifica però la realtà col fenomeno. Questo vuol dire che noi non constatiamo, che non possiamo altro affermare, dell'esistente consapevole, che il suo esistere. Gli enti mondani sorgono e appaiono su questa consapevolezza fondamentale, la quale è così, anche quella che fa apparire il mondo e mondanza gli enti.

Una coscienza, dunque, un esistente, che è un fatto, gettato nel mondo, non già nel senso che una qualche potenza l'abbia creato e gettato, ma nel senso che esso si vede gettato, si vede dato dinanzi a se stesso irrazionalmente, senza ragion d'essere. E davanti a questo esser gettato, a questo fatto, ogni nostra investigazione si arresta.

Ma che è l'uomo come soggetto del mondo? Che è il mondo di fronte all'uomo? Guardando nell'essere originario, che è coscienza originaria, noi vediamo soltanto delle relazioni, anch'esse originarie, tra soggetti e oggetti; vediamo che la struttura dell'esistente è appunto in questa relazione: conoscersi ed esistere sono originariamente, cioè essenzialmente, un esser soggetto di fronte ad oggetti, un conoscersi come tal soggetto, soggetto del proprio mondo. Onde la prima determinazione dell'esistente è appunto un esser nel mondo, e la mondanità è suo carattere essenziale. Che cos'è consapevolezza, altro che consapevolezza di un esser nel mondo, in cui l'esistente è dato già in origine come

esistente consapevole di un mondo e nel mondo, ed è in origine costituito come legato al mondo, come un avente cura di sé, serventesi per sé delle cose del mondo? Noi non sappiamo nulla d'un soggetto, tradizionalmente inteso, che, in una sua propria esistenza, sia semplicemente possessore dell'attributo della consapevolezza, e che si serva del mondo. Noi non sappiamo altro che l'aver consapevolezza, che il servirsi del mondo. Così resistente è a un tempo un esser nel mondo e un avere degli strumenti alla mano, e la verità che noi conosciamo è questo esser nel mondo, questo avere degli strumenti alla mano.

L'uomo è dunque la possibilità a priori di tutti i rapporti, ed è a un tempo questo exteriorizzarsi nel mondo, questo entrare o essere in rapporti di mondanità. L'uomo è nella sua essenza un avanti di sé, una tensione oltre di sé verso il futuro. Egli è perciò l'irrequietezza ed il tempo. L'essere nel mondo è in tal senso lo stesso essere nel tempo. Il tempo, col suo passato presente e futuro, non è qualcosa in cui vive l'esistente, ma appartiene alla stessa costituzione originaria dell'esistente, che è appunto essenzialmente in un aver rapporto con altro, in un tendere oltre di sé.

È questa di Heidegger la visione di un mondo sospeso, che si muove e si conclude in se stesso, meravigliosamente esistente, sopra ogni razionalità, esistente perché esistente. E la filosofia dell'esistente o dell'umana realtà che riposa sul nulla, che balza dal nulla, dove il nulla ha la stessa positività dell'esistente, anzi n'è quasi il principio generatore, la chiave dell'enigma, enigmatica anch'essa. Il nulla è per Heidegger la condizione che rende possibile l'esistente; non è semplicemente il concetto antitetico dell'essere; l'essenza dell'essere stesso, egli dice, comporta, sin dall'origine, il nulla, o è addirittura componente l'essere dell'esistente. Così l'esistenza balza incomprensibile dal nulla, o sta incomprensibile accanto ad esso nel suo legame. E perciò,

perché il nulla si rivela al fondo della realtà, l'esistenza ci assale come una cosa del tutto estranea, come la completa estraneità. Ed è in questa estraneità, in cui la realtà umana si rivela a se stessa, che l'angoscia diviene la tonalità fondamentale, caratteristica, essenziale, dell'esistente. Come tale, essa ci pone di fronte al nulla, ci rivela il nulla che è la nostra condizione. Quest'angoscia è primordiale in noi, perché noi siamo questa realtà veniente dal nulla, perché di questo abbiamo coscienza, anzi siamo in qualche modo questa coscienza stessa. Sempre che l'uomo si smarrisce nelle cure particolari della vita, sorge dal suo fondo il grido della coscienza che lo richiama alla realtà, alla sua nullità; sorge come il debito di risolversi per una vita più vera, come il debito di una scelta.

Quello che nell'angoscia si rivela è dunque la realtà umana nella sua totalità, nel suo distaccarsi e risaltare dal nulla, non l'esistenza singola di questo o di quello, ma l'esistenza. Il che, in grado minore o men profondo, già si rivela nella noia, neanche qui nella noia di questo o di quello, ma nella noia del tutto, in cui ogni singola esistenza diviene indifferente, quando «ci si annoia». E questo che è dato nell'angoscia e nella noia è ancora più elementarmente dato nell'inquietudine, nella cura. Nella preoccupazione dei nostri interessi, noi siamo richiamati al senso della realtà, ci sentiamo in un mondo avverso, tragico e illogico, e l'essere nel mondo ci si presenta come fatale. Noi siamo, dice Heidegger, la stessa irrequietezza, l'irrequietezza vivente. E questa irrequietezza è la nostra limitazione, la limitazione di noi che siamo la stessa finitezza. È l'ansia stessa dell'uomo di andare oltre di sé, anzi è lo stesso andare oltre di sé dell'uomo, che costituisce, secondo Heidegger, la stoffa di che l'uomo è intessuto. E questa ansia, questa irrequietezza, bisogna acuirlo, finché noi ci sentiamo non solo limitati, ma completamente isolati. È in questo tremendo isolamento che noi ci troviamo con la totalità

dell'essere di fronte al nulla, balzati dal nulla nell'angoscia sconfinata di una vana realtà e di un destino senza meta. L'essere si rivela per quello che è, né più né meno di quel che è: senza profondità, senza sostegno, posante sul nulla, sorgente dal nulla. Andante dove? Verso la morte. L'essere, la temporaneità, tutto è volto alla morte, o, più propriamente, non esiste che come essere per la morte. La morte, come il nulla, è fondamento della vita, e l'orientamento verso la morte è l'orientamento primigenio della vita, appunto perché la vita apparisce sul nulla, e porta in sé la possibilità di poter non essere.

Non rimane all'esistente, in questa realtà senza fondamento, che volere il suo proprio stato, che accettare questa realtà. Solo così il valore entra nell'esistenza, solo così, con tal atto di libertà, l'uomo fa in qualche modo il suo destino. Ma questa accettazione o scelta del proprio destino, questo *amor fati*, estremo valore dell'esistenza, si presenta anch'esso già svalutato nelle sue origini: la scelta e l'accettazione rimangono prive di fondamento, e l'affermazione del valore non trova nessuna ragione onde sostenersi.

La realtà è dunque, nella sua totalità, angoscia; non timore volgare, ma profonda realtà umana trepida di se stessa, meravigliata del suo essere. Meravigliata d'un essere che è dal nulla, che porta in sé la possibilità di non essere, la possibilità, dice Heidegger, di essere impossibile; che porta in sé dunque la morte, ed è in un modo d'essere che è un essere per la fine, per la morte. La certezza della morte, che già non è messa in dubbio dalla banalità quotidiana, ma ha certo radici più profonde che non la constatazione empirica della morte di questo e di quello; la certezza della morte è, per Heidegger, appunto questo sentimento radicale ed essenziale della possibilità dell'impossibilità dell'esistenza umana.

Questa totalità dell'esistenza, che ha per suo cerchio estremo, il suo essenziale modo d'essere per la morte, e che in questo si rivela a se stessa nella sua totalità, è già tutta anticipata in questa sua essenza di totalità. In altri termini, come abbiám detto, la realtà umana racchiude in sé tutte le sue possibilità, lo slancio esistenziale comprende tutto il destino dell'esistente, tutto ciò che nell'esistente è possibile non potrà avvenire al di fuori della sua totalità, già data nel suo balzare dal nulla, ma si compirà secondo essa. In quanto il suo essere è essenzialmente un modo d'essere per la fine, tutte le possibilità dell'esistente sono situate al di qua della sua totalità, o anche sono tutte racchiuse nella sua totalità, che segna il limite estremo e comprensivo.

La realtà umana, o l'esistente, si presenta in tal modo come la raccolta essenziale delle sue possibilità, come lo svolgersi di queste possibilità nella sua stessa totalità, la quale è anche questo stesso svolgersi. La realtà umana è dunque per se stessa estensiva, secondo l'espressione di Heidegger, e il suo proprio essere è costituito come estensione. È nell'essere stesso della realtà umana, dice ancora Heidegger, che già risiede il fra due, il fra la nascita e la morte. E qui si presenta il problema, della temporalità e della storicità. La realtà umana è questa estensività, questo svolgimento, in cui essa però persiste. Persiste nell'autentica realtà del presente. Ma in questa persistenza che è un presente, il presente non è senza il passato, senza ciò che è stato, in quel modo stesso ch'esso è anche un futuro che si costituisce in presente, ovvero è un presente che possiede e anticipa il futuro. La temporalità, come si vede, diviene quindi costituzionale della realtà umana, e con la temporalità la storicità. L'esistente, dice Heidegger, non è già temporale in quanto è nella storia; al contrario, se la realtà umana non esiste e non può esistere che storicamente, ciò è perché essa è temporale nel fondo del suo essere. Il mondo storico non esiste come un mondo che si svolga nel

tempo, ma, in quanto l'esistente è essenzialmente temporale, l'esistente si trova per ciò stesso come costituito all'interno d'un mondo, e d'un mondo storico. E però dice Heidegger che un mondo storico non è effettivo che quale mondo dell'esistente posto all'interno d'un mondo. Così anche la storia è destino, poiché, ogni possibilità essendo anticipata nell'esistente, la storia del mondo si trova una volta per tutte obbiettivamente presente. Su questo destino della storia e della temporalità, altro non rimane alla realtà umana che la libera accettazione della sua sorte: *amor fati*.

Tale la filosofia di Heidegger: la visione d'un mondo radicato nel mistero. È il mistero stesso, che si presenta ai suoi occhi. L'origine psicologica di questa visione è chiara. Rotti i ponti con l'infinito, poiché una filosofia critica proclamava che dal finito, che dall'uomo non si può uscire; respinto il vano assoluto dell'idealismo, poiché questo negava la più evidente delle umane verità, la finitezza dell'uomo, in quanto l'uomo innalzava a momento della natura divina; negato, a ragione dei mille sofismi idealistici o positivisti, il vero Iddio sostegno del mondo e luce per se stesso: ecco che il tutto esistente rimane sospeso nel nulla, o che l'uomo si pieghi nella sua angoscia a riconoscere questo nulla, o che nella tristezza del suo orgoglio si rifiuti di oltre indagare.

Non è solo la visione degli antichi filosofi e poeti, quando tentavano le origini del mondo, e ancora non conoscevano Dio, quando l'uomo era ancora fermo alla natura circostante, e il mondo sorgeva come un mirabile enigma; ma è ancora, sotto più d'un riflesso, la visione leopardianamente pessimistica che nel *Cantico del gallo silvestre* vede questo intero universo affrettarsi da ogni parte «alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile». Per Heidegger è addirittura l'orientamento verso la morte che costituisce l'essenza stessa dell'esistente: concetto filosoficamente assai diverso da quello del Leopardi, ma pessimisticamente identico.

Riportandoci al già detto, per quello che la filosofia di Heidegger ha in comune con quella di Husserl, specie nel volersi arrestare alla constatazione dei fatti ultimi appariscenti della coscienza, qui facciamo osservare che è caratteristico di tutte le tendenze filosofiche fondate sopra siffatti stati d'animo, concepire l'uomo ed il mondo come frammenti, e nondimeno credere in questi frammenti come alla totalità dell'essere. L'esistenza è sospesa nel nulla, non vi è nessuna infinità reale che la sostenga: il frammento non ha nulla, non presuppone nulla oltre di sé. L'infinito Iddio, il mondo, l'eterna verità, gli eterni valori sono finzioni prive di realtà; esse si spiegano con la semplice psicologia dell'uomo, coi suoi terrori, le sue superstizioni, o, nel migliore dei casi, con i suoi inganni logici. Così vi sono stati in tutti i tempi uomini che han creduto di far rientrare tutta la logica umana nell'umana psicologia, escludendo da questa tutti i valori intellettuali, che venivano appunto fondati o derivati dagli istinti e dalle passioni, considerando cioè la psicologia umana non integralmente, ma parzialmente.

Ora è certamente assurdo voler rimanere nel frammento, affermare soltanto la finitezza delle cose, poiché ogni finito, assolutamente inteso, è quello che si contraddice in se stesso, è il nulla. Pure, si dice, questo è il fatto, altro noi non conosciamo che il finito, il mistero. Ma forse che il fatto constatato dall'uomo è il medesimo fatto constatato dagli animali bruti, che non possono trarne alcuna illazione? Ma se fosse il fatto bruto cadente sotto i nostri sensi, noi certo non ci preoccuperemmo del mondo e del suo mistero. Ma l'interpretazione della finitezza del mondo, della sua frammentarietà, non è constatazione bruta, è interpretazione, per cui già occorre una valutazione che superi il fatto bruto. D'altronde, chi ritiene di doversi fermare alla semplice constatazione del finito, lo fa perché ritiene privo di ragione l'andar oltre. Ora non è più irragionevole il rimanervi?

Impossibile è del pari l'esistenza di enti mondani che aspetterebbero la luce dell'esistente consapevole per venir rivelati. Che sarebbero dunque quegli enti prima o fuori della loro rivelazione? Evidentemente nulla, poiché nessuna esistenza è concepibile, già l'abbiamo visto, indipendentemente dal suo rapporto a una qualche luce intellettuale, nella quale dunque ogni ente è già originariamente rivelato. In tanto l'ente è rivelabile, cioè può rivelarsi all'esistente consapevole, all'uomo, in quanto già abbia esistenza, e non può avere esistenza se già non esista come rivelato in rapporto a una luce suprema, in rapporto alla luce del divino intelletto.

Certo questa nostra esistenza ci sta dinanzi, nella sua totalità, come sospesa nel nulla; ma non è forse perciò, proprio perché è una totalità finita, circondata d'ogni intorno dal nulla, che essa ci rivela qualcosa che è al di sopra di sé, al di sopra della sua finitezza e del suo nulla? Non è appunto il nulla che ci sospinge verso l'essere, e il finito verso l'infinito? Se è vero, a dire di Heidegger, che la totalità dell'esistente si rivela come essere per la morte, se il modo d'essere della realtà umana è quello di poter non essere, è anzi addirittura quello di poter essere impossibile, sì che proprio in questo l'essere della realtà umana si rivela nella sua totalità come un essere per la morte, orientato verso la morte: non è proprio questo essere per la morte che si rivela come un modo d'essere per la vita? Giacché questa totalità conchiusa nella sua morte e nella sua finitezza, contingente e simile al nulla, è proprio essa che ci dimostra la vita per sé sussistente, da cui solo quella poté aver origine, la vita eterna, luminosa e sapientissima, che la realtà umana conduce dalla morte alla vita, dalla vita del nulla a quella dell'Infinito. E così è vero che la certezza della morte deriva all'uomo, più che dalla constatazione empirica, dall'intimo senso della propria contingenza, ed è vero che la nostra angoscia è il senso della nostra innata fragilità; ma è vero altresì che questa medesima contingenza e fragilità ci

richiama a un'assoluta natura, senza la quale proprio ad esse sarebbe impossibile d'esistere.

La finitezza dell'esistente spiega l'angoscia. L'angoscia, come la noia, toglie l'uomo alle preoccupazioni quotidiane della vita e lo colloca dinanzi alla totale finitezza dell'essere. La profonda verità dell'angoscia è appunto la profonda verità del mistero. Il mondo si presenta allo sguardo dell'uomo come una mirabile strana visione, in cui l'esistente è gettato in cerca del suo destino, premuto dall'ansia di sapere, di meritare. L'angoscia è per un'anima che cerca l'infinito, per l'anima umana, il sentimento della contingenza di questo mondo, della sua vana finitezza. Perciò l'angoscia pone veramente l'uomo dinanzi al nulla che circonda ogni cosa finita. Che meraviglia, dunque, che l'angoscia ci dia, come vuole Heidegger, l'esperienza del nulla, di una livida tremenda esistenza balzante dal nulla? Se poi noi poniamo addirittura il nulla a principio delle cose, e neghiamo l'esistenza di Dio, non è forse necessario che l'esistenza rimanga avvolta nella vanità di questo nulla? Non è più l'angoscia che ci pone in tal caso di fronte al nulla, non è la nostra credenza nel nulla che ci pone nell'angoscia. Ma l'angoscia dell'uomo non si arresta qui, non si chiude in se stessa, tende anzi ad uscire da sé, mostra la via dell'infinito, e se il finito è per se stesso vano, ecco che il suo valore è da ricercare nell'infinito. L'angoscia apre in tal modo l'adito alla speranza, e il mondo conduce a Dio.

Noi riconosciamo dunque che l'angoscia riveli in qualche modo all'uomo il niente da cui fu creato, ovvero quel poter non essere di cui è misto il suo essere. Ma Heidegger vuol fare del niente, come già Hegel, un momento attivo della totalità esistente. Considerando questa totalità nella sua assolutezza, egli fa del niente un elemento essenziale dell'assoluto. Ora è certo che se noi consideriamo l'essere assoluto, anch'esso si richiama in qualche modo al niente, ovvero richiama il niente, nel suo stesso concetto di essere. Ma che altro è questo niente

se non l'affermazione stessa dell'essere assoluto, in quanto l'affermazione d'una cosa è il medesimo che la negazione del suo contrario? Il niente è in tal modo quella pura negatività che non può giammai uscire da se stessa, e lascia sussistere, solo ed intero, l'essere, giacché il niente non si stende oltre la conferma di quest'essere. In secondo luogo, quel niente da cui Dio fece sorgere le cose esistenti, riceve il suo significato non prima dell'essere divino, né accanto ad esso, ma solo in quella potenza dell'essere di Dio che si stende fino alla creazione. Solo perché Dio crea l'esistente, è lecito parlare di un niente da cui sorge la creazione. Di quel niente, poi, che fa parte essenziale d'ogni natura finita, e che non è già propriamente l'assoluto niente, ma è il poter non essere, o il poter essere altrimenti delle creature: già abbiám detto.

Ecco dunque l'angoscia della creatura, che rivela il suo niente, ma non perciò può dirsi che il niente sia l'ultima essenza della creatura, o il suo principio. È facile nel sentimento della vanità d'ogni cosa, nell'angustia delle necessità quotidiane, vivere nell'angoscia, provare la noia del tutto; è facile all'uomo sentirsi sazio di tutti i beni creati; ma se l'angoscia e la noia ci rivelano il nulla, in qualche modo, di tutto ciò che non è Dio, resta nondimeno il valore eterno di Dio, e d'ogni cosa creata, vista in Dio, che è il suo termine.

Sottratto l'uomo a Dio e considerato assoluto nella sua finitezza, ecco che l'uomo vien sottratto al tempo. Il tempo, in cui vediamo svolgersi la storia, è, a dire di Heidegger, nient'altro che un modo di essere della realtà umana, appartenente all'umana struttura. Ma Heidegger considerò bene quest'affermazione? Certo si può dire indifferentemente che la realtà umana si svolga nel tempo o che il tempo sia un modo d'essere della realtà umana. E l'enigma può parere inestricabile. Ma l'enigma è illusorio, e il problema stesso è una contraddizione. Se la realtà umana non è l'assoluta divina realtà, non è l'atto eterno tutto presente a se stesso, ma è una

realtà costituita come svolgimento, temporalmente, come un «fra due», ciò vuole dire che essa non si possiede tutta nella sua interezza, che il suo possesso stesso le sfugge, che tutto ciò che è in lei (ed è la visione stessa di Heidegger), è a lei stessa estraneo. Ciò vuole dire che il suo svolgimento non è il suo stesso affermarsi, che nessuno svolgimento è lo stesso affermarsi, giacché ogni svolgimento implica passività ed estraneità. Ciò vuole dire dunque che la realtà umana soggiace al suo svolgimento, soggiace alla temporalità, e che perciò il tempo è più vasto dell'umana realtà.

L'uomo dunque si svolge nel tempo e nella storia, in quel presente che è sempre legato al suo passato e al suo futuro. Se le possibilità della storia si possono con ragione considerare anticipate nel sorgere stesso della realtà umana, ciò non è perché la realtà umana sia chiusa fatalmente in sé, senz'altro sostegno che la sua stessa esistenza gettata nel mondo, ma è perché ogni effetto è in qualche modo anticipato nella sua causa, e una divina luce e potenza guida l'uomo per la sua via. Onde un'idea eterna domina la storia, e la volontà dell'uomo è sì arbitra della singolarità dei fatti, ma non di quell'idea, ma non della storia.

Ciò che nella cupa e dolorosa visione di Heidegger è il destino dominatore della storia, è invece per il credente divina provvidenza, e l'amor fati si risolve nell'adempimento della divina volontà: fiat voluntas tua. Alla domanda disperata, con cui Heidegger conclude la sua filosofia, perché l'essere e non piuttosto il nulla, noi rispondiamo con la concezione luminosa di un Dio, che già non è essere perché semplicemente è, e potrebbe anche non essere, ma di un Dio che è essere perché è essenzialmente ragione d'essere, luce sostanziale, senza di cui nessuna cosa, e neanche quella domanda stessa, potrebbe venir posta.

Di fronte alla filosofia di Heidegger quella di Jaspers può in parte figurare come un superamento ed una critica. Si resta tuttavia in pieno campo esistenzialistico, al problema assillante dell'esistenza contro tutti i sistemi logici e razionalistici che pretendono di inaridire l'essere nell'astrattezza delle formule. O per lo meno, poiché il senso del mistero fu in certo modo proprio d'ogni filosofia, la filosofia dell'esistenzialismo ha il merito di richiamare l'uomo dei nostri tempi a questo mistero dell'esistenza, alla sua tragicità. Si rimane in pieno campo immanentistico, poiché non si esce dall'uomo e dal suo mistero e quella medesima trascendenza di cui parla Jaspers è sempre legata al mondo dell'individuo umano.

Ma se anche la filosofia di Jaspers rimane nel campo esistenzialistico e immanentistico, essa non è più, come quella di Heidegger, agnostica e fenomenologica, si pone invece in contatto con una realtà profonda, con un principio originario comprensivo di tutte le esistenze.

Che è dunque questo principio originario di Jaspers? Storicamente non è nulla di nuovo, ma per gli uomini nuovi si afferma con l'originalità di una scoperta novellamente vissuta e novellamente trovata. È l'essere, su cui passano le mille onde del contingente, tutti gli esseri determinati, ed esso rimane come l'eterno principio di tutte le forme, senza essere né questo né quello. Giammai visibile a noi nella sua propria natura, non è per noi un orizzonte determinabile, e nondimeno è ciò da cui sorgono tutti gli orizzonti. È quello che ciascun essere particolare annunzia, ma non rivela mai pienamente. È, come ognuno vede, l'essere che le *Epanisad*⁶ scopersero quale

⁶ Le *Upaniṣad* sono un insieme di testi religiosi e filosofici indiani composti in lingua sanscrita a partire dal IX-VIII secolo a.C. fino al IV secolo a.C. (le quattordici Upaniṣad vediche); progressivamente ne furono

sostegno delle cose periture, quello che ogni panteismo e immanentismo pose a principio e forma suprema dell'esistenza. È quell'indefinito essere verso cui navigarono i sogni di mille poeti e pensatori.

Secondo la filosofia di Jaspers quest'essere, che è comprensività infinita, non può dunque assumere nessuna determinazione, poiché è al di là d'ogni determinazione. Non può divenire nessun contenuto di coscienza, poiché in ogni contenuto di coscienza verrebbe reso particolare e altro dalla sua natura. E nondimeno ogni ente, per ciò che si trova nel mare incircoscritto dell'essere, dell'infinita comprensività, è per sé rivelatore di quell'essere, dell'essere. E così, attraverso l'esistenza dei singoli, si rivela l'essere trascendente.

Questa rivelazione del trascendente è per Jaspers la stessa volontà dell'essere, la sua libertà, il suo eterno erompere da ogni essere determinato, l'affermazione di sé. Così ogni cosa rivela il suo principio. L'instabilità del mondo, degli stessi umani ideali, rivelano nel loro stesso dissolversi, quell'essere da cui hanno origine e in cui si dissolvono. Che dunque è la verità? Tutte le cose sono mutevoli e relative, le prospettive, gli orizzonti si inseguono e si dileguano gli uni dopo gli altri, sopra un più grande orizzonte che non ha mai forma o confine; ove è dunque la verità? Jaspers non nega la verità, che anzi tutte le singole cose dileguantisi non sono per lui che i nunzi e i simboli di quell'eterna verità da cui emanano, ma appunto questa verità non è mai determinabile in nessun contenuto di coscienza o di ragione, ogni verità determinabile non potendo essere che una verità parziale. La verità originaria non è perciò totalità o determinazione, ma solo generatrice di totalità e di determinazione. Essa è principio di oggettivazione, ma essa stessa non oggettivabile.

aggiunti di minori fino al XVI secolo raggiungendo un numero complessivo di circa trecento opere aventi questo nome.

Ma quello che sopra tutto ci guida alla conoscenza della verità sono i grandi geni dell'umanità, le eccezioni. Senza queste nature eccezionali, l'uomo non uscirebbe dalle determinazioni logiche e concettuali, determinate nello spazio e nel tempo. E invero mediante le eccezioni, quali furono, ad esempio, Kierkegaard e Nietzsche, che noi entriamo in pieno nella verità dell'esistenza, in quella libera verità, che si afferma al di là d'ogni limite e d'ogni oggettivazione concettuale, viva espressione dell'esistenza.

Non è dunque possibile venire in contatto con la verità per mezzo del semplice intelletto, che, essendo nato a limitare e determinare, non può altro ricevere che un contenuto parziale. È solo la ragione che può venire a contatto con la verità. La ragione, a dire di Jaspers, è diversa dal fanatismo per la verità; essa non si limita a nessun contenuto, nulla determina, ma assicura «lo spazio per ogni possibile contenuto». La ragione si erige contro tutti i falsi assolutismi, e rappresenta il distacco totale da tutto ciò che è consolidato, fino a porsi il problema stesso dell'esistenza. Essa non aspira all'unità, ma al principio d'ogni unità. Nella sua atmosfera nulla si giudica, ma è la vita stessa che si palesa.

La realtà è dunque l'irraggiungibile limite, il fondo inesauribile dell'esistenza, non comprensibile da nessun pensiero, poiché, come abbiamo detto, pensare è limitare, è apprendere sotto determinate condizioni e possibilità, che permettono ancora altre prospettive, altri modi e possibilità. La realtà, invece, quale infinita comprensività, non ha possibilità oltre di sé, non è dunque un modo determinato o pensato. La sua manifestazione è più alta del pensiero, e deve dirsi che l'essere è prima del pensiero, poiché nessun pensiero può esaurirlo. Dinanzi all'eterna realtà cessa ogni pensiero, giacché non il pensiero la manifesta, ma è la realtà che si manifesta attraverso il pensiero.

Ma se l'eterna realtà, la trascendenza, non si realizza mediante il pensiero, né si può mai oggettivare in nessuna verità o unità, come può l'uomo venire in contatto con essa? Jaspers risponde che il pensiero dell'uomo, avvertendo i limiti oltre i quali non può andare, avverte l'urto contro essa realtà, ed è attraverso l'esperienza dell'urto che la realtà si fa presente al pensiero. Noi sperimentiamo originariamente, con la nostra infima essenza, che la trascendenza è la realtà affermantesi nella «distruzione d'ogni essere determinato». Filosofare significa imparare a morire, non già perdendo il senso della vita, ma sentendo la vita attraverso la morte.

Il linguaggio della fantasia è il linguaggio simbolico di questa realtà trascendente, che però assai meglio si conosce attraverso la religione e la fede. Tuttavia la ragione filosofica, nel cogliere la realtà trascendente, va ancora più in là d'ogni forma di religione e d'ateismo, in cui la realtà si presenta pur sempre sotto forme concettuali determinate. Il pensiero della filosofia dell'esistenza non si ferma ai concetti, ma vive «dell'esistenza nella ricerca dell'Essere, nella lettura dello scritto cifrato».

La realtà, dunque, come forma in cui passano tutte le forme, non è che la forma di un naufragare, di uno svanire. Ed è solo in questo naufragare e svanire, in questa libertà dai limiti e dalle determinazioni, che la realtà si mostra. E però la realtà si rivela come storicità. Cogliere la realtà come storicità, vuol dire raggiungere il principio originario, innalzare il presente del tempo verso il presente eterno, vuol dire raggiungere, attraverso il momento storico, l'essere in cui questo svanisce e si dissolve, svelando il suo eterno principio.

Jaspers afferma che la sua filosofia non vuol essere un «movimento caotico e irrazionale», bensì «l'opposizione al caotico e al rovinoso»; tanto meno vuol essere una filosofia priva di conoscenza, solo perché proclama l'inobiettività dell'essere. Se per l'intelletto limitato, questa filosofia

dell'esistenza appare contraddittoria e incomprensibile, essa non è tale per la ragione, giacché la filosofia, attraverso il simbolismo dei fenomeni, raggiunge, come abbiám visto, la suprema realtà. Nella sua ricerca, essa incontra questi simboli, quali possibili «*vestigia Dei*», che dunque «le significano qualcosa in quanto indicano l'Essere occulto». Così la filosofia «si affida solo all'aperta luminosità e al silenzio della Verità che in essa si esprime».

Ecco la filosofia di Jaspers. Essa addita sostanzialmente il fondo misterioso della vita, il mistero con cui l'uomo è in contatto. E in ciò è anche il pregio e la verità di questa filosofia. Ma travolto dal senso stesso del mistero, fermo a questo come alla suprema realtà e conoscenza, Jaspers non considerò che il mistero che circonda l'uomo nella natura, non può essere esso stesso la suprema realtà, ma solo la via che ci conduce alla realtà. Quell'essere più vasto della realtà umana, più vasto d'ogni forma individuata, in cui Jaspers vide dissolversi tutte le singole cose, ed esso nondimeno rimanere immobile, non è già l'essere di Dio, ma semplicemente l'essere del mondo. Anche l'essere di questo mondo trascende l'uomo, e il nostro stesso essere personale ci trascende, perché non noi siamo i fattori di noi stessi. Come la forma che l'artista dà alla materia si dissolve, e la materia rimane ancora capace di nuove forme, da nessuna giammai esaurita, sopra tutte inesauribile; così l'essere o la materia di questo intero universo corporeo sopravvive al naufragio di tutte le forme. Ma che è mai l'essere di questo universo? Ecco che quest'essere stesso, sostegno di tutte le forme corporee, non può a sua volta sostenersi senza le forme. Può forse esistere un essere universale, astratto da qualunque forma? No, certamente. Dunque quell'essere non può definirsi la suprema realtà delle cose, giacché è una realtà non in sé, ma nelle cose, nel mondo.

Ma forse che la realtà del mondo è essa la suprema realtà? Basta gettare uno sguardo su questa mirabile esistenza, su questo mistero esistenziale che siamo noi stessi, per comprendere tutta l'insufficienza del mondo. L'essere è, ma come, ma perché è? Non certo il cieco essere potrebbe esistere: non avendo alcun significato, neppure sarebbe. Tutte le cose che sono, nello stesso affermare che fanno se stesse, affermano un proprio significato, affermano, cioè, il pensiero. Se una cosa è, bisogna pure che sia qualche cosa, che risponda a una qualche definizione del pensiero. Onde san Tommaso poté scrivere: *«ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui»*. Vi deve essere dunque un pensiero perché l'essere stesso sia concepibile. Ma l'essere di questo mondo è forse essenzialmente pensiero? No, certamente, che se tal fosse noi non potremmo metterlo neppure in discussione. Dov'è dunque il pensiero sostanziale, per cui solo è possibile che l'essere di questo stesso pensiero, e ogni altro essere, esista? Pensiero sostanziale, e non già semplicemente inerente all'essere, ché allora quest'essere, primordiale come quel pensiero, ma non pensiero esso stesso, sarebbe a sua volta, nella sua stessa essenza privo d'intelligibilità, e cioè non sarebbe. Se noi dunque vogliamo concepire alcun essere, dobbiamo concepirlo o come primordiale e sostanziale pensiero, separato dal mondo e per se stesso esistente, o come essere creato che si rapporta a quel pensiero sostanziale. Ed ecco che dalle tenebre noi usciamo alla luce.

Come per l'essere così per la verità. Le mille verità, le mille prospettive delle cose, hanno sì valore, secondo l'affermazione di Jaspers, quali simboli di una verità più vasta; ma neppur questa può essere una verità in se stessa indeterminata, fonte di tutte le singole verità, e nondimeno, essa non comprensibile sotto alcun pensiero. Questa verità, invece, dev'essere per la medesima ragione anch'essa

primordiale e sostanziale pensiero. Ove non fosse essenzialmente comprensiva di se stessa, e per se stessa vera e intelligibile, sarebbe, ancor più che mistero o caos, propriamente nulla.

Ciò che indusse Jaspers in errore fu soprattutto perché gli parve che una realtà in tutto definita dal pensiero e da questo compresa, altro non fosse che una realtà limitata, limitata dalla stessa definizione e comprensione del pensiero, aperta perciò ad altre realtà, ad altre possibilità. La realtà suprema, invece, la realtà senza possibilità, bisognava concepirla non limitata e non definibile. Dio non potrebbe esser definito neppure come totalità, poiché anche la totalità stabilisce dei limiti. Ma Jaspers non considerò che altra è la determinazione di una totalità finita comprensiva di qualche cosa determinata, altra la determinazione di una totalità assoluta, determinata appunto come comprensiva di tutte le determinazioni. Dio è forma determinata, non già in quanto è una determinata o particolare forma della realtà, secondo che l'immaginazione facilmente si finge, ma in quanto è la realtà stessa, l'essere stesso nel suo affermarsi. Non è una forma in cui l'essere vien contratto, ma è l'essere stesso nel suo esistere. Non è limitazione dell'essere, ma il suo stesso affermarsi. Anche Jaspers parla di questo affermarsi dell'essere, ma poiché l'essere di cui parla non è essenzialmente pensiero, ecco che quest'essere si dimostra per se stesso contraddittorio, privo di verità. L'essere divino, invece, non è limitato dal pensiero che lo comprende, poiché l'essere e il pensiero di Dio sono tutt'uno.

Invero il pensiero di Jaspers non è che l'eco di antichi motivi, di quel motivo taoista, ad esempio, affermante che il tao che può essere denominato non è più il tao. E nondimeno Jaspers insiste sulla originalità del suo pensiero, poiché coloro che posero un siffatto principio indeterminato all'origine delle cose, posero quel principio come l'assoluto o la totalità; egli invece nega che il principio originario sia un assoluto, perché

sarebbe ancora una determinazione, un essere limitato. Ma è facile osservare, che anche nel taoismo, come in tante altre filosofie, l'assoluto di cui è questione non è concepito giammai sotto alcuna determinazione o limitatezza.

L'errore precipuo tuttavia è quello di voler separare il pensiero dalla suprema realtà. Jaspers definisce come vera realtà quella che non dal pensiero viene conosciuta, ma viene appresa nell'urto contro ogni determinazione universalizzatrice. Ma che vale che la suprema realtà sia affermata come «altra realtà», altra da quella che potesse venir conosciuta dal pensiero? Qui la questione è invece se possa concedersi una realtà suprema, che non sia essenzialmente pensiero. Porre quella realtà come un'altra realtà, non è che un modo ambiguo per sfuggire alla questione, un rifiutare la logica, senza considerare se la logica può esser rifiutata. Quando il principio originario viene scisso, nella sua stessa essenzialità, dal pensiero, esso non è più il principio originario, non è più un'altra realtà, ma è nulla. Si dirà che queste sono ancora distinzioni intellettualistiche; ma non si considera che è appunto l'intelletto quel che deve giudicare, e che se v'è una realtà che è di là da ogni distinzione e determinazione, questa realtà è appunto l'essere e l'intelletto divino. Questo intelletto divino, o anche essere, è appunto quale vuole Jaspers che sia il principio originario, cioè non esteriorità limitata, ma interiorità che s'afferma nella sua infinità. Se l'essere ed il pensiero vengono concepiti non quali limitate creature, ma come la vita per se stessa esistente, dilegua allora ogni difficoltà, e dileguano le distinzioni. E dilegua anche la notte profonda in cui Jaspers immerge il suo principio. Né è vero che in tal modo l'essere divino sia concepito come quello che potrebbe anche non essere; al contrario, la sua possibilità è chiusa nella sua infinità, e l'esistenza di Dio deve definirsi possibile non prima del suo essere, ma in quanto il suo essere è.

Pertanto quella fede filosofica di cui parla Jaspers non si può estendere oltre la ragione ed oltre la fede religiosa, poiché già la fede religiosa si riferisce al principio originario. Riconoscere che la fede religiosa ci mette anch'essa in rapporto all'ultima realtà, non vale quando poi si afferma che quest'ultima realtà non è già un Dio oltre sensibile, ma una realtà di cui Dio non sarebbe che un simbolo o un mito.

Jaspers s'avvede in parte dell'errore di quegli uomini ch'egli chiama eccezioni: Kierkegaard o Nietzsche. Comprende che il loro ateismo o l'assurdità della loro fede paradossale, l'arbitrarietà e il capriccio delle loro concezioni, sono contrari a quella razionalità senza cui la filosofia non può stare; e nondimeno addita quegli uomini come fari luminosi che con la loro eccezionalità, con la stessa negazione della razionalità, mostrano i limiti di questa e rimandano a una realtà oltre ogni limite. A questi stessi però Jaspers rimprovera di aver fatto della loro eccezionalità e singolarità un'assolutezza chiusa, senza comunicabilità, e di essere in tal modo usciti da quella storicità che è l'essenza della filosofia, poiché è la forma in cui nessuna concezione può stare come assoluta universalità.

E anche qui Jaspers non considerò che la vera realtà, la divina realtà, essendo veramente infinita, nessuna eccezione che si eriga contro di lei può giustificarsi. L'eccezione, è vero, ha nella sua libertà di potersi erigere contro Dio, ma non può essere la via o l'indice di una più grande realtà, poiché nulla vi è oltre la divina realtà, o che da questa non sia creato. Se la realtà infinita che noi diciamo, se Dio non esistesse, l'eccezione allora avrebbe serio diritto di erigersi contro o accanto a qualunque altra realtà, ma non perché mostrerebbe una realtà più grande, bensì perché si confonderebbe, insieme con ogni altra realtà, in un originario nulla, nell'ineffabilità d'una assoluta indeterminatezza.

L'autorità, possiamo anche noi convenire con Jaspers, ci rivela anch'essa le profonde radici dell'essere; essa n'è la voce profonda. Ma anche qui dobbiamo dire che l'autorità non dev'esser cieca, né può esser manifestazione d'una realtà di essa più cieca. L'autorità è invece la voce d'una realtà sussistente come ragione, e però giustificantesi in se stessa come valore e come essere. Su questo valore della realtà infinita si fonda, anzi si confonde, quella santità che, a dire di Jaspers, è vera infinità; si fonda l'unità della Chiesa e l'assolutezza dei suoi dogmi.

Che vale dunque parlare di trascendenza, quando questa trascendenza perde ogni volto e realtà; quando, fonte di razionalità, è essa stessa irrazionale; fonte dell'essere è nulla? Che vale difendere questa trascendenza che, per volere superare l'essere, finisce nel non essere? Tutte le difese e tutte le repliche non saranno mai altro che parole incapaci di raggiungere un'idea, rotanti invano su se stesse.

Chi, come Jaspers, pone che noi riceviamo come in dono il nostro stesso essere, sembra certo affermare una trascendenza, un donatore. Ma poiché questa trascendenza dilegua nell'assoluta indeterminatezza, e si risolve nella nostra ansia di andare oltre di noi, essa è nulla in se stessa, e se qualche cosa è, è quest'ansia stessa, è quell'essere che siamo noi stessi e che nondimeno non possiamo mai perfettamente raggiungere, perché non è in noi il principio di noi stessi.

Che vuol dire dunque che l'essere trascendente non si può mai rivelare interamente a noi attraverso il pensiero, benché i «simboli» ci rivelano in qualche modo l'essere occulto? Che vuol dire che la nostra conoscenza dell'essere è la sua silenziosa rivelazione, non quale forma determinata, ma oltre tutte le forme determinate?

Vuol dire semplicemente che *Dio, il cui essere anche noi conveniamo di non poter conoscere interamente, si rivela a*

noi attraverso la contingenza del mondo, ci parla come l'eterno autore delle cose.

Vuol dire che noi non conosciamo interamente neppure l'essere di questo mondo, e che esso non è mai veramente una forma determinata, bensì è l'indeterminata materia che soggiace a tutte le forme, non perciò supremo principio delle forme, ma semplice momento, per sé insussistente, della natura corporea.

Le nature eccezionali, di cui parla Jaspers, ci rivelano certo, attraverso il loro spasimo, il senso tragico della vita, giacché esse vivono non negli aridi campi del pensiero, ma entro la realtà misteriosa e dolorante, sì che il loro intelletto vibra ai mille richiami della vita. Benché la loro esperienza della vita sia la visione d'un mondo abbandonato a se stesso, senza Dio, benché esse non conoscano altra realtà che la loro realtà passionale, nondimeno, di fronte a coloro che dissolvono il loro spirito nella banalità della vita quotidiana, esse rappresentano un richiamo alla realtà, riportando l'uomo al suo tormento, donde solo è possibile ch'egli s'elevi a Dio. Ma che altro è il loro tormento se non appunto questa tragedia dell'umana vita separata dalla vita divina? È questo il loro dolore, o che vanamente tentino d'innalzare l'uomo sopra se stesso o che i loro cuori piaghino nel pessimismo. Perciò, oltre a queste eccezioni, che, pur avvertendo il mistero della vita, falsamente lo risolvono, è da mirare a quelle altre più veramente grandi, che vivono al contatto della divina realtà. Esse hanno il senso di questa realtà suprema, di questa suprema verità: sono i conoscitori e rivelatori di una divina esperienza, i grandi mistici della Chiesa che Bergson esaltò nella sua ultima opera, per cui egli credette, e sono in genere coloro che, attraverso il dolore o la morte, o attraverso l'incanto della creatura, vanno a Dio.

BERDIAEFF

Chi mai conobbe, come l'anima russa, le profonde tristezze della solitudine? Quale anima ne fu altrettanto affascinata o respinta? Anima dolorosa e mistica, conobbe le desolate distanze di quelle terre, i silenzi infiniti dei ghiacci e delle steppe, e conobbe la grave solitudine delle metropoli. L'anima umana si rassomiglia alla terra in cui vive, giacché sono gli spettacoli della terra il suo oggetto e il suo pascolo. Come sulle rive sacre del Gange le turbe innumerate raccontano a Dio il loro dolore, così, dai villaggi e dalle case disperse per le lande interminate, dalle città immense e tumultuose, l'anima russa leva naturalmente a Dio la sua voce.

Berdiaeff conobbe anch'egli la sconfinata tristezza della solitudine. Ma l'anima solitaria prova il bisogno dell'amore. «Nella solitudine», dice Berdiaeff, «io provo la nostalgia della comunione... con l'altro, il tuo, il noi». In ciò è riposto il senso profondo dell'amore. Secondo Berdiaeff, il filosofo è naturalmente solo, solo nell'universo, avendo per orizzonte il mondo intero. La conoscenza serve a lui per uscire dalla solitudine. Ma la conoscenza che ha valore è quella che sorge nell'intima comunione.

Berdiaeff conobbe ancora i dolorosi contrasti, le mille difficoltà, che si oppongono a questa comunione rivelatrice, specie alla comunione tra gli uomini, alla comunione di me e di te. «Le persone», egli dice, «rappresentano tutte dei mondi differenti e misteriosi che si toccano solo parzialmente, ed è perciò che si rende così doloroso l'entrare in comunione». La vera comunione pertanto può solo avvenire, per lui, nel mondo spirituale, in quella atmosfera di unità e fraternità ch'egli chiama il regno di Dio.

Ciò suppone per Berdiaeff un fondo comune, un essere comune immanente a ogni persona. È questa una concezione, egli stesso ce ne fa accorti, simile a quella di Jaspers. Chi

guardi in fondo, si tratta di quella filosofia fideistica, o quasi, che non ammette altra conoscenza di Dio che il sentimento dell'immanenza di Dio in noi. Anche i mistici dicono il medesimo, benché sia da intendersi su questa immanenza; nondimeno codesta filosofia fideistica si contrappone al misticismo della Chiesa, perché questo non nega il valore di quella conoscenza che giunge a Dio mediante l'umana ragione. Il misticismo di Berdiaeff invece, afferma che ogni oggettivazione dell'idea di Dio è vana, e che Dio può essere conosciuto solo nell'intimità dei nostri cuori. Perciò il punto di partenza di Berdiaeff è la posizione idealistica o trascendentalistica. Egli si esprime chiaramente: «L'idealismo tedesco ha portato all'oggettivazione della filosofia greca e scolastica un colpo dal quale non può risorgere».

Pur partendo da questa posizione idealistica, negatrice d'ogni oggettivazione, la profonda umanità di Berdiaeff non può accogliere le falsità patenti dell'idealismo, ed egli si oppone ad una filosofia che, esplicitamente o implicitamente, nega il vero dramma dell'esistenza, giacché nega il dramma della persona, negando la persona. È la persona empirica, siamo io e tu, i soggetti concreti, i veri protagonisti dell'esistenza, non l'io puro, non il soggetto o la persona trascendentale. «Al problema dell'uomo come soggetto concreto», così Berdiaeff, «l'idealismo tedesco ha sostituito il problema del soggetto puro... Con questa sostituzione, la conoscenza non era una conoscenza propria dell'uomo, diveniva una conoscenza divina, appartenente alla ragione o allo spirito universale». Se, infatti, si vuole che il soggetto concreto abbia veramente esistenza, non si può fare di esso, come vuole l'idealismo, un semplice momento, senza una natura propria», del soggetto o dell'io trascendentali; se poi se ne fa un momento, allora il dramma proprio dell'uomo, il dramma personale, finisce, e giustamente, come dice Berdiaeff, si tratta allora dello spirito universale e divino, non

di spirito umano. La persona umana assunta a momento della personalità divina, diviene nient'altro che la stessa natura divina. Ma la natura divina è la perfezione, e in lei finisce ogni dramma. Ora quale uomo saprà chiudere gli occhi sopra il suo dramma personale, negare la sua finitezza, la sua empirica personalità, e affermare di essere Dio? Chi afferma ciò si pone al di là d'ogni rischio e d'ogni destino, e si pone in contrasto non solo con la sua logica umana, ma con la sua intera natura.

Perciò a ragione dice Berdiaeff che il problema dell'uomo non è stato posto dall'idealismo tedesco, e che in ciò è la sua «principale deficienza». Nella concezione idealistica, dunque, l'uomo non è che un momento senza personalità, non ha natura soggettiva, non è soggetto. L'idealismo, secondo Berdiaeff, ha mostrato la vera via, la via del soggetto, ma ha considerato questo come oggetto tra gli oggetti. Perciò la filosofia dell'esistenza si volge al soggetto concreto, vuol essere una filosofia della persona.

Questa filosofia della soggettività, in quanto si vuol sovrapporre ed opporre a tutte le forme di conoscenza oggettivata, intellettualistica, speculativa, ha, nel pensiero di Berdiaeff, un carattere proprio e un'importanza fondamentale. Le ordinarie conoscenze, che sono sempre conoscenze per oggettivazione, gli sembrano indifferenti, estranee, superficiali. Egli ritiene che raramente l'uomo entra nel fondo di se stesso, in quell'unità universale dello spirito, in cui è data la vera, intima e soggettiva conoscenza delle cose. Gli uomini si fermano per lo più alla conoscenza esteriore, a cose o forme che non vengono mai in comunione con la soggettività della persona. Sono perciò forme di mera oggettivazione, estranee al soggetto, lontane dunque dalla conoscenza. E non solo gli oggetti della natura, ma le stesse persone umane, il nostro prossimo, Dio, si rivelano, nella comune conoscenza, siccome forme esteriori d'oggettivazione. Le conoscenze scientifiche,

le esperienze di vita, tutto vien oggettivato dall'uomo. Solo chi scenda in se stesso, nel suo profondo essere, che è originariamente in comunione col tutto, avrà, in questa comunione, la conoscenza soggettiva della natura; e l'altro, il prossimo o Dio, si affermerà dinanzi a lui come persona, come noi, come tu.

Tutte le forme oggettivate, secondo questa concezione di Berdiaeff, sono forme razionalizzate, sono degli universali, delle cose astratte viste puramente dall'esterno, giacché la ragione non conosce l'irrazionale. È un pregiudizio, dice Berdiaeff, pensare che la conoscenza è sempre razionale. I nostri sentimenti, la nostra volontà, i nostri odii ed amori, i nostri giudizi di valore, non possono essere oggetto della ragione, ma solo di una conoscenza irrazionale; essi debbono essere sentiti. Non la conoscenza oggettiva, ma quella soggettiva, può giungere fino a loro.

Da ciò si comprende come la conoscenza raziocinante e teologizzante del cristianesimo paresse a Berdiaeff un grado inferiore di conoscenza. Per lui la conoscenza di Dio non si può avere per via di dogmi o dimostrazioni, ma solo in una diretta comunione. Perciò egli reputa che il genuino cristianesimo sia quello che, sciogliendosi dai suoi dogmi e penetrando nell'intima comunione dello spirito, libera l'uomo dall'autorità della Chiesa e dai dogmi della teologia. La Chiesa, la vera Chiesa, è per Berdiaeff quella che noi viviamo intimamente in noi, la comunione intima dei fedeli nell'universalità dello spirito.

La filosofia dell'esistenza o della persona si presenta in tal modo, a dire di Berdiaeff, come l'aspirazione ad uscire, per mezzo della conoscenza, dalla solitudine, a varcare le frontiere dell'individualità. Nella solitudine l'uomo prova la nostalgia della comunione; lungi dalle esteriorità della vita sociale, dalle superficiali comunicazioni con gli uomini, l'anima rientra in se stessa, e in se stessa trova la comunione con la natura, il

prossimo, Dio. Non nella comunicazione, forma esteriore di conoscenza, ma nella comunione è la vera e interiore conoscenza, immediata, soggettiva, non oggettiva, non razionalizzata. Perciò dice anche Berdiaeff che la persona si afferma nella comunione. Ed è in questa comunione, ove subentra l'amore e l'amicizia, che la solitudine si sopprime; soppressione cui non si giunge mai nell'amore esteriore, nell'amore puramente sessuale, dove le persone amanti restano l'una estranea all'altra, come due mondi distinti. L'amore significa la vittoria dello spirito sulla resistenza della materia. E perciò è la parte più spirituale dell'uomo, il volto, che serve principalmente quale via alla comunione. Appunto perché nella solitudine si rivela la comunità dell'essere spirituale, la persona riconosce che il mistero dell'amore è dualità. L'esistenza dell'uomo, dice Derdiaeff, suppone l'esistenza degli altri uomini e di Dio.

Derdiaeff sente che l'uomo solitario, l'individuo umano, non avrebbe, nella sua pura e nuda esistenza, il principio onde esistere, ch'esso cadrebbe irrimediabilmente nel nulla, e però egli sa che occorre all'uomo per esistere l'unione con qualcosa che lo trascenda. L'esistenza umana, secondo la sua espressione, non è che nella misura in cui si trascende, in quanto ha in se stessa il suo trascendimento. «Sparisce», egli dice, «se resta in sé senza uscita: ecco l'enigma fondamentale dell'io».

Così l'uomo giunge alla conoscenza della natura, del prossimo, di Dio, solo guardando in se stesso. Ogni conoscenza oggettivata, ogni conoscenza che non abbia il fondamento nella esperienza della persona, è rifiutata. Il mistero dell'essere si svela per Derdiaeff soggettivamente e nel soggetto, non mai oggettivamente e nell'oggetto. «A mio avviso», egli dichiara, «secondo una concezione che si avvicina a quella di Jaspers, la filosofia esistenziale è un modo di conoscenza sottratto all'oggettivazione. Nell'oggetto,

durante il processo che lo produce, il mistero dell'esistenza, dell'essere concreto, svanisce. Non v'è peggiore aberrazione che l'identificazione dell'oggettivo col reale. Si parla sempre come se conoscere fosse oggettivare, in altri termini, rendere estraneo. Al contrario, conoscere, conoscere effettivamente, è rendere vicino, vale a dire soggettivare, riferire all'esistenza che si rivela nel soggetto. Bisogna dunque rigettare la concezione naturalistica, oggettiva dell'essere».

Avviene, secondo siffatta dottrina, che, quando il soggetto vuol rivelare oggettivamente, razionalmente, ciò che è nel fondo del suo essere, ovvero il suo stesso essere profondo, avviene che la rivelazione razionale non può dare la conoscenza di quest'essere, perché esso è essenzialmente irrazionale. Di quest'essere si può dare l'intuizione filosofica, la conoscenza irrazionalmente intima, non mai la conoscenza oggettiva razionale. «L'uomo » dice Berdiaeff «è ancorato al cuore dell'essere». Perciò l'essere non può essere rivelato nella sua totalità dalla semplice ragione, o dalla mera soggettività che s'opponne all'essere, ma da una soggettività intima, totale, che è l'essere stesso. Il soggetto conoscente non si pone l'essere come suo oggetto, «è» esso stesso. L'io, la persona appartiene primitivamente al dominio dell'esistenza. L'uomo appare in tal modo a Berdiaeff come un essere circondato da tenebre, che cerca di uscire alla luce, di conoscere, con un atto di libertà, che è, come la conoscenza, irrazionale nella sua fonte. Il suo pensiero è legato all'essere, esso non è che «un atto di creazione nell'intimità dell'essere».

In questa intimità dell'essere, in quell'essere profondo ove l'uomo è ancorato, sta riposto l'enigma della persona umana, la cui struttura è appunto l'unione di quest'essere che non cangia con ciò che è mutevole. Per ciò il problema del tempo è detto da Berdiaeff il problema fondamentale della natura umana, il problema stesso del destino umano. Tutto ciò che è tempo propriamente si muove intorno a un presente eterno.

Secondo Berdiaeff la concezione che Heidegger ha del tempo, non è completa. Heidegger non vede nel tempo che un solo aspetto, giacché per lui l'essere è temporalizzato, l'essenza dell'essere è tempo, svolgimento. Egli non vede il principio eterno del tempo. Secondo Berdiaeff, invece, il tempo e tutto ciò che si svolge nel tempo non formano che «una proiezione del vissuto nell'istante», il quale è fuori del tempo. Perciò Berdiaeff può affermare contro Heidegger che «l'attitudine di fronte all'avvenire si definisce non solo per la paura, ma anche per la speranza». Ed è la speranza dell'eterno destino umano, radicato in quell'essere profondo, donde la persona sorge alla conoscenza, all'amore, al trascendimento di sé nei valori soprapersonali. La posizione nel tempo come nello spazio è per Berdiaeff un'oggettivazione, mentre di fatto non vi è per lui né passato né avvenire, vi è solo un presente eterno. E Berdiaeff ricorda le parole di Goethe: «Provare la divina pienezza dell'istante è la più grande conquista».

Ecco dunque l'essere profondo, immutabile, dove l'uomo entra in comunione con Dio. Dio non come oggetto, ma come soggetto, tu. L'uomo esce così dalla sua solitudine, e trova finalmente l'essere a cui egli può affidarsi completamente. Ma è solo attraverso se stesso che l'uomo giunge a Dio. La religione diviene così, per Berdiaeff, l'esistenza dell'uomo in Dio, o l'esistenza di Dio conosciuta attraverso l'uomo. La stessa interpretazione del mio e del tuo è in Dio che si opera, e resistenza umana non ha senso che per la sua è «subordinazione immediata al Dio vivente, che non è giammai un Dio in generale». La conoscenza «della Verità dipende dai gradi di comunione che possono esistere tra gli uomini, dalla loro comunione nello Spirito». «Trattare dell'uomo » egli dice ancora «è trattare di Dio. Bisogna comprendere in un modo nuovo che passare all'uomo è passare a Dio. Tale è precisamente il tema essenziale del

cristianesimo. E una filosofia dell'esistenza umana è una filosofia cristiana, teandrica».

Tale la filosofia di Berdiaeff. Essa sorge dai bisogni di un'anima che anela alla vita e all'amore e perciò si raccoglie in se stessa, lungi ugualmente dalle aride speculazioni del pensiero e da quella umana società isterilita nella maniera o nella tecnica. La sua filosofia è la ricerca dell'anima, della persona. «L'idea principale della mia vita», egli dice, «è l'idea dell'uomo». Egli vuol vivere in Dio. Dio soggetto, non Dio estraneo alla sua anima. Perciò respinge, come abbiamo visto, con le altre forme oggettivate di conoscenza, il Dio della teologia cristiana.

I motivi per i quali il Dio d'una determinata religione vien respinto sono generalmente piuttosto psicologici che speculativi. Comunemente vengono adottati soltanto i motivi speculativi o quelli psicologicamente più appariscenti, e vengono taciuti, spessissimo ignorati, quelli più intimi. Questi sono tante volte dei motivi d'ignoranza, che per lo più hanno origine nei gusti e nell'immaginazione. Si disprezza, per es., il Paradiso, sol perché riesce noioso all'immaginazione comune. Un'immaginazione, invece, che se lo sappia figurare pieno d'attrattive, è più disposta ad accettarlo. L'uomo carnale difficilmente comprende le cose dello spirito, e, viceversa, l'uomo spirituale disprezza ogni carne. Per lo più si tratta di motivi d'orgoglio: l'animo non vuol piegarsi a questa o a quella credenza, a questo o a quell'obbligo. Talvolta è l'incanto stesso della creatura che si muove a far velo all'ineffabile splendore di Dio. Tuttavia noi non possiamo entrare nei motivi intimi di un'anima: ci fermeremo dunque a quelli dichiarati.

Non è meraviglia se Berdiaeff accetti anch'egli il dogma idealistico, e creda anch'egli che l'idealismo tedesco abbia inferto il colpo di grazia all'oggettivismo greco e scolastico. Poiché intende di vivere nell'intimità del soggetto, è facile

comprendere ch'egli neghi l'oggetto. E tuttavia, se intende di essere idealista per ciò che riguarda la negazione d'ogni realtà non soggettiva, intende però, come abbiám visto, di superare l'idealismo con l'affermazione della persona concreta. Che se l'idealismo aveva, si può dire, annientata la persona, assumendola non quale natura in sé esistente, ma solo momento della persona trascendentale, dell'io puro o dell'idea assoluta; se a questa stessa persona trascendentale aveva apertamente negato ogni concretezza, ogni natura in sé, e anche di questa aveva fatto un momento concorrente in una medesima sintesi, o natura, con la persona empirica, si che né la persona empirica né quella trascendentale fossero delle persone concrete, ma solo fosse concreta la loro sintesi: Berdiaeff vuole, invece, ritornare alla concretezza della persona, di quella empirica, cioè finita ed umana, non meno che di quella trascendentale, cioè infinita e divina. Ed egli combatte altresì contro quel solipsismo che molti, a torto o a ragione, han creduto conseguire necessariamente alla posizione idealistica, e afferma la molteplicità delle persone umane.

Ma che vuol dire allora, da parte di Berdiaeff, l'accettazione del dogma idealistico, negatore d'ogni oggettività? Egli muove dal bisogno di conoscere se stesso, gli uomini, Dio, in una conoscenza del tutto personale e soggettiva; ma reale e concreta è la persona ch'egli scopre in se stesso, reali e concrete le altre persone, reale e concreto Dio. Non sono dunque oggettive queste persone, altre da lui? Non è con ciò riapparsa quell'oggettività che l'idealismo nega? Perché il dilemma è insuperabile: o si parte dalla concretezza delle persone, e allora è data insieme la loro oggettività, il loro essere l'una esterna all'altra, l'una di fronte all'altra; o si parte dalla concretezza soltanto della sintesi, dalla concretezza cioè idealistica, e allora l'una persona non è concreta di fronte

all'altra, dico quella trascendentale e quella empirica, e l'esistenza delle persone concrete svanisce.

Così dunque, come prima conclusione, Berdiaeff, quest'avversario della conoscenza oggettiva, viene a porre delle persone oggettivamente esistenti.

Ma dove trova egli Dio, il Dio personale del cristianesimo? Forse non propriamente in sé stesso, nell'uomo, giacché egli non crede nella divinità dell'uomo, ma piuttosto egli trova l'uomo in Dio. Dove dunque trova Dio? Non in alcun oggetto, non nella realtà esteriore: in che dunque? Nel suo sentirsi sommerso nell'essere divino, nel suo vivere in contatto con l'infinito. Dio conosciuto attraverso l'uomo, l'uomo teso quale ponte verso l'infinito: ecco il significato teandrico del cristianesimo, secondo Berdiaeff. Ebbene, non è forse questo contatto, questo rapporto, una mediazione tra l'uomo e Dio? Mediazione che ha Dio per oggetto, che ha Dio come termine del rapporto? Forse che Dio potrebbe essere ancora personale se noi l'apprendessimo, lo conoscessimo, come pretende Jaspers, nella comunità dell'essere? Ma in tal caso è evidente che Dio sarebbe immanente all'uomo, effuso e confuso nello stesso essere, la personalità divina e l'umana non si potrebbero più distinguere. Or se si vuole un Dio personale, è necessario che sia concepito come altro dalla persona umana, Dio non fuso con l'uomo, ma col quale l'uomo può venire in rapporto. Ma allora il Dio personale, il Dio appreso nel rapporto, che altro è se non un oggetto di fronte all'uomo, se non un soggetto oggettivamente appreso?

Quando l'Apostolo dice che noi ci muoviamo, che noi siamo e viviamo in Dio, è perché veramente noi siamo sostenuti dalla potenza divina, e tutto quel che ci circonda e ci appartiene viene da Dio.

Ma non altro che questo. Dio può entrare in comunione con noi, mediante la sua grazia, ma non può giammai essere appreso da noi nell'identità dell'essere. La nostra apprensione

di Dio non può essere mai in tale comunione o unione che sopprima essenzialmente la distinzione del suo essere, e che sopprima perciò la divina oggettività. La conoscenza di Dio è dunque sempre oggettiva, vale a dire è la conoscenza di un soggetto oggettivamente esistente.

Se non che, a proposito di questa conoscenza oggettiva, si presenta una quasi naturale illusione. La conoscenza è oggettiva o soggettiva? Il soggetto non sembra poter conoscere dell'oggetto che ciò che appartiene al «suo» modo di conoscere, che è dunque un modo di conoscere soggettivo, non oggettivo. Perciò anche la conoscenza di un Dio personale, altro da noi e oggettivamente esistente, non può essere che soggettiva, e noi non apprendiamo più Dio quale oggetto o termine del conoscere, ma lo conosciamo solo soggettivamente, immediatamente nella nostra coscienza. Or questo è detto con verità? con piena cognizione di ciò che s'afferma? Certo anche qui vi è un lato di verità, e questa verità è certo la soggettività della nostra conoscenza. Ma forse che questa nostra soggettività di conoscenza, significa la rottura di ogni rapporto tra il soggetto e l'oggetto? O significa forse che la conoscenza sorge nel soggetto senza causa e senza ragione? Ma allora come potremmo noi dire di conoscere Dio? Chi ci garantirebbe, se la soggettività della nostra conoscenza non avesse niente a vedere con l'oggetto, che la nostra conoscenza è ancora la conoscenza di questo oggetto, di Dio? Chiudendoci in tal modo nella nostra conoscenza, non veniamo noi a negare la conoscenza d'ogni altro fuori di noi?

Noi dobbiamo dunque ammettere un qualche rapporto tra l'oggetto e il soggetto, una qualche azione o rivelazione. Che importa che il soggetto conosca soggettivamente? Conoscere soggettivamente non significa già conoscere falsamente, ma significa sempre conoscere la verità dell'oggetto. Ogni oggetto da Dio creato, e il divino Oggetto, soprattutto, Dio stesso, hanno in sé una verità che solo da Dio può essere interamente

conosciuta, in tutti i suoi aspetti: ma anche alle creature intellettuali è dato d'apprendere la verità se non totalmente, parzialmente, e se non sotto tutti gli aspetti, sotto aspetti molteplici. Non è forse la conoscenza soggettiva il correlato della verità oggettiva? Non è ogni verità dell'oggetto data originariamente ed essenzialmente in rapporto all'intelletto divino? E non è forse dato alle creature intellettuali, in quanto anch'esse hanno intelletto, di poter venire in contatto con la verità degli oggetti? Che altro è dunque apprendere soggettivamente, se non apprendere quella verità dell'oggetto che esiste in correlazione essenziale con l'eterno intelletto, e in possibilità di correlazione con gli intelletti creati? Ecco dunque che la soggettività della conoscenza non vuol dire negazione della conoscenza oggettiva, ma solo correlazione all'oggettività. Onde la conoscenza si può dire soggettiva in quanto l'oggetto è conosciuto nella sua relazione al soggetto, e si può dire oggettiva in quanto quel che entra in relazione col soggetto è appunto l'oggetto o la sua verità.

Perciò quel Dio che noi conosciamo soggettivamente è sempre un'oggettiva esistenza che entra in relazione con noi, comunemente mediante i sentimenti e i pensieri che sono da lui primieramente mossi. Più immediatamente ci si rivela nella fede, e per eccezione si rivela ai suoi santi con la sua immediata, ineffabile e indiscutibile presenza.

Ma anche questa immediatezza, non esclude mai propriamente il rapporto, poiché non può escludere, come abbbiam visto, la distinzione dell'essere.

Ma l'avversione di Berdiaeff contro la conoscenza oggettiva risale ad un motivo ancor più profondo. È la vita del sentimento e della volontà ch'egli vuol affermare contro l'aridità della ragione, dell'intelletto astratto, oggettivante, giacché è la vita dello spirito che gli sembra negata dalla speculazione oggettivistica. Berdiaeff vuole opporre il fuoco dello spirito al ghiaccio del raziocinio. Tutta la ricchezza

interiore dello spirito pare a lui, come già a Bergson, disperdersi nelle costruzioni intellettualistiche, che raffigurano solo un pallido accenno, un simbolo della realtà, non la realtà stessa.

Or vi è certo una profonda verità nel voler affermare la vita contro la morte dello spirito. Ma quando noi parliamo dei sentimenti dell'uomo, delle sue passioni e della sua volontà, possiamo noi forse dimenticare che si tratta appunto dei sentimenti e della volontà di una creatura intellettuale? Possiamo noi dimenticare, che per questo i sentimenti e la volontà dell'uomo hanno valore, perché portano il riflesso eterno dell'intelletto? Forse che avrebbero ancora qualche valore, sarebbero ancora spirituali, se privati di quella luce d'universalità che solo l'intelletto può dare? O forse che i sentimenti puramente animali, quelli degli animali bruti, tesi unicamente verso determinati oggetti e immagini determinate, ristretti nella loro angustia, privi d'ogni universale riflesso, possono avere per noi alcun valore? No, certamente. È invece perché in noi, creature intellettuali, i sentimenti si moltiplicano e universalizzano in una visione immensa della vita, ch'essi hanno nei nostri animi una ripercussione quasi infinita, e ci riportano alle profonde origini dell'essere. L'intelletto non ci dà già la rappresentazione esteriore dei puri simboli del sentimento e della vita, ma ci dà il senso della loro universalità, il significato delle loro infinite possibilità.

È perciò che la creatura intellettuale si eleva sopra tutto il resto del creato, perché ad essa solo è congiunto l'eterno palpito della vita e dell'amore.

Anche quando il pensiero dell'uomo sembra tacere, e dal fondo del suo cuore pare emergere la sola vita del sentimento, nella contemplazione muta dei cieli stellati o nella segreta speranza dei cuori, è sempre sugli invisibili fili del pensiero, sulla trama di un profondo significato, che tutto ciò si opera. Quando ci troviamo dinanzi a quei sentimenti indefiniti propri

del cuore umano, al desiderio di una eterna bellezza, dobbiamo pensare che è sempre la luce dell'intelletto, la possibilità di una comprensione universale che dà a quelli il loro valore.

È vano dunque voler mettere i sentimenti al di sopra della ragione. L'uomo può sì stabilire praticamente il trionfo dei sensi sulla ragione, ma la ragione rimarrà sempre in lui a condannare una tale pratica. E se la ragione cambia, come dice Berdiaeff, «secondo che il filosofo sia un credente o un incredulo», cambia la ragione particolare, non quella prima e universale, che, nella sua unità e universalità, non può additare che un'unica meta.

La ragione perciò non è ucciditrice della vita, come vollero alcuni, spegnitrice dell'amore e delle passioni, ma è anzi quella che conferisce alla vita il suo splendore.

Perciò l'uomo si è sempre gloriato della luce dell'intelletto, fino ad insuperbirsi di essa, ed è questo umano insuperbimento che la favola di Prometeo ci narra. E l'uomo è sempre questo superbo Prometeo, venuto in contraddizione di sé stesso, o veramente sempre vissuto in questa contraddizione: ora glorioso dell'intelletto, ora spregiatore ed amante della vita del sentimento. Ma l'uomo vero non è dato nelle sue mere passioni, o solo nel freddo ed arido intelletto, bensì in una vita piena, ove il sentimento e la volontà siano illuminati e guidati dall'intelletto.

Altri vi furono nemici della ragione, perché parve loro che questa, mostrando la vanità del tutto, distruggesse le sublimi illusioni della natura. Ma neanche costoro considerarono che quella ragione che dimostra la vanità del tutto, si dimostra essa stessa vana, giacché il tutto non è vano. Essi si fondarono sulla vanità del loro intelletto, non sull'eterna luce divina, in cui nessuna cosa si dimostra invano.

Noi riconosciamo tuttavia che vi è un motivo profondo che spinge l'uomo anelante alla vita a rinnegare il freddo raziocinio, le aride speculazioni che ignorano l'amore ed il

dolore, che ignorano l'umana realtà e ogni sorriso di bellezza. Che vale, infatti, la pagina ingiallita d'un libro, la povera scienza delle formule e dei sillogismi, che vale la gloria d'una vana dottrina, di fronte alla vita che palpita nella sua desolazione o nel suo incanto? Ecco, si leva Faust dal suo studio, abbandona la scienza e i lamberci, e cerca anch'egli la vita. Qui è il significato del primo Faust, il profondo umano significato di quel fiore sbocciato, tra le zolle della dotta Germania. È lo spirito della vita, la luce e la bellezza, che sorgono trepidanti e fantastici, vincitori della morte, liberi dal fondo della materia sui liberi cieli dell'amore.

Chi dunque vorrebbe negare questo valore alla vita?

Se non che la vita si dimostra all'uomo sotto molteplici aspetti. V'è qualche volta una vita in cui tutto sorride: la giovinezza, l'amore, i campi, i mari, i cieli. E questa vita ha una bellezza propria, chi ne dubita? Ma *guai a una tal vita se, dimentica dei dolori del mondo, si chiude nell'egoismo del suo sogno. Guai ancora a una tal vita se crede di riposare in eterno in una pace di bellezza terrena: chiusa pur sempre nel suo egoismo, precipiterà in breve nell'insensibilità verso qualunque bellezza, l'anima si stancherà di una vita ignara di Dio e d'ogni speranza celeste.*

Che se questa vita vuole essere una vita d'ardimento, sprezzante di tutte le terrene cure, solo anelante a nuove mete, l'anima si rivolterà ancora contro la vanità di questa vita, come per un tempo perduto, ed eleggerà una vita forse più umile, ma più vera. Si levò Faust ardimentoso in cerca della vita e della bellezza, presumendo di dare a se stesso l'istante d'eterna felicità, ed eccolo ben presto caduto nella spaventosa tristezza d'una vita d'artificio, che infine si spegne nel grido stolto e menzognero d'una raggiunta felicità.

Altri, più esperto della vanità delle cose, sentirà la bellezza nel rimpianto e nel dolore delle cose stesse caduche, nell'amore trepido della fragilità della creatura. Uomini che

custodiscono il loro dolore, come narra di sé Agostino, per la memoria dell'amore, e che nel dolore si beano. Ma anche qui: dov'è la realtà della vita? Essa chiama da più profondi abissi, a più gloriose mete, oltre lo sterile dolore. Dov'è soprattutto la generosità del cuore, che non nel suo dolore si compiace, né, di sé solo amante, va in cerca di quell'istante, atomo o eternità, cui dire: tu sei bello; ma vive invece *inondato del divino amore, ricco di felicità, grato a Dio donatore d'ogni bene, effondendo il suo amore su tutte le creature?* Questo fu l'amore di Francesco, che non fu lo sterile amore della natura, come alcuna anima si finse. E fu forse altro che la vana bellezza del mondo e il vano secolo, che il poeta (Carducci) considerò, quando nel *Canto dell'amore*, volgendo il saluto alle «genti umane affaticate», le invita ad amare:

Il mondo è bello e santo è l'avvenir?

È dunque questa la vita che si vuol sovrapporre alla vita del pensiero, alla faticosa speculazione dell'intelletto umano? In verità non c'è che scegliere: vana è ogni vita terrena, come vana è ogni terrena sapienza. E vi può essere tanta bellezza nella nuda speculazione, quanta in ogni altra forma di vita. Infine è l'animo, con cui si specula o vive, quel che solo ha valore. Speculare e vivere, si possono opporre sol quando per speculare s'intende un atto chiuso a ogni bellezza. *Quella che ad alcuni può parere arida ricerca del pensiero, ha tante volte per sfondo la visione dell'eterno mistero che ne circonda, e, per le anime credenti, la visione di Dio;* ha per impulso la profonda ansia dell'uomo. Sicché questa speculazione non è necessariamente appartata dalla vita, e i suoi risultati non sono una fredda oggettivazione, una straniera meta. Vi è una filosofia, come fu quella di Agostino, che più evidentemente partecipa del sentimento della vita; e vi è una filosofia apparentemente più arida, come quella di Tommaso, nella quale tuttavia non vi è minor vita dell'anima, benché tutta nascosta nella *carità della sapienza*.

La vita e l'intelletto, l'amore e la sapienza si ricongiungono perfettamente in Dio. Egli è essenzialmente amore, poiché è per se stesso, è dunque eterna affermazione, eterno sì, contrario d'ogni dissidio. Amore e bellezza che sono dunque in lui l'identica cosa, poiché qual maggiore bellezza può darsi, quale ricchezza e valore maggiori, di questo Dio che per se stesso s'afferma, che solo può dire di sé: «Io sono colui che sono»? Amore, dunque, che è essenzialmente bellezza, essenzialmente forza e ricchezza, di sé essenzialmente amante, e di tutte le cose dal suo amore create. Amore fuso in una natura con l'intelletto, poiché il suo amore è il suo essere infinito, e il suo essere è luce essenziale, che penetra l'increato ed il creato: sarebbe altrimenti insuperabile tenebra, e però nulla. Quando all'uomo sarà dato di guardare in questo intelletto che è vita, quando a lui l'intelligenza delle cose non sarà faticoso mestiere, ma aperta rivelazione di quell'amore ch'egli cercò nelle anime sorelle, nella magnificenza del creato, nel suo dolore aspirante a una più vera vita, allora comprenderà le vie del suo cammino, e raccoglierà, negli inaccessi misteri della divina bellezza, i fili spezzati della vita.

CONCLUSIONE

Qui facciamo punto. Potremmo continuare con altri nomi, ma forse difficilmente potremmo dire alcunché di nuovo.

Che cosa non potrebbe dirsi esistenzialismo? In tutti i secoli v'è stato un prorompere di vita, fuor dalle dighe, in parte, della saggezza. La nostra condotta comune, la nostra conoscenza, sono naturalmente incerte, sovente intorbidate dalle passioni, vaganti dietro l'immaginazione, debole è la nostra volontà, e noi c'inchiniamo a tutte lo chimere, facili alla speranza ed al timore. La vera grandezza umana, nell'equilibrio di natura e di ragione, è ben rara.

Perciò Gesù, in quella sua mirabile sintesi di divino e di umano, apparve come il desiderio di tutte le genti, il simbolo vivente dell'umana vittoria.

Il secolo XIX conobbe mille contrari aspetti dello spirito: con l'idealismo pretese di chiudere l'universo nella umana ragione o in una ragione immanente all'uomo; col positivismo credette di dar fondo a tutto lo scibile; affermò, forse per contrasto, forse per conseguenza, il dolore del mondo e il pessimismo; seppe il senso del mistero e il rimpianto del tempo invano trascorso; l'esaltazione dell'uomo fino all'individualismo estremo; la proclamazione della volontà di potenza dei forti sui deboli, dei padroni sugli schiavi; il materialismo della vita e della scienza. Ciascuna di queste filosofie pretese d'aver scoperto per suo conto l'esistenza, la vera e reale vita. Tutto questo non si potrebbe forse dire esistenzialismo? Noi possiamo, sopra le ali dell'astrazione, allargare talmente il significato di un nome o d'una dottrina, da comprendervi nel suo giro molte altre forse opposte concezioni. Oppure, senza ricorrere all'astrazione, basta scendere fino al fondo comune, universale, del pensiero umano, delle sue verità e dei suoi errori. Così se noi consideriamo il senso tragico della vita nella concezione di

Nietzsche e in quella di Heidegger, esso è certo comune nella comune tragicità: benché nella prima l'uomo esca vittorioso e dominatore, o almeno pretende, sulla tragedia della vita, nella seconda sia sommerso dalla tragicità dell'esistenza.

Ci siamo fermati a quelli che sono comunemente celebrati come i più genuini assertori della filosofia dell'esistenza. Essi muovono da alcune basi comuni: il sentimento dell'esistenza come problema del cuore umano, l'antirazionalismo e antidogmatismo; ma lo spirito delle loro filosofie è sotto più aspetti diverso. Affatto tragica è quella di Heidegger, ove non sorge alcuna speranza sullo sconcolato mistero dell'esistenza: filosofia abbastanza profonda da riconoscere il nulla di questo mondo, quando Dio non è, e forte abbastanza da accettare la nudità di questa esistenza, senza andar dietro a vane chimere o speranze. Le altre filosofie si possono considerare al confronto come delle filosofie di compromesso. La filosofia di Berdiaeff, è vero, sorge dal profondo senso dell'infinita bellezza, dal valore delle cose e della persona umana, e tutta la speranza rifiorisce con essa, invitta come la vita stessa nella sua essenza; ma resta troppo aperto il contrasto tra questa visione luminosa e la concezione negatrice di quel valore supremo dell'essere, che è la conoscenza intellettuale. Tra le due è la filosofia di Jaspers, timida e primitiva, che avverte il fascino dell'essere trascendente ogni limitato orizzonte, ma lo concepisce troppo legato alle forme caduche dell'esistenza, sì che il vero essere, Dio, è ancora lontano. Queste tre filosofie, rappresentando le due posizioni estreme, è la media dell'esistenzialismo; rappresentano, si può dire, tutto l'esistenzialismo, dalla concezione dell'esistenza priva affatto di Dio, a quella ove Dio è ancora materia o infirmità dell'essere, a quella di Dio finalmente forma, persona, benché in contraddizione. Quando l'esistenzialismo avrà valorizzato l'esistenza, non già in contrasto, ma in armonia con la luce intellettuale, solo allora

esso comprenderà appieno il valore dell'esistenza, il significativo del dolore e della speranza umana.

A far sorgere questa filosofia dell'esistenza, o nel suo pessimismo o nella sua speranza, ha certo contribuito quell'innata ansia dell'uomo, a tutti i tempi comune, ricercatrice di eterni valori. Ma particolarmente vi ha contribuito, come altri han fatto notare, l'età nostra del meccanicismo e della tecnica. Questa età della tecnica, inorgogliendo da una parte l'uomo con le sue mirabili invenzioni, d'altra parte allettandolo con le sue comodità e i suoi piaceri, sensibili o intellettuali, ha distolto la sua mente dall'infinito, da Dio, e ha considerato questo mondo come l'unico valore esistente. L'angoscia dell'esistenzialismo è anche figlia di questo stato particolare, giacché, mentre l'uomo vien fermato alla terra e gli è tolto Dio, egli sente l'angustia di questo mondo, e ne soffre tanto maggiormente quanto più neppur pensa che vi sia una via d'uscita.

La via d'uscita, chi la vuole, è Dio. Chi non la vuole, chi non vi spera, tradisce con ciò stesso l'angoscia, e con l'angoscia l'uomo, e la filosofia umana dell'esistenza diviene la filosofia del nulla. Giacché è l'angoscia che distingue l'uomo, ed è l'angoscia che conduce a Dio.

INDICE

INTRODUZIONE	3
NIETZSCHE E L'ESISTENZIALISMO	13
KIERKEGAARD	15
HUSSERL	24
HEIDEGGER	31
JASPERS	42
BERDIAEFF	53
CONCLUSIONE	50