

# Cornelio Fabro

## L'assoluto nell'Esistenzialismo

Opere Complete

11

EDIVI

CORNELIO FABRO

OPERE COMPLETE

Volume 11

L'ASSOLUTO NELL'ESISTENZIALISMO



CORNELIO FABRO

L'ASSOLUTO  
NELL'ESISTENZIALISMO

EDIVI

Cornelio Fabro

## *Opere Complete*

a cura del Progetto Culturale Cornelio Fabro,  
dell'Istituto del Verbo Incarnato

promosse dal Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)  
Direzione Centrale – Roma

\* \* \*

Volume 11

### *L'Assoluto nell'Esistenzialismo*

a cura di Elvio Celestino Fontana

Prima edizione: Tip. Soc. S. Paolo, Catania 1954

Seconda edizione e prima nella serie delle *Opere Complete*: 2010

© 2010 – Editrice del Verbo Incarnato  
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)  
info@edivi.com

Proprietà intellettuale:  
«Provincia Italiana S. Cuore» (PP. Stigmatini)

## PREMESSA

*Il problema dell'Assoluto vive nell'uomo le peripezie del suo essere: si alza e si abbassa con esso, comunque mai può scomparire. Se è relegato nell'ombra, è pur sempre da questo nascondiglio ch'esso addita all'uomo la misura del suo fallimento e la sempre aperta possibilità della sua salvezza. Perchè senza l'Assoluto, senza un rapporto all'Assoluto, l'uomo non può stare. Egli «può» definire per suo conto se il rapporto è positivo o negativo ed è in questo precisamente che consiste l'atto supremo della sua libertà. Ma all'Assoluto l'uomo è sempre sospeso: anche quando decide di staccarsi, anche quando vuol correre per proprio conto l'avventura dell'essere come «coloro che Dio non chiama»: l'uomo a Dio resta sempre legato come al punto d'inizio della sua impresa che gli dà la «misura» di volta in volta del suo distacco, delle dimensioni dell'abisso in cui sta ruzzolando.*

*Le poche pagine che seguono vogliono indicare l'itinerario essenziale della filosofia novissima rispetto all'Assoluto. L'analisi è di proposito limitata a Kierkegaard e all'indirizzo neutro e negativo, perchè più fedele al tipo di pensiero che si è voluto svolgere in questa prima metà del secolo col deliberato proposito di sbarazzarsi a un tempo della pseudoteologia hegeliana e dell'autentica teologia kierkegaardiana. Eppure anche questa «situazione negativa» di Dio ha un suo fascino: è l'esperienza del figliol prodigo che vuol la sua parte per correre la propria avventura. Tanto più schietto allora sorge dal profondo dell'io disincantato il richiamo alla radice dell'essere perchè l'uomo si metta nella situazione dell'apertura incondizionata verso l'Essere che non delude.*

L'AUTORE  
Roma 7 marzo 1954|

## INTRODUZIONE

### IL PROBLEMA DELL'UOMO

A nessuno può sfuggire che il carattere dominante del nostro tempo è l'*interesse per l'uomo*. Si potrebbe quasi dire che le varie epoche della civiltà si distinguono secondo le varie dimensioni ch'esse hanno scoperto nell'uomo, nel comportamento di questa strana razza di animali che si sanno rassegnare e possono disperare. Le religioni, le scienze, le civiltà non rappresentano che i tentativi di sondaggio che l'uomo ha fatto e vien facendo nel suo cammino per ancorare quell'essere ch'egli ogni giorno si vede sfuggire di mano.

L'ansia che spinge l'uomo nei secoli è di ritrovare se stesso, di scrutare nella trama delle sue possibilità effettuali la prospettiva della sua avventura nel mondo. Essenza ambigua, fatta di corpo e di spirito, l'uomo è in bilico fra il tempo e l'eternità, fra la verità e l'errore, fra il cielo e la terra. Gettato nel mondo, animale inquieto e randagio, il dolore lo porta a meditare sui suoi casi, lo fa ritornare in se stesso, ma non per rimanere prigioniero di se stesso: una reduplicazione o ripetizione all'infinito di affanno e di angustia lo porterebbe a sospirare il nulla. Ma, se egli è venuto dal nulla (come c'insegna la Scrittura), una volta che ne ha varcato il limite, al nulla non può più tornare, anche quando sembra che il nulla lo fasci d'ogni parte e in un delirio di allucinazione tenti di risucchiarlo. Ma si tratta precisamente di un delirio; perchè l'essenza dello spirito è indistruttibile, così che l'uomo può ben languire e affannarsi, ma l'affanno è sempre ricerca di ciò che manca e che ci brucia con la sua mancanza. E proprio l'uomo che vuole dominare il creato, egli figura nel cosmo come l'unica essenza mancata. Più precisamente l'uomo è l'unica essenza a cui è stato concesso l'inaudito privilegio di compiere se stessa, la libertà: augusto e divino privilegio, che non è tanto possesso, quanto richiesta ed appello.

\* \* \*

Il carattere del nostro tempo nella ricerca dell'uomo è la «radicalità» o se si vuole la «originarietà» (*Ursprünglichkeit*). L'Ottocento, malgrado il fenomeno-Schopenhauer, è stato il secolo di conclusione dell'ottimismo illuministico settecentesco che ha avuto la sua formula nella proclamazione dei diritti dell'uomo. Dilaga in tutto l'Ottocento la frenesia dei «sistemi» o – per dirla col Dilthey – delle «concezioni del mondo» (*Weltanschauungen*): la filosofia, la scienza, l'arte, la politica, l'economia, la critica storica..., riprendono e compiono il programma della Ragione illuminista di fare dell'uomo la misura, l'inizio e il fine di tutte le cose. Il tipo di cultura ottocentesco è la «sintesi»; l'enorme sviluppo dell'analisi sia «nelle scienze della natura» (*Naturwissenschaften*) come in quelle dello spirito (*Geisteswissenschaften*) è volto unicamente alla ricerca degli «elementi» al fine di ricostruire il Tutto, l'insieme, i complessi... a cui unicamente si volge la scienza e in cui si pensa consista la realtà. Perciò alla ricerca degli elementi, nel momento analitico, corrisponde la sintesi ch'è il «sistema» nella sfera teoretica, e la «tecnica» nella sfera pratico-operativa.

Il sistema pretende di ricomporre idealmente l'unità dell'essere dispersa dalla molteplicità degli «enti», perseguendo quel preteso «principio superiore di unità» che dovrebbe essere insieme se stesso e tutto il resto: natura e spirito, finito e infinito. Quando Hegel nella Fenomenologia dello spirito proclama che il «vero è il tutto» (*Das Wahre ist das Ganze*) ed è «risultato», dava la formula essenziale delle concezioni del mondo dell'Ottocento, siano esse idealiste o materialiste: queste infatti non differiscono nel fondo dell'interpretazione dell'essere (la «totalità nell'unità»: il Tutto che svolge se stesso!) ma unicamente nella qualifica della «energia» – *enérghēia* in senso proprio – che muove questo sviluppo.

È merito di Feuerbach di aver mostrato che il divario fra le due concezioni è più apparente che reale e di aver preparato il cammino a Marx, mediante il principio esegetico che la teologia (hegeliana) non è che antropologia mascherata. Marx tuttavia, pur partendo da Feuerbach, quanto al significato dell'essere, ha dovuto ritornare o meglio rimanere fedele a Hegel quanto al metodo, riassumendo la concezione della struttura dialettica del reale: è unicamente la dialettica che prima genera i contrasti in una determinata situazione storica e poi li supera<sup>1</sup>.

Di pari passo con la filosofia, la politica dell'Ottocento ha operato il passaggio dalle monarchie assolute agli Stati costituzionali rappresentativi: all'amministrazione della cosa pubblica sono ora chiamate a partecipare le masse sul fondamento della Costituzione e mediante l'attività del Parlamento e l'opera dei partiti. I due fenomeni più vistosi del nuovo orientamento della coscienza politica (in realtà son due aspetti convergenti dello stesso fenomeno) sono la democrazia e il liberalismo. La democrazia pretende di dare al «numero» un valore qualitativo costitutivo (cfr. il passaggio dalla quantità alla qualità in Hegel!) e di affidare la sorte dei popoli e la consapevolezza del loro destino al suffragio popolare. Il liberalismo sembra partire dal principio opposto, quello cioè che soltanto una élite può comprendere e agire nella vita politica e sociale; d'altra parte, però, l'indifferenza di principio che il liberalismo ha mostrata nella sfera morale e religiosa, con frequenti condiscendenze all'ostilità più aperta, ha provocato la vegetazione in basso nelle masse di un individualismo sfrenato e in continuo fermento.

È da questa tensione ch'è scaturita in sostanza la situazione di questo nostro torbido Novecento che, iniziatosi coi ditirambi dell'Idealismo, facile antagonista del materialismo| positivista, ha avuto i suoi due fenomeni più vistosi nel marxismo e nell'esistenzialismo. Mentre affondano le loro radici nell'Ottocento (con Kierkegaard e Marx) e si riattaccano per derivazione divergente allo sfaldamento del Moloch hegeliano, soltanto in questa fine della prima metà del nostro secolo marxismo ed esistenzialismo hanno potuto affacciarsi alla coscienza occidentale come fenomeni universali della cultura. Il carattere comune che li affianca e insieme li oppone è precisamente la «radicalità» dell'istanza ch'essi presentano all'uomo contemporaneo e a tutta la storia in cui l'uomo ha maturato la sua pretesa civiltà. Tale civiltà, che ha scelto per sua espressione la tecnica e per suo contenuto l'economia, ha mostrato con le due guerre mondiali di essere una trappola che ha funzionato per scatti gradualisti fino a privare l'uomo delle libertà più elementari e del senso stesso del reale. Heidegger ha potuto affermare che il sintomo più preoccupante della caduta dell'uomo spirituale non è la minaccia della bomba atomica, ma la perdita da parte dell'uomo del significato originario dell'essere.

\* \* \*

Marxismo ed esistenzialismo esprimono le due interpretazioni della realtà che intendono di essere ultime e risolutive onde l'uomo non mentisca più sull'uomo. Le masse che si frangono scegliendosi i partiti e le élites liberali sono condannate come astrazioni disumane. Ora si vuol proclamare l'alternativa: o l'unico partito del popolo per la creazione del collettivismo sociale, o l'affermazione atomistica di sé come singolo nella autenticazione della propria possibilità originaria.

Ambedue gli indirizzi osteggiano la cultura nel senso ottimista e per così dire voluttuario del Sette- e Ottocento in cui l'uomo si isola nella sterile compiacenza della propria individualità specializzata: come artista, filosofo, politico, economista... e più specialmente come produttore, capitalista o comunque sfruttatore dei diritti e beni altrui. Marxismo| ed esistenzialismo sembra quasi vogliano riportarci a un Medio Evo rovesciato: non diletantismi nè inutili sprechi, ma l'impegno per «attuare» la verità che non ammette compromessi o deleghe.

Il marxismo afferma che l'uomo non è uomo che nella società e per la collettività: la sua libertà ha l'unica valenza di essere per il «popolo» guidato, s'intende, dal partito unico. Hegel aveva detto nella *Filosofia del diritto*, (che il giovane Marx studiò e postillò con acume) che l'unica personalità etica è lo Stato: ma il suo era ancora lo Stato burocratico prussiano. Il programma marxista figura così come l'attuazione integrale del principio cardinale dell'hegelismo secondo il quale «l'esterno è l'interno» (*Das Aeussere ist das Innere*). Il passaggio del marxismo sul mondo produce la «terra bruciata» nella vita dello spirito: col pretesto della giustizia sociale, esso scardina i fondamenti che possono unicamente reggere il senso stesso che può avere la giustizia.

L'esistenzialismo invece proclama che per l'uomo non c'è libertà all'esterno e verso gli altri, se il singolo prima non l'ha in se stesso e con se stesso e che nessuno ha il diritto di arrogarsi l'incameramento della libertà altrui prima che ciascuno non si decida per suo conto, prima che il singolo non si pronunci per se stesso. Si deve tener presente che l'istanza dell'esistenzialismo cade precisamente su questa libertà del singolo, inteso come il principio assoluto soggettivo ch'esso ha potuto attingere dal Cristianesimo (contro il *fatum* e la *moira* della civiltà classica) e torna a suo merito l'aver tentato per la prima volta sul piano teoretico la fenomenologia del finito, quasi come un'integrazione di quella che i mistici medievali avevano fatto nel piano contemplativo con le riflessioni sulla «vanitas» di ogni cosa creata. Ma l'esistenzialismo più recente si lascia invischiare da pretese sistematiche in cui finisce per annegare proprio quell'esigenza



d'intimità e di singolarità di cui pur si alimenta il suo tema della libertà, così che non fa meraviglia se Heidegger, Jaspers e altri (e dovrebbe farlo più di tutti Sartre!) protestano di non voler essere esistenzialisti.

Marxismo ed esistenzialismo pretendono ciascuno per sé all'eredità del Cristianesimo nel mondo contemporaneo e bisogna convenire che la rivoluzione ch'essi annunziano è forse la più grave che la coscienza cristiana ha finora incontrata perchè giunta in un momento di estrema estenuazione dei valori cristiani nelle masse e nei singoli. Il fascino profetico che innegabilmente il marxismo esercita sulle masse non è semplice effetto di allucinazione collettiva prodotta dalla stampa e dalla piazza, che anzi caso mai il rapporto di causalità sta in senso inverso: la realtà piuttosto è che il marxismo si è assunto il programma di portare il cielo in terra ovvero di realizzare il «regnum Dei» come «regnum hominis».

Il marxismo, come fenomeno storico-sociale, è più vasto e profondo della contesa politica ora in atto; esso probabilmente risorgerà e in proporzioni ancor maggiori dopo lo scontro delle due parti, qualunque di esse riesca vittoriosa. Il fascino del marxismo sta in una certa sua forma di «simpatia» fatta di terra e di sangue, scaturisce da una certa «mistica della specie» che travolge ed esalta, in una allucinazione che si diffonde e propaga non tanto da singolo a singolo ma quasi per onde magnetiche in tutta la compagine sociale. Così tutti si sentono come avvinghiare da una spira che sale, e gli stessi più diretti avversari politici del marxismo invece di prenderlo di fronte, si prestano non di rado al suo gioco e ai suoi facili ricatti: probabilmente perchè ignari che la sua radicalità dottrinale è ben più inesorabile e nefasta di quella politica. Si deve tener presente che il marxismo, se è disposto a transazioni sul piano contingente della lotta dei partiti e della stessa azione sociale (non è affatto un assurdo l'alleanza del partito comunista coi grandi industriali nelle nazioni dov'esso non è ancora al potere), è inconcepibile una sia pur minima flessione sul piano dottrinale del materialismo dialettico e ateo. La miopia di certi cattolici su questo punto non si potrà mai abbastanza deplorare.

Analogamente, benchè con ritmo opposto, è la situazione dell'esistenzialismo. Può darsi che fra non molti anni la disordinata vegetazione delle scuole esistenziali di destra, sinistra, centro... sia già seccata e spazzata via. Ma non lo sarà l'istanza, il nuovo concetto di libertà e di esistenza che l'esistenzialismo ha bandito e nel quale si trova tanta parte della coscienza europea nelle sue manifestazioni più decisive. L'esistenzialismo, a mio modesto avviso, dal punto di vista strutturale, è molto più avanzato del marxismo; ma perciò stesso esso difficilmente convergerà verso l'attività collettiva per proporre al marxismo uno scontro diretto sullo stesso piano (la diatriba di Sartre su *Temps modernes* coi marxisti francesi è un episodio isolato senza esito). Bisogna ancora riconoscere che l'esistenzialismo, superata la sua prima fase di assestamento, sta iniziando con notevole impegno la ricerca delle strutture esistenziali nelle varie sfere dello spirito (arte, filosofia, economia, storia, sociologia, religione...).

L'attacco del marxismo al Cristianesimo è più massiccio e impressionante nei suoi effetti diretti e immediati: ma la sua stessa brutalità alimenta l'inestinguibile protesta dello spirito. L'attacco dell'esistenzialismo è più coperto e subdolo, ma perciò stesso può riuscire più deleterio perchè abbranca il singolo come singolo e identifica la verità nella fedeltà a se stessi. I due tipi di letteratura che si rifanno più o meno autenticamente al marxismo e all'esistenzialismo sono riusciti non di rado a dare con rara efficacia un presentimento di quel che dovrebbe essere l'uomo di domani, svincolato da tutti gli impacci che gli impedivano di essere se stesso.

Si può anche riconoscere che il Cristianesimo non ha nulla da temere da una nuova catastrofe dell'uomo occidentale: ancorato nelle divine promesse, non è tanto dagli uomini insidiati dall'egoismo proprio e altrui, quanto dalla onnipotenza di Dio che soccorre la Sua Chiesa nel momento del pericolo ch'esso attende la salvezza del piccolo gregge degli eletti. Perciò i flutti dell'uragano che si addensa sul mondo cristiano potrà al più scalfirne le sovrastrutture caduche, mai scuoterne le fondamenta. Tuttavia ciò non può costituire un cuscino per la pigrizia dei cristiani, nè offrire il lasciapassare per ogni traffico di politica umana sul conto del Cristianesimo. Agli uomini di cultura in modo particolare sarà chiesto se hanno vigilato nel momento del pericolo, se hanno avvertito il «segno dei tempi», se hanno mantenuto intatto il «criterio della verità», soprattutto se hanno dato la «testimonianza della verità».

La lotta che oggi impegna la coscienza umana non è di *cultura* ma di *struttura*. Gli uomini si dividono anche oggi, come sempre, in due categorie: coloro che pongono la verità dell'esistenza nella finitezza e coloro che aspirano al Bene infinito, quelli che credono e quelli che non credono all'immortalità. Tutto il resto è puro arzigogolare. Nella prima categoria si trovano non soltanto il marxismo e l'esistenzialismo di sinistra, ma tutte le innumerevoli variazioni dell'illuminismo che domina da secoli l'Occidente e lotta contro Dio per la conquista di Babilonia.

L'unica loro antitesi è il Cristianesimo. E il Cristianesimo – si noti bene – non dichiara guerra a nessuno ma è un invito a tutti, è il convito offerto a ogni uomo dal Padre celeste: purtroppo l'invito riceve troppo spesso i più villani rifiuti ed anche fra quelli che l'accettano si notano non pochi che non si comportano come si conviene e affliggono quanti son venuti unicamente per abbeverarsi alle fonti della vita eterna. Per questi e per tali figli ingrati la Chiesa soffre e soffrirà fino alla fine del mondo. Questi dolorosi fenomeni si accompagnano di solito a certi successi esteriori della Chiesa o almeno ne sono spesso la tentazione immediata:| sembra quasi ch'essa sia nata per risplendere unicamente del sangue dei Martiri e della devozione dei suoi Dottori.

Ed è in questo senso che la «testimonianza» dell'uomo di cultura è atto di carità e di verità: l'unica forma di presenza autentica di fronte a Dio.|

## LA VERITÀ E L'ASSOLUTO

### 1. Natura e missione della filosofia

La filosofia, qualunque ne sia l'oggetto, il sistema o l'indirizzo, indica la ricerca che l'uomo fa con la sua ragione dell'ultima verità dell'essere e quindi per eccellenza è la «scienza della verità» (Arist., *Metaph. II*, 1, 993 b 20). La verità di cui la filosofia va in cerca è la conoscenza dell'essere «in quanto essere»: formula che nell'apparente tautologia, esprime la risoluzione ultima della verità stessa e l'essenziale immanenza del criterio al contenuto ch'esso misura e chiarisce in modo definitivo che non comporti ulteriori rimandi.

La verità di cui la filosofia va in cerca è precisamente immanente all'essere perchè è la certificazione della «presenza» dell'essere come tale nel duplice dispiegarsi dei processi della natura e della storia (spazio o tempo) nella emergenza di un rapporto che li domini entrambi. Questo dominio è nello spirito stesso di colui che per l'appunto ha per oggetto l'essere e lo può cercare nella sua struttura originaria al di qua – se si vuole – di ogni apparenza e di ogni determinazione categoriale perchè le apparenze e le categorie si dicono tali in quanto presentano ovvero determinano situazioni e realtà di essere fuori delle quali svaniscono nella polvere dell'irreale. Il «luogo» della metafisica è quindi unicamente lo spirito umano per via della sua incompletezza dalla quale è spinto a proporsi il problema del significato del mondo e del contenuto della storia: di ciò ch'egli stesso è nella sterminata famiglia d'erbe e d'animali e di ciò che l'attende alla morte. L'uomo adunque nella filosofia in tanto si muove alla ricerca delle strutture dell'essere in quanto vuol trovare l'orientamento per una risposta alla prima origine e all'ultimo destino del «proprio» essere. Infatti l'uomo non cercherebbe se già possedesse ciò che vuole; ma neppure potrebbe cercare ovvero sentire il pungolo della mancanza se non vi fosse spinto da un impulso primordiale a ciò che costituisce lo scopo immanente della sua natura razionale, la verità cioè che soddisfi il cercare e chiuda il cerchio delle molte «vie» dell'umano conoscere e agire. In questo primo momento, in quanto la filosofia è l'orientamento essenziale dell'umana ragione sull'essere, ogni filosofia è vera: le filosofie divergono poi, nel secondo momento, nella qualificazione dell'essere e del cammino della coscienza.

### *Il cominciamento*

Si è visto che la filosofia è o almeno vuol essere il puro cammino dello spirito per avere la «verità» dell'essere in quanto essere dal cui conseguimento dipende la verità dell'essere di colui che cerca: in questa radicalità del problema dell'essere, i termini «oggettività e soggettività» non hanno ancora senso perchè sono posteriori all'essere stesso e non è quindi da essi che il pensiero muove i suoi passi. Compito del filosofare è quello di giungere, dalle apparenze molteplici e varie del mondo, dall'espandersi delle scienze, dal groviglio degli errori e delle culture della storia umana, a «togliere il velo dell'essere» (a-letheia = non-nascondimento. Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949, p. 19 sgg). Perciò la determinazione essenziale della coscienza filosofica, quel che si dice lo «inizio ovvero cominciamento» (lo *Anfang* hegeliano) è stato posto giustamente da Platone e Aristotele nella «meraviglia» o stupore (Cfr. *Theaet.* 155 d; *Metaph. I*, 2, 982 b 12).

Infatti se conoscere è il farsi presente dell'essere ossia avvertire e operare alla fine una presenza dell'essere, la meraviglia è propriamente quella avvertenza di una divergenza fra le ripetute presentazioni dell'essere alla coscienza o della coscienza all'essere. Da ciò l'avvertenza di una incommensurabilità fra l'apparire e l'essere come tale, onde unicamente può nascere l'interrogazione primordiale sul «cos'è l'essere in quanto essere?». La meraviglia annuncia il risveglio dello spirito dall'esperienza immediata della vita vissuta alla comprensione dell'unità dell'essere. Si vede quindi, e non è difficile mostrarlo, che la meraviglia assume in sè e soddisfa l'esigenza del «dubbio» o inizio assoluto avanzata dal pensiero moderno: la filosofia cioè deve cominciare come dice Hegel, «senza presupposti» (*voraussetzunglos*) così da poter fare dentro se stessa e per se stessa la prima affermazione sull'essere e ottenerne la prima certezza. La «meraviglia» dei Greci anzi assolve questo compito in modo più radicale dell'inizio moderno in quanto si muove senza il

presupposto precisamente di un'opzione sull'essere e sulla sua struttura com'è il cominciamento del fenomenismo e dell'idealismo che pongono il principio dell'identità di essere e apparire, di essere e pensiero. Quindi il dubbio ha la funzione di negazione dell'altra sfera che viene esclusa fin dall'inizio della dialettica o tensione originaria dell'essere.

La meraviglia invece è una tensione dinamica di positivo e negativo; essa sorge in quanto da una parte si tien salda la effettualità dell'essere, del suo farsi «presente» nella realtà dell'esistenza e della molteplicità delle sue forme, e in quanto, dall'altra, per essa la coscienza avverte che l'esistenza come tale ovvero la molteplicità e il divenire delle sue forme non «mostrano» più l'essere in quanto essere, che ha immanente in sè il suo criterio ma piuttosto lo «velano» e nascondono ed anzi contrastano a quell'unità e necessità che deve pur competere all'essere perchè si dia la verità. È in questo ergersi del negativo contro il positivo, proprio della meraviglia, che sorge l'esigenza della filosofia come ricerca assoluta della verità dell'essere: solo in questo mutuo opporsi di positivo e negativo nel presentarsi dell'essere, si può avere l'autentico inizio assoluto, senza presupposti, non potendo nessuno dei due poli della tensione rivendicare una posizione di privilegio che gli assicuri la risoluzione univoca dell'essere come tale.

### *Il metodo*

L'essere è vero quand'è «presente» e la verità non è che la «presenza» dell'essere o, se piace, il «presentificarsi» dell'essere come tale. Di un farsi presente dell'essere a se stesso o del processo costitutivo dell'essere in sè, noi possiamo chiedere soltanto quel tanto che l'essere manifesta nella tensione di positivo e negativo nella quale è avvertito dallo spirito. Il metodo perciò delle varie filosofie è in funzione della determinazione della natura della tensione stessa; perchè il metodo altro non è che il muoversi dell'essere stesso e il suo articolarsi nelle forme e nella guisa che queste forme muovono e attuano l'essere e lo fanno presente alla coscienza che lo cerca. Possiamo perciò dire che predomina il «metodo intuitivo» in quelle filosofie nelle quali l'essere in quanto essere è immediatamente dato come assoluto in una particolare forma di conoscenza: quale la «intuizione» propria dei sistemi a sfondo razionalista (Platone, illuminazione agostiniana, idea chiara e distinta di Cartesio, l'intuizione dell'Assoluto di Schelling, il sentimento di dipendenza di Schleiermacher, ecc.).

Altre filosofie intuitive più recenti ricorrono alla intuizione vitale: la «durée» di Bergson, il «volò ergo sum» di Maine de Biran, e in genere la *Lebensphilosophie* tedesca degli epigoni di Nietzsche e del Georg-Kreis..., o alla «intuizione delle essenze» (*Wesensschau*) come la *Einführung* di Max Scheler possono dirsi «filosofie discendenti». Si possono invece chiamare «filosofie ascendenti» quelle che non cominciano subito con l'Assoluto (formale o reale), con una presenza dell'essere «come possesso», ma piuttosto con una «urgenza» dell'essere e pongono perciò il possesso ovvero il contatto con l'Assoluto al termine del cammino della filosofia o meglio della ricerca nella sua totalità. Questo cammino è solidale con la prima presenza dell'essere in quella tensione di polarità dialettica che, lungi dall'essere un momento transitorio e prefilosofico, è intrinseca al momento teoretico come tale e segna, intensificandosi, ogni tappa del cammino stesso. Appartengono a questo tipo di filosofia il realismo metafisico aristotelico tomista nel quale l'intelletto si rapporta direttamente al senso e il finito porta all'Infinito; anche l'idealismo hegeliano, pur essendo di tipo razionalista, appartiene al questo tipo in quanto l'Assoluto è «risultato» e termine dell'ascesa dialettica. L'esistenzialismo contemporaneo si serve di un metodo che potrebbe dirsi di «analisi fenomenologico-dialettica» in quanto indaga le strutture che la libertà umana assume nell'ambito della sua situazione (p. es. l'*angoscia* è l'essere della coscienza di fronte alla finitezza che non offre alcun sostegno; la *scelta* è la rottura o superamento dell'*angoscia* da parte della libertà, etc.). Il metodo kantiano sembra una mescolanza di empirismo e razionalismo, (la materia a posteriori e la forma a priori). E così via.

Quel che importa rilevare è la inevitabilità – almeno dal punto di vista fenomenologico – del «polimorfismo» delle filosofie: esso procede dalla pluralità stessa dei riferimenti intenzionali che l'essere ottiene nella coscienza. Il metodo compiuto è soltanto quello che tutti li accoglie nella originaria tensione di contrarietà e sa muoverne la convergenza per un'interpretazione dell'essere che sia comprensiva (almeno come «esigenza» di metodo) delle forme fondamentali del suo presentarsi. In questo senso, anche se nessuna filosofia può dirsi assolutamente compiuta (chè allora la ricerca stessa finirebbe), ci dev'essere qualche filosofia – e si deve cercarla – ch'è solidale con la tensione dialettica del cominciamento, a differenza di altre che pretendono superarla per affermare la conclusività dell'essere nella natura (positivismo...) o nella storia (idealismo storicista e immanentismo in genere).

## *I momenti storici dell'analisi filosofica*

a) *La filosofia greca.* Il pensiero occidentale deve la sua origine e il nucleo principale alla filosofia greca la quale nel suo sviluppo sembra aver esaurito le possibilità fondamentali dell'analisi teoretica pura. Con i Presocratici la storiografia più recente, e soprattutto l'interpretazione di Heidegger, offre un accostamento dell'essere nella sua presenzialità diretta e nella sua tensione immediata di natura e umanità. Platone e Aristotele invece introducono la mediazione del «logos» come unità superiore di quella tensione. I sistemi postaristotelici tentarono una sintesi di logos e natura (stoicismo, epicureismo) o di logos e mito (neoplatonismo) facendo sentire più viva la necessità dell'alternativa nell'orientamento iniziale: il loro fallimento ha mostrato che scopo e oggetto della filosofia non è la sintesi ma la ricerca del senso dell'essere e delle condizioni oggettive e soggettive per possederlo e di auspicarne il possesso invitando a una vita secondo virtù.

b) *La filosofia cristiana.* L'ideale greco della vita rimaneva sempre la speculazione, il *theoreticòs bios*: «...Graeci sapientiam quaerunt» (*I Cor.* 1,22). Con il Cristianesimo il possesso della verità non si limita a una catarsi intellettuale riservata a pochi privilegiati, ma esige una «metanoia», una purificazione intima del sentire e agire personale la quale presenta il paradosso di essere accessibile ad ognuno e che insieme dev'essere per ciascuno – anche per il più dotato – sorretto dall'aiuto soprannaturale. Compare con il Cristianesimo un concetto nuovo di libertà sia da parte di Dio come dell'uomo che spezza la catena ferrea della «*ananche*» greca: l'uomo viene informato della prima gratuita origine del cosmo per un atto di libera iniziativa di Dio e insieme della responsabilità personale che ogni uomo ha del suo destino sospeso alla decisione della sua libertà. In questo senso si può ammettere che nel Cristianesimo la filosofia non è cercata in sé e per sé, ma in funzione e alle dipendenze di questa Rivelazione della «libertà»: ciò non toglie che la stessa filosofia greca abbia per la maggioranza dei Padri e degli Scolastici un valore positivo di analisi preliminare dell'essere.

c) *La filosofia moderna e contemporanea.* Caratteristica del pensiero moderno, rispetto alla speculazione greca e cristiana, è l'affermazione dell'autonomia assoluta della ragione umana sia rispetto alla natura come alla divinità. L'autonomia, nata col cogito cartesiano, si libera da ogni riferimento teologico col *das Ich denke* kantiano, e arriva alla posizione di una soggettività assoluta (con l'idealismo, spec. hegeliano) ch'è sintesi di soggettività e oggettività, e ad un concetto di spirito ch'è sintesi di natura e spirito, ed ad un concetto di Dio ch'è unità di finito e d'infinito, e ad un concetto di libertà che è l'atto che risolve in sé la libertà e la necessità. Le direzioni principali del pensiero contemporaneo svolgono la problematica della dissoluzione dell'idealismo: l'esistenzialismo rivendica la libertà del singolo contro la sopraffazione della totalità e il marxismo difende la realtà e priorità della natura e dei valori materiali nella determinazione dell'essere dell'uomo; il neopositivismo, che sviluppa i moderni strumenti semantici della logica, vuol disperdere ogni traccia di metafisica dal linguaggio e dalla logica filosofica. Altri indirizzi ammettono il fallimento completo del pensiero moderno e assegnano alla filosofia il compito di prendere atto per una posizione definitiva del problema della verità (problematicismo di U. Spirito). Il problema quindi dell'essenza della filosofia è oggi più attuale che mai.

## *Alternativa o necessità di una «situazione filosofica»*

La filosofia per la sua stessa natura di essere la riflessione sulla vita e sull'immediatezza, viene sempre «dopo»: e si tratta di un «dopo» che pretende di attingere il «prius» assoluto dell'essere come tale (della natura e della coscienza). Il compito sarebbe, nella sua esigenza più impegnativa, risolto, se la filosofia disponesse di qualche strumento privilegiato e originale per accedere all'essere per proprio conto, come fanno per es. le scienze sperimentali e le stesse scienze matematiche per i rispettivi oggetti. Ma i vari «metodi dell'intuizione» a cui la filosofia è ricorsa non hanno convinto di aver trovato la chiave dell'essere e rivelato il suo mistero: la coscienza filosofica è più caratterizzata dal «vuoto» che dal «pieno», più come aspirazione che come possesso rispetto a ciò che si cerca. Se invece si volge al «discorso» della ragione, alla dialettica dei momenti della coscienza e dell'essere, il problema ha più senso: soltanto ci si chiede quali sono le condizioni per soddisfarlo ovvero perché lungo il cammino la coscienza, che all'inizio era dichiarata insufficiente e vuota rispetto al possesso della verità, s'ingagliardisce tanto da dominarla e darla come «risultato» delle sue macchinazioni. L'intellettualismo puro deve fallire.

Il Cristianesimo e, non senza il suo influsso variamente accolto, le filosofie moderne e contemporanee, fanno appello alla intenzionalità dinamica della coscienza, alla sfera emozionale e volitiva della libertà. La

libertà non è considerata come mera attuazione di quanto la sfera conoscitiva e teoretica ha già ottenuto, ma come la rottura del «limite» che il conoscere trova dovunque e che ogni uomo deve rischiare per suo conto. In questo «salto», come è stato chiamato, la decisione della libertà deve portare non contro ma al di là della ragione per operare quella «presenza» dell'essere che garantisca il suo «disvelamento» definitivo. Così si sono avute le filosofie di tipo emozionale, volontarista, esistenziale... in lizza con le filosofie riflessione della «teoria» pura (sia nel pensiero cristiano – S. Tommaso, S. Bonaventura... – come nel pensiero moderno – Fichte, Fries, Hegel... –). Ma l'esigenza della filosofia non è nella risoluzione dell'alternativa, ma nel conservarla come tensione operante così che la coscienza possa ottenere l'essere come adeguazione totale. Ed è soltanto col Cristianesimo che la risposta al problema dell'essere, in funzione della «libertà razionale», ha avuto un senso compiuto.

## 2. IL PROBLEMA DELLA VERITÀ

### 1) *Nozione di verità*

Qualunque possa essere il «tipo» della concezione del mondo da parte del pensiero, la *nozione iniziale* di verità dev'essere un punto fermo: altrimenti svanisce la possibilità stessa del filosofo e della controversia fra le molte e diverse filosofie. La controversia suppone infatti un cammino che la filosofia deve fare, quindi un punto di partenza indiscusso rispetto al quale si possa istituire il processo al cammino percorso. Soltanto a questo modo la filosofia può fare il passo sull'essere e prospettare il destino dell'uomo nella sua avventura temporale.

Nella sua posizione originaria la verità è la «presenza dello essere» in quanto è la realtà dell'essere stesso. L'attuarsi della verità consiste nel «processo» del suo manifestarsi, nel divenire della sua presenza. Evidentemente non è la verità come tale che diviene ma l'essere: sia l'essere di cui si dice la verità, sia l'essere che dice la verità. Si tratta di vedere se questo doppio divenire appartenga a sfere del tutto isolate o se convergono verso un comune fondamento e tendano ad un analogo se non identico compimento.

Tocca quindi trovare il «vincolo» che contenga il divenire in cui a noi si presenta l'essere perchè l'essere non si dissolva nel divenire ma non sia neppure fuori del divenire. Ancora si deve indicare il «fondamento» (*Grund*) nel quale i diversi della periferia si trovano nella differenza che li distingue, toccano e si toccano nell'essere che li sostiene e li chiarifica precisamente per quel che sono: cioè veri.

Il problema della verità perciò è sempre presente alla riflessione, anche a quella prefilosofica sia spontanea come a quella del procedimento delle scienze della natura o dello spirito. La riflessione è precisamente la situazione originaria della «richiesta della verità»: non è tanto un arresto o un indugio dello spirito ma il suo stesso muoversi nel suo atto di attestare l'essere nella sua presenza.

### 2) *La formula della verità*

Se la verità è nel presentarsi dell'essere, nel suo aprirsi effettivo in cui si attua il suo divenire, la formula della verità si può porre in due momenti ovvero sotto due aspetti. Si può infatti considerare anzitutto il «momento iniziale» dell'aprirsi stesso dell'essere (da parte dell'essere) e il momento corrispondente dell'aprirsi della coscienza all'essere che si presenta. È la verità come «apertura» iniziale: è detta verità iniziale non perchè costituisca una «forma» di verità transitoria e imperfetta che viene superata cioè sostituita dalla verità terminale. Al contrario la verità iniziale nel senso di «apertura» è la situazione assoluta della verità stessa e che perciò rende possibile ogni presentarsi dell'essere. Essa allora non tanto viene soppiantata col divenire dell'essere e col suo concludersi nel proprio termine, quanto cresce e si articola col medesimo e lo garantisce con la sua continua presenza.

L'altro momento della verità è la formula della «conclusione». È la formula più nota e tradizionale che concepisce la verità come «accordo» e «conformità» cioè come rapporto di soggetto a oggetto, precisamente dell'intelletto alle cose (*«adaequatio intellectus et rei»*: S. T.) (Q. de veritate, q. I, a. 1). In questa formula si è compiuto il divenire dell'essere; essa raccoglie nella coscienza il contenuto di realtà dell'essere e lo lega nella struttura della sua attestazione stessa.

Nel primo momento della verità come «apertura dell'essere» lo spirito è nella condizione di possibilità non tuttavia in senso logico ma metafisico di sorgente, luogo e *telos* della verità stessa che ha significato unicamente per e mediante lo spirito.

Nel secondo momento della verità come «accordo» o «conformità» lo spirito è nella condizione o stato di attualità e di «accrescimento interiore» e quindi anche di puro ritorno in se stesso o ricupero del proprio

essere, compimento di sè (*epidosis eis autò*: De anima, II, 5, 417 b 7). Hegel in questo si dichiara d'accordo con Aristotele (Gesch. d. Philos. Bd. 14, p. 333 ss).

### 3) Il significato della verità

Nel suo significato etimologico il termine greco *a-létheia* significa non-occultazione, non nascondimento...: essa verità quindi indica quel tanto che l'essere rende manifesto del suo intimo mistero, ciò che dell'essere viene messo in luce e portato davanti alla coscienza. Secondo Heidegger la filosofia doveva rimanere fedele a questa prima intuizione che affiora nel pensiero dei Presocratici ed in qualche modo ha qualche traccia nei grandi sistemi socratici (la «*idea*» di Platone come «visione» dell'essenza; la «*ousía*» di Aristotele come presenza, attualità dell'ente). Se non che questo significato nella stessa filosofia greca è soverchiato dall'invasione dell'ideale scientifico della verità come «sintesi» e quindi espressa in forma di rapporto (adeguazione, accordo, conformità...).

A questo modo, secondo la critica di Heidegger, la verità è stata riposta nell'essenza e si è perduto l'essere, ci si è fermati all'«ente» e si è obliato l'essere: quest'«oblio dell'essere» (*die Vergessenheit des Seins*) è la falsa piega in cui è caduta tutta la filosofia occidentale, realista o idealista che sia. L'idealismo anzi, fino allo stesso Nietzsche che ne è l'epigono (e perfino gran parte dell'esistenzialismo, Sartre e Jaspers certamente!) e lo stesso marxismo hanno portato la concezione sintetista della verità alle sue estreme conseguenze della identità del molteplice.

L'errore che sta al fondo di tali concezioni è il presupposto comune a tutte queste filosofie che la verità debba essere sintesi, sistema, costruzione... mentre la verità è soprattutto «presenza» e «contemplazione» dell'essere che si dona nella presenza. Heidegger non esclude assolutamente la metafisica e quindi il ricorso alle coppie di atto e potenza, materia e forma, essenza e esistenza, soggetto e oggetto...: egli afferma che queste coppie, per significare, devono essere inserite, riferite all'essere stesso (*das Sein selbst*).

Prima di catalogare l'essere, bisogna «lasciar essere l'essere». È questa la forma radicale del realismo da cui si potrà muovere per costruire la stessa metafisica come dal suo genuino fondamento: perchè non è la coscienza che domina l'essere, ma l'essere che domina la coscienza e la struttura delle sue forme. |

# LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ E L'ASSOLUTO (PER UN CONFRONTO FRA HEGEL E KIERKEGAARD)

## 1. L'Assoluto come fondamento della libertà

Dalla tensione dei rapporti fra Singolo e Società (Stato e Chiesa), fra ragione e fede, in cui si pongono i termini fondamentali della vita dello spirito, siamo ricondotti alla chiave del pensiero kierkegaardiano, la dottrina della *libertà*. La libertà è il momento decisivo della situazione dell'uomo davanti a Dio come *singolo* ed essa unicamente rende possibile la «decisione» ovvero la scelta dell'*atto di fede*. Anche, e specialmente la dottrina della libertà è insieme in funzione della polemica antihegeliana e antiprottestante: per Kierkegaard infatti l'esercizio della libertà è l'attività più individuale e incommunicabile che si dia, e la libertà si manifesta come «rinuncia volontaria» e come pratica di opere.

Hegel nella *Introduzione alla filosofia del diritto* ha identificato la libertà con l'attività dello Spirito Assoluto e perciò condanna la libertà del Singolo come mera «soggettività» priva di valore anzi la considera come il male: per Hegel è la concezione propria dell'intellettualismo astratto il far consistere la libertà in un *potere* e quindi ridurla a *possibilità* (§§. 8-10). In realtà questa, osserva Hegel, è una libertà puramente astratta e formale. Nè la pretesa libertà di un *individuo* determinato che si distingue di fronte a un altro, che determina il *mio* e così rende particolare e finita l'intelligenza, cioè fin quando intelletto e volontà son considerati diversi (§. 13). È la cosiddetta *libertà di Arbitrio* in cui il lato soggettivo è ancora tenuto distinto da quello oggettivo (la volontà ha per oggetto qualcosa d'«altro» e non ancora se stessa), la materia è ancora distinta dalla forma: insomma, è la *libertà di fare ciò che si vuole*, una libertà falsa e illusoria (§. 15) perchè resta legata all'utile e al contingente (§. 17). La volontà è veramente libera – secondo Hegel – soltanto nella sua identità con l'intelligenza e quando si propone di raggiungere la sua universalità formale (*la felicità*) come l'universalità del pensiero (§. 20). La libertà è allora questa universalità del pensiero che determina se stesso: essa è quindi infinita in atto e produce in sè e da sè le sue determinazioni mediante le quali essa si trova nell'esistenza (§. 23). Hegel dichiara senza tanti preamboli che in questa volontà *universale* è annullata ogni limitazione e ogni individualità particolare, perchè questa è la soggettività che resta ancor legata in sè (§. 24). La formula assoluta della libertà è quella dell'assoluta identità: *la volontà libera vuole la volontà libera* (§. 27). La sua manifestazione effettuale o esistenza costituisce il *diritto* oggettivo (§. 29) di cui il soggetto unico è lo Stato (§. 33). L'unico esercizio della libertà è quindi dentro lo Stato, in dipendenza e a favore esclusivo dello Stato.

Il procedimento di Kierkegaard nella fondazione della libertà si articola in senso diametralmente opposto e vi sono buoni indizi che Kierkegaard avesse di mira precisamente la *Filosofia del diritto* di Hegel.

1. – Mentre Hegel intende superare il «dualismo formale» di Kant nell'identità assoluta della volontà col suo contenuto, Kierkegaard passa subito all'affermazione della trascendenza divina come unico fondamento della moralità e della libertà. Egli fa quindi all'Autore della *Critica della ragione pratica* – difensore di una libertà e moralità autonome – un rimprovero opposto a quello di Hegel. Kant – osserva Kierkegaard – quando si dichiara per un'etica autonoma che non si rapporta a un principio superiore, è vittima di un'illusione: «Con l'assoluta autonomia si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. È impossibile che in A io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio – insiste Kierkegaard – ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'io stesso e tocca a me legare me stesso: dove allora come A (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come B (colui che deve esser legato), una volta che A e B sono il medesimo Io?» (X<sup>2</sup> A 396)<sup>1</sup>. A nessuno sfugge lo schietto realismo cristiano dell'istanza di Kierkegaard: soltanto un Dio, come Assoluto e creatore e Signore del mondo e dell'uomo, può costringere l'uomo al dovere.



2. – Solo Iddio può effettivamente «costringere» nell'ordine morale, perchè, essendo Assoluto, Egli è autore di una legge assoluta. Ma – ed è questo il paradosso confortante dell' Assoluto positivo trascendente – *soltanto quest'Assoluto può insieme creare una creatura libera* ch'è l'opera più alta della creazione.

Ecco il testo mirabile nei suoi momenti principali.

(A) «La cosa più alta che si possa fare per un essere, molto più alta di ciò che un uomo possa fare di esso, è renderlo libero.

Per poterlo fare, è necessario precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perchè l'onnipotenza dovrebbe (come sembra) rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. – (B) Per questo un uomo non può mai rendere perfettamente libero un altro: colui che ha la potenza, ne è per ciò stesso legato e sempre avrà un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita un amor proprio finito. – (C) Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. – (D) L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla sua bontà. Perchè la bontà è di donare completamente, ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. – (E) Ogni potenza finita rende dipendenti;| soltanto l'onnipotenza rende indipendenti; essa può produrre dal nulla ciò che ha in sè consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa. L'onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perchè non vi è niente di altro a cui si rapporta: no, essa può dare senza perdere il minimo della sua potenza, può cioè rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto alla divina onnipotenza). (...) Perchè – conclude Kierkegaard contro Kant ancora e contro tutta la filosofia dell'immanenza – se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio, Dio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può rendere liberi. Colui al quale io devo assolutamente ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti»<sup>2</sup>.

La fondazione quindi dell'umana libertà è presentata qui in forma squisitamente cristiana e sostanzialmente tomista: essa suppone la distinzione reale della creatura dal Creatore, la creazione dal nulla della libertà finita da parte della Divina Onnipotenza, la trascendenza assoluta della divina essenza, e infine la libertà assoluta della creazione stessa. Fin qui la libertà in quanto è considerata nel suo fondamento metafisico, Dio stesso ch'è l'assoluto principio di costrizione e l'Onnipotente che non ha invidia «della libertà della creatura» ma la causa per via della Sua onnipotente potenza e perchè nella creazione vuol essere amato dall'uomo.

3. – All'opposto di Hegel allora la libertà per Kierkegaard non si risolve nell'intelligenza pensante, nell'*autocoscienza* assoluta, non ha per oggetto se stessa perchè è ritornata in sè da ogni limite, e non identifica in sè l'interno e l'esterno come| volontà universale: *riflessione* perfetta e coincidenza assoluta di razionalità e storia. No, la riflessione come tale non va più in là della «possibilità», del mostrarmi che «esistono tante possibilità pro e contro». E questo cosa vuol dire?, si domanda Kierkegaard. L'*indifferenza* ontologica della mera possibilità che la ragione distende sul divenire della storia, significa che la storia è divenire esteriore dove precisamente – rimanendo nel puro accadere storico – tutte le possibilità si equivalgono. Ed ecco che il Cristianesimo insegna ch'esiste una Provvidenza che guida la storia e che io *devo* scegliere, se non voglio compromettere la mia salvezza eterna.

Il testo è del 1849 e sulla linea dei precedenti: «(A): Se io fossi essenzialmente un uomo di riflessione e mi trovassi nel caso di agire in modo decisivo, allora io devo come ogni altro uomo, fare attenzione ch'esiste una Provvidenza, un governo del mondo, un Dio; devo riflettere che la mia e l'altrui riflessione non son capaci se non di accorgersi ch'esiste un Dio e che qui tocca pagare il pedaggio. – (B): E cos'è allora ciò in cui mi sono imbattuto? l'*Assurdo*. E l'assurdo cos'è? L'assurdo qui consiste nel fatto che io, essendo ragionevole, devo agire in un caso dove la mia ragione e la mia riflessione mi dicono: “Tu puoi fare e l'una e l'altra cosa”. Cioè la mia ragione e la mia riflessione mi dicono: “Tu puoi non agire” – mentre io “devo” agire. – (C): E questo caso si presenterà ogni volta che io debbo agire in modo decisivo, perchè allora mi trovo nella tensione di una passione infinita, onde si ha la sproporzione tra l'azione e la riflessione»<sup>3</sup>.

Questa sproporzione è rotta e vinta dalla libertà che non può quindi ridursi alla riflessione stessa e all'immanenza ma si rapporta alla Provvidenza divina e rompe il cerchio dei rapporti finiti: la libertà vera, dice egregiamente Kierkegaard, «*agisce soltanto in virtù di Dio*». Nella sfera del finito, nel rapporto fra uomo e uomo, la possibilità che ha uno ostacola e limita quella che ha l'altro: mentre nel rapporto a Dio è precisamente l'opposto. Nel rapporto all'altro, sembra voglia dire qui Kierkegaard, io perdo sempre una porzione della mia interiorità; mentre nel rapporto a Dio, la mia interiorità si consolida nella sua stessa essenza e nel possesso di se stessa, perchè soltanto per via del suo rapporto a Dio la coscienza può agire «senza riguardi» cioè liberamente.

4. – Ed eccoci all'ultimo punto definitivo per la fondazione della libertà. Anche per Kierkegaard la «libertà di scelta», che si limita ad essere una «possibilità indeterminata», è soltanto una *determinazione* formale della libertà. Ciò vuol dire che per scegliere con libertà, l'uomo deve uscire da tale indeterminazione e scegliere ciò che con la scelta lo ponga effettivamente in una condizione d'indipendenza – e non più di sola indifferenza vuota – rispetto a tutto l'ambito del finito. La libertà per agire deve costituirsi in un certo senso nell'«Assoluto: fin quando essa si limita a conservarsi come vuota «possibilità», non fa un passo o, se lo fa, lo fa per caso, spinta da sollecitazioni contingenti che la privano per l'appunto della sua libertà.

Per poter veramente agire con libertà rispetto al finito, bisogna quindi anzitutto «scegliere Dio» e questa scelta diventa così il «punto fuori del mondo» per muovere tutto il mondo. Kierkegaard dichiara che la scelta essenziale è quella di fare la scelta dell'Assoluto, di scegliere il Regno di Dio, ovvero l'unica cosa necessaria: «Così dunque c'è qualcosa rispetto alla quale non si deve “scegliere” e secondo il cui concetto non vi può essere questione di scelta e che pure è una scelta...». Il contenuto della libertà è decisivo a tal punto per la libertà che la verità di scelta è appunto di ammettere che qui non ci deve essere scelta, benchè sia una scelta. La deduzione è rigorosamente metafisica: «La libertà – continua Kierkegaard – è in fondo solo a questa condizione: cioè nello stesso momento, nello stesso secondo ch'essa è libertà di scelta s'affretta incondizionatamente, in quanto che incondizionatamente lega se stessa per via della scelta della decisione, di quella scelta che ha per principio: qui non vi può essere questione di scelta.»

Da un punto di vista puramente formale, Kierkegaard quasi sembra che non si distacchi da Hegel – come neppure da S. Tommaso: il campo proprio della «libertà di arbitrio» è il finito e il relativo soltanto, non l'Assoluto. Ma mentre Hegel identifica la volontà col suo contenuto, Kierkegaard vede nella libertà – col Cristianesimo – la forma compiuta di essere spirito, l'affermazione più alta e risolutiva per la trascendenza nella doppia direzione dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo: «È incomprendibile, è il miracolo dell'amore infinito, che Iddio effettivamente possa accordare tanto a un uomo, così che egli per ciò che lo riguarda, possa dire quasi come un pretendente: “Mi vuoi tu, sì o no?”, – puoi aspettare un secondo solo per la risposta?».

Alla libertà esistenziale, insiste Kierkegaard, non si arriva mediante i macchinosi procedimenti delle scuole razionalistiche, e qui specialmente egli ha di mira la ricca vegetazione hegeliana<sup>4</sup>; questo è un perdere la libertà stessa. La libertà si attua con la scelta e non con l'astratta riflessione. La libertà si salva attuando la scelta dell'Assoluto, e non lasciandola nella sterile possibilità di scelta: anche qui, a rovescio e in modo paradossale, Kierkegaard è d'accordo con Hegel nel rigettare la concezione di una libertà formale come mero «potere» soggettivo astratto. La libertà reale non può essere che nella inserzione dell'uomo con l'Assoluto ch'è Iddio stesso. Ecco il nucleo conclusivo del testo: «Fissando invece di scegliere – la «libertà di scelta» – egli perde la libertà e la libertà di scelta. Per via della riflessione non si può più riguadagnarla. Se l'uomo la deve riavere, dev'essere per via di un timore e tremore prodotti dal pensiero di averla sprecata. La cosa enorme concessa all'uomo è la scelta, la libertà. Se tu vuoi salvare e conservare, non c'è che una via: quella di renderla a Dio e te in essa, nello stesso secondo e assolutamente in piena dedizione. Se ti tenta la vanità di guardare ciò che ti è stato concesso; se tu soccombi alla tentazione e guardi con brama egoista alla libertà di scelta, tu perderai la libertà... Tu dici: io ho la libertà di scelta e tu però non hai ancora scelto Dio» (X<sup>2</sup> A 428)<sup>5</sup>.

La profonda intuizione della fondazione metafisica della libertà in Kierkegaard è nella doppia convergenza dell'uomo verso l'Assoluto espresso dai due principi: soltanto un Creatore Onnipotente può creare dal nulla degli spiriti finiti dotati di vera libertà (VII A 181), soltanto con la scelta assoluta dell'Assoluto – e che quindi sottrae la volontà alla dispersione della libertà di scelta indefinita – è garantita rispetto al finito la libertà di scelta (X<sup>2</sup> A 428). La dialettica della libertà è quindi garantita soltanto nella tensione a due, fra finito e infinito: non nell'assorbimento del finito nell'Infinito e neppure nell'opposizione

lineare di finito a finito. L'idealismo e il positivismo si sono trovati stranamente d'accordo con Spinoza nel ridurre il finito o a pulviscolo informe o a semplice anello della macchina del tutto. La libertà è vera ed effettiva affermazione del Singolo quando è lotta con l'Angelo, con l'invisibile che ci tenta e per l'Invisibile che ci attende.

## 2. STORIA E LIBERTÀ

La dialettica della libertà ci porta alla dialettica di tempo e di eternità che pone il significato ultimo e globale dell'esistenza dell'uomo. Dalla discussione della dialettica del «singolo» come da quella della «libertà» risulta come per Kierkegaard lo spirito è essenzialmente individualità spirituale tanto nell'essere come nell'agire: e non si tratta tanto di affermare che la storia è compiuta da una *élite*, ch'è data sempre da «alcuni singoli», come dicono i fautori dello storicismo contemporaneo oppure che sono gli uomini «cosmico-storici» come dice Hegel a muovere la storia; quanto di saper donde la storia venga e dove vada e quale sia il compito essenziale del Singolo in esso e non soltanto del compito di alcuni privilegiati, ma di «ogni singolo» in quanto uomo. Anche su questo punto, che è decisivo della sua metafisica dello spirito finito, Kierkegaard si muove in polemica e continuità diretta con le posizioni Hegeliane. Secondo Hegel c'è in ultima analisi una coincidenza perfetta fra storia e Provvidenza e la storia è lo svolgersi necessario e compiuto della Ragione assoluta nel mondo che è Dio stesso. La creazione del mondo è conosciuta come la manifestazione dell'Assoluto nell'esteriorità e nella dispersione dei fenomeni della natura di quel mondo senza il quale «Dio non è più Dio»<sup>6</sup>. La «Redenzione» è la «riconciliazione» con se stesso che l'uomo trova nella coscienza della unità della natura umana e della natura divina che secondo la religione cristiana si è manifestata in modo perfetto in Cristo<sup>7</sup>.

Ma tanto la creazione come l'Incarnazione rappresentano la manifestazione necessaria e essenziale della divinità, nell'identità di ragione e storia: per Hegel il mondo reale è come dev'essere dove la volontà razionale, il bene concreto è effettivamente la forza massima la potenza assoluta che traduce se stessa in atto. In questa concezione il bene verace, la ragione divina universale è anche potenza di realizzazione di se medesima, ed Hegel dichiara espressamente che nella sua rappresentazione più concreta questo bene è Dio stesso. La storia del mondo perciò non rappresenta che il piano della Provvidenza: Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. In questa prospettiva l'accadere è lo svolgersi del Tutto e quindi quanto accade per il fatto che accade, ch'è «lasciato» accadere, è perciò anche giustificato. Dio esprime se stesso nella storia: «La verità del vero è questo mondo creato»<sup>8</sup>.

Nella *Introduzione alla filosofia del diritto*, Hegel ha enunciato il noto principio: Ciò ch'è reale è razionale e ciò ch'è razionale è reale<sup>9</sup>. Per Hegel, è noto, questa razionalità nella sua forma compiuta è lo Stato e la realtà è l'attività dello Stato. La Storia allora è sviluppo di questa attività politica dello Stato, la tecnica e la dialettica della «Ragione di Stato» che non conosce alcun tribunale che il suo stesso divenire. Come il «soggetto» è la serie delle sue azioni», così la vita e la realtà dello Spirito è la Storia e il divenire della storia è perciò la sua immanente giustificazione che non ammette ulteriori ricorsi secondo il principio di Schlegel ripreso da Hegel: *Weltgeschichte als Weltgericht* («La storia del mondo come giudizio del mondo»)<sup>10</sup>.

Come svapora quindi nella concezione hegeliana la tensione effettiva tra individuo e società, tra libertà e necessità, così è dissolta l'opposizione di tempo e eternità: la storia è nella totalità del tempo e l'assoluto della storia è la legge della totalità del tempo, la trama necessaria che si afferma nel tempo. In questa identità «senza residui» di verità e realtà, di verità e storia, l'eternità non è che l'espansione o la proiezione all'infinito del tempo stesso. L'essenziale di questa concezione è anzitutto che nessun fatto storico ha senso e valore in sé e per sé, ma soltanto nel tutto. Il tutto poi ha in sé valore come universalità e razionalità del divenire, nel quale il singolo e il fatto particolare deve svanire come «momento»: la storia non ha né inizio né fine nel tempo perché non si può dare dentro il tempo un fatto che da solo imponga una «nuova qualità» alla storia, perché il singolare è per definizione l'inessenziale e il contingente. La stessa persona e l'opera di Cristo, per la quale Hegel ha grande entusiasmo<sup>11</sup>, deve il suo prestigio alla funzione ch'egli compie ogni momento nella storia la quale oggi dopo l'illuminismo si trova di un bel pezzo al di là del Cristianesimo storico. Per Hegel Cristo non è assolutamente più l'Uomo-Dio: la sua vita passione e morte non ha il senso della Cristologia di S. Atanasio e del concilio di Nicea. Per questo il «giudizio» che Cristo ha promesso di fare alla fine del mondo per Hegel è superfluo: Cristo ne è dispensato perché ci pensa la storia a farlo.

Kierkegaard ha compreso a fondo il «vuoto» ontologico e teologico della concezione hegeliana della storia che afferma la necessità del divenire e nega la contingenza e la libertà delle azioni umane (*Diario III A*

1). La «storia del mondo» di Hegel ha la pretesa di comprendere tutto; ma in realtà non ci fa comprendere nulla affatto, perchè nel proclamare ciò ch'è giusto si basa unicamente sul «risultato» (IX A 112). In realtà la «storia del mondo» di Hegel è una cosa «del tutto insignificante» (XI<sup>2</sup> A 203), un gioco puerile, e inutili sono le sue «chiacchiere» sulla identità di razionale e reale (XI<sup>2</sup> A 98). Il vero giudizio della storia e del tempo è l'eternità (XI<sup>1</sup> A 436). Il valore della storia per ogni uomo dipende dalla decisione che ogni singolo prende nel tempo rispetto alla stessa eternità. Il tempo quindi ha un valore infinito, non propriamente come tempo cosmico, ma come lo spazio della possibilità della libertà, perchè la decisione della libertà ognuno la deve porre nel tempo. I «momenti» del tempo non sono quindi punti «indifferenti», la «decisione» che ognuno prende per suo conto dà la qualità e la struttura della sua storia. Anzi, e precisamente per questo, ciò che allora più conta nel tempo non è la totalità della storia, ma il «momento» (*Oejeblikket*) che pone la decisione: il momento dell'Incarnazione o morte di Cristo, il momento da cui dipese la salvezza del genere umano...: il momento della Grazia e della conversione ch'è la rinascita dell'uomo, il momento della morte di ciascuno da cui dipende la salvezza eterna del Singolo.

In Kierkegaard precisamente per la tensione che viene conservata e non dissolta tra tempo e eternità, il tempo proprio nella sua concretezza e frazionabilità più minuta ovvero nella sua risoluzione nell'*istante* che è il punto dialettico del tempo porta con sè il valore stesso dell'essere dell'uomo. L'istante infatti è dialettico *due volte*. Anzitutto come l'immobile-mobile o l'immobile che muove; l'istante della decisione della libertà arresta il flusso esteriore e s'impone con la nuova decisione al suo corso, è perciò «il punto fermo» che muove ovvero è l'inizio del nuovo movimento della libertà. L'istante ancora è il limite e insieme il «punto di contatto» del tempo e dell'eternità» e come la «tangente» della storia, è l'unico assoluto di chiarificazione dell'essere in quanto l'eternità non è a noi direttamente accessibile. Noi tocchiamo o avvertiamo l'eternità e ci sopportiamo ad essere soltanto nell'istante.

Dobbiamo dire pertanto che tutte le categorie dello spirito specialmente quelle cristiane trascendono la «storia». Specialmente poi nei riguardi della persona di Cristo, dobbiamo dire che Egli è realmente un personaggio storico e una persona singola e non un «mito» come pretendono i liberi pensatori (Feuerbach e la sinistra hegeliana: III A 391; IX A 160); il suo «abbassamento temporale» è la realtà più assolutamente storica in tutta la storia dell'umanità. In questo sta la risposta che Kierkegaard dà al «problema di Lessing» ch'è la sua professione di fede cristiana contro la tesi illuminista che negava la divinità di Gesù e quindi il valore trascendentale metafisico e teologico della Redenzione. È da lamentare che questo punto – ch'è senza dubbio il più importante dal punto di vista polemico come dottrinale nel pensiero di Kierkegaard – sia raramente appena accennato ed è quasi sempre taciuto o ignorato. Il problema di Lessing forma il tema principale di *Philosophiske Smuler* del 1844, è approfondito nella *Efterskrift* del 1846 e ricorre di continuo nel *Diario* fino agli ultimi anni. Esso costituisce infatti: da una parte – dalla parte di Dio – il «paradosso essenziale» del cristianesimo e dall'altra – dalla parte dell'uomo – la possibilità della «contemporaneità con Cristo» che gli apre la salvezza. L'illuminismo e l'idealismo assoluto considera tutti «sub specie aeternitatis» al modo di Spinoza. Al problema quindi posto dagli *Smuler*: «Se sia possibile fondare la salvezza eterna sopra un fatto storico», Kierkegaard rileva che lo spinozista Lessing – che pone questo problema – non può dare che una risposta negativa, perchè il tempo è soltanto tempo e non ha nessun contatto con l'eternità, nè questa con quello. Ma ciò evidentemente significa il rifiuto in blocco di tutto il Cristianesimo. Kierkegaard invece, e con lui ogni uomo che conosce la rivelazione di Cristo e la divinità della sua persona e della sua missione, al problema di Lessing dà una doppia risposta affermativa: – a) Anzitutto = *da parte di Dio*: Può Dio apparire nel tempo? Dio cioè l'Assoluto e precisamente la persona del Verbo, si è incarnata in Gesù Cristo e Dio è apparso realmente come un personaggio storico: nato in un certo tempo ben definito (al tempo di Augusto), da una Donna (la Vergine Maria), in un certo luogo di questa terra dove visse, insegnò e morì crocefisso da Pilato sotto l'imperatore Tiberio. È questo fatto storico – realmente storico, anzi il più reale di tutta la storia del mondo benchè la sua realtà trascenda poi la semplice sfera della storia in quanto con esso è precisamente la divinità che entra nella storia senza perciò abbandonare o menomare la sua eternità – che è l'unico inizio o punto di partenza per la salvezza dell'uomo. – b) Poi *da parte dell'uomo*. La domanda che si pone è questa: «La felicità eterna di un uomo può esser mai commensurabile con una decisione presa nel tempo?» Gli Spinoziani ed Hegel rispondono che l'individuale è sempre l'inessenziale e che la storia non ammette nessuna interruzione o cambiamento di rotta: ciò comporterebbe la negazione stessa della «ragione» che deve avere in sè nella sua legge la sua giustificazione e non attenderla dalle eccezioni.

Il Cristianesimo invece a quella domanda che deciderà della sua salvezza risponde affermativamente: io non mi salvo sprofondandomi nella riflessione astratta appellandomi alla dimostrazione oggettiva dell'immortalità dell'anima. Neppure è sufficiente il fermarsi alla constatazione del fatto storico del racconto

della vita di Gesù Cristo o alla semplice fede in esso come vuole l'ortodossia protestante. Per la verità del fatto a me basta e deve bastare ad ogni uomo che «la cosa sia sufficientemente certa»: poichè la soluzione del problema della mia salvezza, dopo la rivelazione di Dio e l'offerta della sua Grazia, non è un problema di semplice certezza oggettiva; la salvezza dipende dalla «scelta» da parte dell'uomo. Qui l'immanenza della ragione è rotta e si presenta il «rischio» della fede, di credere che quest'Uomo (Cristo) è insieme Dio, il mio Salvatore: «Dico allora a me stesso: io "scelgo". Questo fatto storico impegna tutta la mia vita a questo "se"... Dal momento che l'uomo crede a un "se" e sceglie di credere in Cristo, cioè sceglie di impegnare la sua vita per questo, subito può rivolgersi nella sua vita direttamente a Cristo. Così la realtà storica è l'occasione e nello stesso tempo oggetto della fede» (X<sup>2</sup> A 406).

Il punto decisivo di tutta questa metafisica della positività dello spirito finito che Kierkegaard con i Padri della Chiesa e con gli Scolastici torna a difendere per assicurare la salvezza dell'uomo, è espresso nei due principi o asserzioni fondamentali: – 1) Sia il proposito di Dio di creare il mondo e di salvare l'uomo con l'Incarnazione, sia l'atto con cui l'uomo accetta l'Incarnazione, sono due decisioni assolutamente libere che spezzano il ritmo uniforme della storia. – 2) Di conseguenza il tempo, nei momenti dell'inserzione in esso della decisione divina, come della decisione umana – ma anche soltanto in questi momenti – ottiene un significato e un valore assoluto. Perciò il tempo è divenuto con l'Incarnazione da parte di Dio il «tempo della salvezza» ed ha per l'uomo un valore infinito perchè è soltanto nel tempo che si può (e si «deve») decidere la «salvezza eterna».

La storia non ha quindi affatto come pretende Hegel un significato ascendente, all'infinito. Ciò che ha portato all'aberrazione della teologia posthegeliana col principio della «perfettibilità del Cristianesimo». Il vertice della storia è stato raggiunto una volta per sempre con Cristo e con esso è stato stabilito la definitiva situazione dell'uomo. Così la vita dell'uomo nel tempo diventa «l'esame»: la vita è il «tempo dell'esame» e l'uomo non sa quanto dura perchè può esser chiamato in qualsiasi «momento» alla resa dei conti del giudizio.

Le accuse quindi d'individualismo, d'irrazionalismo, di volontarismo... che si rinnovano ormai da un secolo contro l'esistenza Kierkegaardiana vanno incontro alla stessa ambiguità della tematica di Kierkegaard che resta essenzialmente sospesa nell'antitesi della disgregazione del suo ambiente spirituale: Idealismo = Protestantismo. Il suo individualismo non avversa la socialità, nè il suo irrazionalismo la razionalità o il suo volontarismo il compito dell'intelletto. La sua opposizione ha senso e contenuto direttamente in funzione polemica della disgregazione doppia e convergente sopra indicata. Certamente Kierkegaard doveva procedere oltre e la sua opera tanto per i Protestanti quanto per i Cattolici è rimasta come sospesa in aria. Ma perciò il suo cammino non è stato vano.

### 3. SINGOLO E SOCIETÀ NEL CRISTIANESIMO KIERKEGAARDIANO

Il punto più vulnerabile del Cristianesimo di Kierkegaard è stato da molti critici indicato nella dottrina del «Singolo»: sembra che la sua dottrina della verità escluda la situazione temporale e caritativa del prossimo per rapportare immediatamente l'individuo a Dio, il temporale all'eterno – senza e contro la società degli uomini e al disopra della Chiesa dei credenti.

L'avversario diretto, il prof. (poi vescovo) Martensen nella Prefazione alla I.a ed. della *Dogmatik* del 1849, dopo aver difeso la legittimità e necessità di una ricerca razionale della fede (la teologia scientifica), espressamente contro Kierkegaard afferma che «il soggetto completo» (il credente) della fede è la «Chiesa universale». Ognuno di noi singoli, egli continua, non possiede la fede che in una certa misura ristretta e dobbiamo stare ben attenti «a non fare della nostra vita di fede individuale, forse un po' unilaterale, forse anche un po' malaticcia, la regola di tutti i credenti». Soltanto quel grande Singolo che, come c'insegna l'Apostolo, deve attraverso i tempi svilupparsi in «uomo perfetto» può perfettamente realizzare il concetto del credente in tutta la sua spiritualità e universalità e ricca complessità, egli solo può possedere la pienezza della fede e di tutte le grazie. Ma di quel grande singolo (la Chiesa) noi sappiamo secondo la testimonianza dell'Apostolo ch'egli è in un continuo progresso verso l'unità della fede e della conoscenza (*Eph.* 4,13)... A nessun costo – conclude Martensen – io vorrei essere in disaccordo con quel credente e ben volentieri rinuncierei a ciascuno dei miei principi *quando* mi si mostrasse che realmente comportano un tal disaccordo, perchè non ci si serva di queste mie parole come di una categoria che in un modo inammissibile è impiegata per fare valere come universale ciò che non è che individuale, ch'è soltanto una caratteristica di quel Singolo, nel quale essa può avere il suo valore psicologico<sup>12</sup>.

L'attacco è ripetuto nella *Christelige Ethik* del 1871 dove la critica all'individualismo di Kierkegaard segue a quella di Vinet e viene particolarmente approfondita con uno spirito più equanime, anche se gli vuol togliere il primato della «teoria del Singolo» per concederlo a Vinet: ciò che non è esatto, perchè Kierkegaard conobbe gli scritti di Vinet quando la sua teoria era già in sè compiuta<sup>13</sup>. Martensen riconosce l'esagerazione dell'universalismo hegeliano e la reazione sia da parte dell'etica come della religione a difesa della personalità di Dio e dell'uomo in opposizione al panteismo. Martensen ammette che «soltanto il Singolo esiste» (*existentia est singulorum*) secondo il principio che Leibniz ha difeso con la sua teoria delle monadi contro Spinoza, a cui è ritornato anche l'ultimo Schelling richiamandosi espressamente ad Aristotele. Mentre secondo Hegel è l'universale che individualizza se stesso, per Schelling invece (che si richiama a Leibniz ed a Aristotele insieme!) è l'individuo che ascende a universalizzare se stesso: non è il pensiero inteso come principio universale e ideale, ma come la *volontà* in cui è fatta consistere l'essenza dell'esistenza. Essa è il suo principio supremo che determina se stessa<sup>14</sup> e soltanto con la volontà la ragione può attingere l'esistenza.

In questa linea d'idee Martensen ricorda anche Von Baader e Fichte jr. che con la sua teoria della «personalità» ha ripreso il monadismo leibniziano. Se non che, osserva Martensen, quel che la filosofia va cercando, la teologia già lo possiede in virtù della rivelazione: per essa la realtà del singolo è fuori dubbio, senza impelagarsi nelle controversie di nominalismo e realismo. L'affermazione di Kierkegaard – arriva ad ammettere Martensen – è pertanto perfettamente giustificabile, cioè che con la categoria del «singolo» sta e cade la causa della cristianità e che senza questa categoria il panteismo ha assolutamente causa vinta<sup>15</sup>. Soltanto che non bisogna – a differenza dei pensatori sopra ricordati – difendere la categoria del «singolo» nella forma di un *aut-aut* (cioè: o singolo o società) ma secondo un *e-e*: così di fatto pensavano gli autori sopra ricordati come risulta dal loro proposito di raggiungere il sistema, la totalità.

Diversamente Kierkegaard: egli cambia completamente l'orientamento del pensiero cristiano. Benchè *direttamente* la sua polemica si rivolga soltanto contro Hegel, in realtà egli si allontana dalla stessa posizione socratica avversando ogni concezione dell'ideale ch'egli classifica sempre sotto il termine di «speculazione», «meditazione»..., senza fare mai nessuna discriminazione. Kierkegaard, a sentire Martensen, si è intossicato con le categorie di «esistenza», «singolo», «volontà», «soggettività», «paradosso», «fede», «amore felice e infelice», «scandalo», e simili, come se si fosse immerso in uno stato di ec-stasi. E Martensen calca forte la sua mano professorale per sostenere che l'oggetto della fede per Kierkegaard è l'assurdo *tout court*, concentrato nell'unico fatto – lasciato a sè senza connessione con l'economia della rivelazione – dell'Incarnazione di Dio ovvero, come Kierkegaard dice, della «venuta di Dio all'esistenza» (*Gudens Tiblivelse*). A Martensen neppure piacciono i continui accostamenti che Kierkegaard fa di Cristo a Socrate e – tutto sommato – gli preferisce Vinet per concludere: con la sua lotta contro l'universalismo, Kierkegaard pone con veemenza crescente l'esistenza in opposizione all'ideale, la fede al conoscere, il cristiano all'umano, l'individuo alla società – perchè per lui Dio è il Dio soltanto del Singolo e non soltanto della Chiesa, Cristo è soltanto Salvatore del Singolo e non del mondo<sup>16</sup>.

La «dottrina del Singolo» di Kierkegaard, per essere esattamente valutata, va messa a confronto con la teoria dello Spirito Assoluto di Hegel: la posizione di Hegel esprimeva per Kierkegaard la tendenza di tutto il secolo ed era l'espressione più compiuta dell'abdicazione della «personalità» spirituale che sta a fondamento della vita e della conoscenza cristiana autentica. Per Hegel lo «Spirito Assoluto» è la sostanza stessa della storia che si attua in forme sempre più ascendenti di universalità (spiriti nazionali, spiriti dei popoli, spirito del mondo): lo Spirito Assoluto (Dio) è la ragione (umana) completamente dispiegata che si attua «mediante la libertà di ognuno». Ma questa libertà ha per Hegel valore puramente strumentale e solo come «momento di passaggio»; è mera soggettività che deve passare nell'oggettività: l'uomo coll'ostinarsi nella propria soggettività, si astrae dal divenire dello spirito e si mette in balia del caso. Per Hegel l'individualità in se stessa per essere spirituale, dev'essere «formata» e questo avviene in quanto esso si compenetra dell'universale e supera la sua soggettività chiusa. Quindi nella storia contano soltanto i popoli e non i singoli: il valore degli individui dipende dalla parte che prendono allo sviluppo del popolo, dalla conformità che hanno allo spirito del popolo e del come lo rappresentano e se sono iscritti a un determinato ceto sociale – di qui la moralità e la socialità, l'adempimento dei propri doveri sociali<sup>17</sup>.

Per Kierkegaard questa concezione non è puramente hegeliana ma ha pervaso tutta la vita protestante: Cristiano VIII e lo stesso Mynster non pensano diversamente da Hegel. È soltanto nella «immersione» totale nella Comunità politica e religiosa di una ben definita realtà visibile, come p. es. lo Stato danese e la Chiesa danese, che l'individuo si redime e si salva: altrimenti, quando volesse far vedere la sua originalità e non si rassegnasse ad «essere come gli altri», egli è fuori della verità ovvero si presenta nell'anomalia di «ec-stasi»

come abbiamo sentito dallo stesso Martensen. Al Protestantismo che manca della vita divina del Corpo Mistico, accadde così come per una necessaria fatalità che la pretesa «interiorità della coscienza» finì nella conformità più piatta con una determinata istituzione esteriore: qui l'accordo sostanziale di fondo fra l'idealismo assoluto e la ecclesiasticità riformata doveva far riflettere Mynster e Martensen che la polemica di Kierkegaard aveva valore di principio e metteva in crisi il principio stesso della Riforma come ha messo in crisi il principio dell'immanenza del pensiero moderno che raccoglieva i suoi frutti deleteri nell'idealismo<sup>18</sup>.

Alla precisa e categorica accusa di Martensen contro il «Singolo» di Kierkegaard, perchè antisociale e antiecclesiastico, il *Diario* risponde riportando la controversia nelle sue proposizioni. Kierkegaard non nega assolutamente nè la società, nè la Chiesa, tuttavia bisogna riconoscere che il posto che loro assegna non si presenta del tutto soddisfacente neanche per un cattolico. Per Kierkegaard, sia nell'ordine naturale della società come in quello soprannaturale della Chiesa, società e Chiesa costituiscono una specie di «indulgenza» alla fragilità e un «momento di passaggio»: Kierkegaard capovolge la formula hegeliana e mette l'elemento sociale a completo servizio del Singolo perchè questi si possa sempre meglio porre come Singolo davanti a Dio.

Il primo testo fondamentale è del 1846 – VII A 20 – che si richiama direttamente alla trattazione contemporanea fatta nella *Postilla* secondo la quale «il compito non è di arrivare all'individuo attraverso la specie umana (tesi hegeliana), ma dall'individuo attraverso la specie umana giungere all'individuo» – e dicasi altrettanto per la Chiesa. La dialettica dei rapporti fra individuo e società è nei tre momenti ricalcati sullo schema hegeliano, ma il suo significato è diametralmente capovolto.

1. I singoli, che si rapportano reciprocamente, ciascuno per sè è inferiore al rapporto (*vita individuale*).

2. I singoli, che si rapportano reciprocamente, ognuno preso singolarmente, è uguale davanti al rapporto (*vita sociale*).

3. I singoli, che si rapportano reciprocamente, ognuno in sè è superiore al rapporto cioè quando si rapporta a Dio: (*vita religiosa*).

Kierkegaard infatti dichiara espressamente che «la formula religiosa più alta è che il Singolo prima si rapporta a Dio, poi alla comunità». Checchè sia del rapporto del Singolo alla società civile e politica, dove forse la formula kierkegaardiana è al suo posto precisamente perchè la stessa vita sociale diventa ambigua nella sfera della vita soprannaturale. La realtà qui è che Cristo non ha abbandonato ma vive ancora nella Sua Chiesa, mantenendola nella verità e comunicandole i mezzi di grazia: la Chiesa certamente è per la salvezza degli uomini, dei «singoli», ma il Singolo vive soltanto dentro la Chiesa e non è mai superiore alla Chiesa. Non è superiore alla Chiesa visibile, perchè questa è unica legittima depositaria della vera dottrina e autentica dispensatrice dei mezzi di salvezza. Tanto meno il Singolo è superiore alla Chiesa invisibile del Corpo Mistico ch'è la «Società dei Santi». Kierkegaard non è contrario apertamente a questa integrazione del Singolo, ma scandalizzatosi per la Chiesa Protestante che aveva ridotto gli uomini a «esistenze indifferenti» (X<sup>4</sup> A 246), rigettò anche la dottrina del «Corpo Mistico» di S. Tommaso d'Aquino, cadendo in un viluppo inestricabile.

Ma per questo non segue che Mynster e Martensen e l'ecclesiologia danese abbiano ragione con la difesa della «cristianità stabilita» della Chiesa di Stato: Kierkegaard è il testimone dolorante della frattura spirituale della coscienza cristiana dell'Occidente operata dalla Riforma. Ma Kierkegaard rivendica espressamente la libertà della Chiesa dallo Stato ed afferma che la Chiesa non può essere che supranazionale contro Richard Rothe: se avesse approfondito questo filone, non gli sarebbe mancata la formula completa della verità<sup>19</sup>.]

Invece, ritornando al Cristianesimo pietista della sua infanzia quando col padre frequentava le conventicole della «Comunità dei fratelli», egli preferì il Cristianesimo che si attua nelle «piccole sette». Ma così tutto resta in aria e il problema della verità e della salvezza dell'uomo sfugge per sempre.

#### 4. RAGIONE E FEDE NELLA DIALETTICA KIERKEGAARDIANA

Alla tensione della dialettica kierkegaardiana, che corrisponde al momento della determinazione della verità, è quella di *ragione e fede*; anche su questo punto, se Kierkegaard non arriva alla piena chiarezza, ottiene tuttavia una posizione cristiana e teoretica a un tempo di gran lunga superiore ai suoi diretti avversari. Martensen – l'abbiamo sentito – come l'ha tacciato a torto di «solipsismo religioso» così lo ha accusato d'irrazionalismo il più cieco e insofferente, come sostenitore della più balorda concezione dell'*assurdo*. Su questo punto cruciale del suo pensiero all'accusa esplicita di sostenere l'assurdo che gli fu fatta espressamente da certo Theophilus Nicolaus (al secolo, il teologo Magnus Eirikson) Kierkegaard rispose

dissipando se era necessario ogni ambiguità ed oggi possiamo leggere questa sua risposta fra le carte inedite (X<sup>6</sup> B 68-80)<sup>20</sup>.

Il punto di partenza è sempre la polemica antihegeliana e contro la teologia della destra hegeliana (p. es. Martensen) che difendevano una certa forma di «unità di fede e scienza» e vedevano la scienza in continuità diretta con la fede ed anzi come un certo qual suo perfezionamento. La fede, e tutta la prospettiva teologica del Cristianesimo di Kierkegaard, poggiano invece sul due principi negativi che l'avvicinano a S. Agostino e a Pascal che sono:

1. – *La sproporzione o differenza qualitativa infinita fra finito e Infinito, fra il tempo e l'eternità*: nulla di creato può avere un rapporto diretto e proprio a Dio.

2. – *La separazione volontaria dell'uomo da Dio che l'uomo ha creato col peccato*: di qui l'inclinazione perversa a voler dominare con la propria ragione il campo della verità divina per non voler assoggettarsi alla fede. Di qui il conflitto fra una *teologia della erudizione* che vuole abolire l'oggetto della fede in quanto fede, e la *teologia della devozione* o dell'*Imitazione di Cristo* che dall'accettazione della fede passa non alla scienza ma alle opere dell'amore. Ancora una volta Kierkegaard ha di fronte due categorie di errori stranamente alleati nel suo ambiente della cristianità protestante: la *filosofia moderna*, specialmente l'hegeliana trionfante in Danimarca che dà al Protestantismo la giustificazione teoretica dell'immanenza religiosa e la *Riforma* che nell'accettazione della fede si accontenta della «interiorità segreta» e delle «ore silenziose» senza impegnarsi nella vita effettiva e nella battaglia del Cristianesimo contro i vizi della carne e del sangue e contro la superbia della vita. Di qui si spiega la rivalutazione paradossale da parte di Kierkegaard – contro l'Idealismo e contro il Protestantismo a un tempo – della *esteriorità* (positività della natura, delle facoltà dell'uomo, della Provvidenza nella storia...); e delle *opere esterne* (sofferenze volontarie, ascesi, mortificazione...).

Si comprende allora in quale senso si orienta in Kierkegaard il problema della fede. L'oggetto della fede nelle prime opere è detto «l'assurdo» (*det Absurde*), a partire invece dalla grande *Postilla* (1846) è chiamato il «paradosso» (*Paradoxet*): i due termini, secondo l'esplicita dichiarazione di Kierkegaard si equivalgono e il loro significato non lascia alcun dubbio per chi sa cosa significa il Cristianesimo. La rivelazione cristiana ha per oggetto la verità della vita divina e del divino mistero di misericordia per salvare l'uomo dall'abisso del peccato. Questa vita divina, possesso esclusivo di Dio non può essere conosciuta che da Dio stesso e l'uomo è assolutamente incapace di penetrarla: perciò all'uomo che pretende penetrarla con la sua ragione la verità rivelata si mostra in contrasto con tutte le rappresentazioni e categorie finite.

Il peccato a sua volta costituisce, dalla parte opposta, l'inizio del Cristianesimo, perchè il Verbo si è incarnato per salvarci ed Egli ci ha salvato perchè era insieme Uomo e Dio nell'identica Persona. Eccoci allora al punto: la ragione umana finita non «comprenderà» mai la vita intima delle tre Divine Persone e troverà «assurdo» che una identica divina Natura sia comune numericamente alle tre Persone distinte. Similmente questa ragione presuntuosa troverà del tutto assurdo che l'Immutabile, l'Eterno, l'Assoluto, il Semplice, l'Invisibile... sia realmente presente in quest'Uomo Cristo, nato nel tempo da una donna e che conduceva la vita «in incognito» in un certo punto della terra... e che per di più a un certo momento soggiacque alla più crudele Passione. Per la ragione che vuol stare nelle sue, qui c'è conflitto estremo di categoria non puramente formale di contraddizione logica come quando dicessi il verde non è verde o simili ch'è la dissonanza di un rapporto dentro la finitezza, ma c'è un contrasto che intacca la sufficienza stessa della ragione finita che della sua finitezza aveva fatto il criterio e la sostanza della verità. *Quindi: l'oggetto della fede è qualcosa che diventa l'assurdo per la ragione che «non vuol» credere*, per la ragione che si ribella all'invito di accostarsi a Dio e di accettare il criterio di Dio.

Fra la sfera della ragione e quella della fede c'è pertanto un «salto» e la fede, l'atto di fede: *io credo* costituisce un inizio assolutamente nuovo: «non solo le ragioni che fondano la fede nel Figlio di Dio, ma la fede nel Figlio di Dio è la testimonianza. È questo il movimento dell'infinità in se stessa nè può essere diversamente. Non sono le ragioni a fondare le convinzioni, ma sono le convinzioni che fondano le ragioni. Tutto ciò che precede non è che studio preparatorio, fase preliminare...» (X<sup>1</sup> A 481)<sup>21</sup>.]

Ora la terminologia è chiara: l'oggetto della fede è per così dire «assurdo volontario», è l'assurdo solo per chi non vuol accettare la fede; chi accetta la fede come da Dio vede nell'oggetto della fede la verità stessa che salva e la «tentazione dell'assurdo» è vinta e sparita. La situazione neutrale o intermedia per così dire dell'oggetto della fede – prima o fuori della decisione di credere o non credere – è quella del «paradosso» in quanto esso è precisamente la sintesi di categorie contrastanti che la ragione non può penetrare. Essa lo accetta e perciò «crede» in quanto confida in Dio e affida se e le cose sue a Dio, perchè per definizione



l'oggetto della fede «non si può comprendere». Kierkegaard svolge quindi, per rispondere ai dubbi del Teophilus Nicolaus, i seguenti punti:

1. L'assurdo è la categoria negativa della fede in quanto arresta le pretese della ragione (X<sup>6</sup> B 68).
2. L'assurdo della fede è il segno della trascendenza (X<sup>6</sup> B 78).
3. L'assurdo della fede scompare come assurdo appena uno crede (X<sup>6</sup> B 79).
4. L'assurdo è la determinazione o situazione esistenziale che provoca la «decisione assoluta» di darsi a Dio. Abramo che per rimanere fedele a Dio si appresta a sacrificare il figlio Isacco, c'è una collisione mortale per la ragione fra le due promesse ricevute da Dio stesso (X<sup>6</sup> B 80)<sup>22</sup>.

Ma non basta. Se Kierkegaard si fosse limitato a dichiararsi per la fede contro e al di sopra della ragione, sarebbe l'antagonista di Hegel e di Martensen, con un ritorno al fideismo assoluto della fede che «non si può comprendere». Ma così non è: la ragione ha il suo momento effettivo nell'atto di fede ed un vasto campo di lavoro sia *prima* dell'atto di fede sia *dentro* il medesimo oggetto della fede. La formula infatti preferita di Kierkegaard per indicare i rapporti fra ragione e fede suona: «*comprendere che non si può comprendere*», che si può integrare con l'altra: «*comprendere che si deve credere*». Perchè Kierkegaard – benchè i suoi critici di tutte le sponde si ostinino a ignorarlo – ammette espressamente la *fondazione razionale* della fede. Con acuto senso teologico che manca a non pochi teologi anche cattolici, egli distingue fra il «giudizio di credibilità» e il «giudizio di credentità»: per lui, come per S. Tommaso, il primo è opera della ragione che si accosta alla fede, il secondo è opera della volontà mossa dalla grazia. La posizione di Kierkegaard si può esprimere in tre momenti che si collegano in una struttura ascendente:

a) *Possibilità dell'apologetica* ovvero dell'opera della «ratio ante fidem et ad fidem».

La fede si fonda sull'*autorità* divina della Persona di Cristo e Kierkegaard loda S. Agostino per averla compresa come la salvezza contro il dilagare dello scetticismo dei filosofi (XI<sup>1</sup> A 436). Però una volta ammesso il cristianesimo dell'autorità, resta sempre il momento dialettico: «Dove viene che ci si affida a quest'autorità? C'è una ragione per accettarla o la si sceglie a caso? In quest'ultimo caso l'autorità non è autorità neppure per il credente» (V A 32). In questo momento propedeutico hanno la loro funzione i miracoli, mentre una fede già solida può farne a meno ed ha perciò più merito, come Gesù stesso c'insegna (Jo. 4,48: testo che Kierkegaard commenta in VIII A 672)<sup>23</sup>.

b) *Possibilità della teologia* ovvero dell'opera della «ratio post fidem et pro fide».

La dichiarazione di Kierkegaard più esplicita a tecnica si trova nel Diario del 1850 e segue a un testo di forte critica contro le pretese della teologia hegeliana di voler dimostrare con la ragione il dogma trinitario, di volerlo cioè «comprendere» senz'altro: «In generale questa è la più profonda confusione dell'hegelismo nei riguardi del Cristianesimo, cioè ch'esso non ha tempo nè senso alcuno per porre come prima cosa di comprendere, il problema cristiano» (X<sup>2</sup> A 431). Il testo che immediatamente segue – e probabilmente fu concepito e scritto insieme, come spesso avviene nei Diari nella maturità – ha per titolo: «*Speculazione - Fede*» ed espone nel modo più lampante il complesso e fruttuoso lavoro della ragione a servizio della fede.

1. (La ragione prepara il senso dei problemi e l'urgenza dell'atto di fede). «La speculazione può esporre i problemi della Fede, conoscere che ogni singolo problema è per la fede – segnato e composto in modo che esista per la fede – e poi prospettare la decisione: “Vuoi tu ora credere, sì o no?”».

2. (La ragione sorveglia per conservare la purezza della fede). «Inoltre la speculazione può controllare la fede, cioè sorvegliare in quel che si crede in un dato momento od è il contenuto della fede, per vigilare onde a furia di chiacchiere non s'insinuino nella fede determinazioni che non sono oggetto di fede, ma invece p. es. di speculazione. Tutto questo comporta un lavoro molto lungo». Kierkegaard riassume: «La speculazione è il veggente, però soltanto nel senso ch'essa dice: “La cosa sta qui”, per il resto è cieca. Dopo viene la fede che crede: essa è il veggente riguardo all'oggetto della fede» (X<sup>2</sup> A 432)<sup>24</sup>.

c) *Possibilità in generale di un rapporto positivo di natura e grazia*.

Affinchè i testi precedenti non vengano considerati come eccezioni sporadiche e non si riduca la fede kierkegaardiana all'immediatezza del *Glaube* ridotto a puro *Gefuehl* da Jacobi e da Schleiermacher, ci soccorre il confronto insistente di Kierkegaard di *pistis-epistème*: mentre nel greco classico *pistis* è uno stadio inferiore a *epistème* e si rapporta al verosimile, nel Cristianesimo *pistis* è più alta di *epistème*, perchè è la verità di Dio data all'uomo e «piacque a Dio di rendere stolta la scienza di questo mondo», secondo S. Paolo (I Cor. 1,20). Così la situazione della verità che salva nel Cristianesimo è capovolta (X<sup>4</sup> A 635). Ma si badi che la fede è la «seconda volta», la «seconda cosa» e perciò la «seconda immediatezza»: questo è l'essenziale, se non si vuol fraintendere tutta l'opera di Kierkegaard. Che questa sia l'unica interpretazione ammissibile, da far valere, lo ricaviamo da un ampio testo nel quale è Kierkegaard stesso che riporta la sua

dottrina della fede alla teologia medioevale e precisamente a Ugo di S. Vittore a cui s'ispira, com'è noto, lo stesso S. Tommaso.

Il testo s'inizia con la citazione tematica di Ugo di S. Vittore: (A) «È una massima giusta di Ugo di S. Vittore che le cose che sorpassano la ragione non sostengono la fede con qualche ragione, perchè la fede non comprende ciò che tuttavia essa crede. – (B) Ma c'è anche qui qualcosa che determina la ragione o da cui essa è determinata a tenere in onore la fede, che però non riesce a comprendere completamente<sup>25</sup>.

Segue la dichiarazione esplicita ch'è precisamente questa la posizione da lui svolta nella *Postilla conclusiva*: «cioè che non ogni assurdo è l'assurdo o il paradosso della fede». (C) Poi viene il confronto che già conosciamo di *pistis-epistème* e l'affermazione della supremazia della *pistis* nel Cristianesimo perchè in esso la fede è l'unica competente dell'oggetto della fede e così trasforma il negativo (il paradosso) nella verità stessa (X<sup>2</sup> A 354). Che di fatto Kierkegaard faccia un uso reale della ragione lo dimostrano tutte le sue opere e il grande Diario ch'egli ha scritto a chiarificazione del suo itinerario per la fede e ne è un continuo documento il suo ricorrere ad analogie, confronti, immagini... prese nella sfera della coscienza naturale| e della stessa filosofia per chiarire il significato spirituale delle verità della fede (*fides quae*) e dell'atto di fede (*fides qua*). In questo Kierkegaard è decisamente contro K. Barth che del resto negli ultimi scritti, seguiti al *Römerbrief*, lo ha ampiamente riconosciuto: non c'è dubbio ch'egli ammette la possibilità e la validità della *Theologia naturalis* e quello *Anknuempfungspunkt* fra natura e grazia, ragione fede che il teologo calvinista si ostina a negare affermando che la dottrina dell'analogia è un'invenzione dell'anticristo.

Ma K. si arresta qui e solo fin qui egli può dirsi sostanzialmente tomista: non specifica ulteriormente quali sono le fonti della fede e come oggi io le posso avere. Egli si limita ad affermare che nella cristianità la «dottrina è intatta»: ma come spiega allora l'esistenza delle eresie e della Riforma stessa che – a sua stessa confessione – si presentò come una discussione di dottrina? Si vede qui la lacuna incolmabile della mancanza della Chiesa e di una concezione insufficiente della Chiesa ma non – come già si è visto – nel senso preteso da Martensen.]

## L'AMBIGUITÀ DELL'ASSOLUTO NELL'ESISTENZIALISMO CONTEMPORANEO

### 1. L'esclusione dell'Assoluto in Sartre

L'Esistenzialismo contemporaneo vive indubbiamente della tematica kierkegaardiana, ne ha ereditato il fascino e la tensione a un tempo. Il fascino è nello scavo della profondità metafisica dell'uomo e la tensione è nell'incompiutezza radicale in cui l'uomo viene lasciato da tutte le forme dell'esistenzialismo contemporaneo.

Questa situazione mostra che il primitivo problema dell'essere dell'uomo è stato «girato» secondo prospettive più aperte, ma ha dimostrato anche che non è possibile interpretare l'esistenza con l'esistere e che occorre fondare la possibilità di una «presenza dell'essere come tale». In questo senso l'esistenzialismo può ben essere riconosciuto la filosofia di maggior impegno del nostro secolo e un momento di volta essenziale del pensiero occidentale. Nel frazionarsi del suo indirizzo fondamentale si scindono altrettante possibilità insite nell'analitica kierkegaardiana, con il preciso scopo di trovare una fondazione dell'esistenza più adeguata ad una coscienza filosofica che si ritiene più matura.

L'interesse eccezionale di queste «esperienze speculative» – che non hanno alcun riscontro e non possono averlo nella storia delle altre scuole – è l'eterna ambiguità di quel che può essere detto il «punto in comune» ch'esse hanno con Kierkegaard e fra di loro circa il significato dell'esistenza stessa. L'esistenza per ogni forma di esistenzialismo non «è» qualche cosa propriamente, ma indica piuttosto il «divenire» dell'essere dell'uomo. Questo «divenire» a sua volta rimanda per la sua comprensione e fondazione non tanto ad una «positività» che sviluppa se stessa, quanto ad una dialettica della negatività in cui l'uomo tenta di emergere per raggiungere la verità dell'essere. L'esistenzialismo contemporaneo ha cercato quindi di dare all'esistenza una «struttura teoretica», ma per far questo ha dovuto di necessità uscire dalla prospettiva kierkegaardiana e ricorrere all'uno o all'altro «sistema» del pensiero moderno. Così Kierkegaard è stato tolto alla «scuola di teologia» ed è stato affidato a Cartesio, a Kant, a Hegel, a Nietzsche: non v'è dubbio che così la «dialettica esistenziale» ha conosciuto dimensioni nuove a cui bisogna accennare, se non si vuol perdere il filo che ci può guidare in questo labirinto.

Nel suo sviluppo storico l'Esistenzialismo contemporaneo si è iniziato con la triade: K. Barth col *Roemberbrief* del 1919, K. Jaspers con la *Psychologie der Weltanschauungen* del 1922, M. Heidegger con *Sein und Zeit* del 1927. K. Barth successivamente ha virtualmente ritirato la sua adesione all'idea Kierkegaardiana perchè l'ha trovata in contrasto col suo rigido calvinismo<sup>1</sup>. Si è aggiunto invece l'Esistenzialismo francese con gli indirizzi opposti di G. Marcel e J. P. Sartre e l'Esistenzialismo italiano di Abbagnano. Questi autori hanno esposto il loro pensiero nell'intervallo fra le due guerre mondiali, ma l'hanno maturato durante la seconda guerra mondiale rivedendo e insegnando la primitiva esposizione con elementi di notevole valore teoretico. Non ha senso il cercare una «classificazione astratta» delle dialettiche dell'esistenza: tutte vivono nell'insistenza sull'enigma dell'essere, come lo dimostra la stessa terminologia decisamente ontologica a cui tutte ricorrono. C'è tuttavia una gradazione notevole nella funzione che viene attribuita alla «negatività» in cui l'essere dell'uomo si trova impegnato. La nostra gradazione ha carattere puramente espositivo.

a) Si accetta da Kierkegaard l'istanza antidealistica del *sum*: «sum ergo cogito» e non «cogito ergo sum».  
b) Si accede poi al *sum* nella sua struttura incommunicabile di «ego» finito, personalità singola individuale.  
c) Tale personalità è attestata nella libertà ovvero nell'atto della *trascendenza*. Questi sono i momenti cardinali della situazione dialettica dell'esistenza che ogni esistenzialista si accinge a fondare e a svolgere. Prima di indicare questi movimenti, sia permesso rilevare che l'opera di Kierkegaard, che principalmente ha influito sull'esistenzialismo contemporaneo, è il *Concetto dell'angoscia* (1844) e di esso in particolare l'analisi (capovolta rispetto a quella Hegeliana) dell'io come negatività: un concetto o meglio una situazione dello spirito che era acquisita nel periodo di rinascita dell'idealismo e della fenomenologia nelle prime

decadi di questo secolo in Germania, Italia e Francia. Il pensiero di tale «negatività», come struttura della libertà, è forse il più profondo, ma è anche il più ambiguo a partire dallo stesso Kierkegaard.

Se questa negatività è dialettica, essa ha funzione di «passaggio»: perciò deve pur rimandare a un certo positivo iniziale (indeterminato) *a parte ante* e volgersi ad un positivo determinato terminale *a parte post*. Su questo punto Aristotele, Platone, S. Tommaso, Spinoza, Hegel... possono trovarsi d'accordo e non si vede perchè non debbano essere d'accordo gli esistenzialisti. La risposta affermativa per Kierkegaard a mio avviso non ammette dubbi: per gli altri esistenzialisti il discorso è più complicato e multiforme. Noi vi accenneremo unicamente dal punto di vista della «coerenza kierkegaardiana».

\* \* \*

L'esistenzialismo si è assunta la «lotta contro il nulla»: la posizione di Sartre sta agli antipodi della problematica di Kierkegaard e si risolve nella tecnica a freddo della disfatta. Più che a Kierkegaard, per il quale Sartre mostra poco interesse e la minima comprensione, il suo procedere si richiama a Husserl per il metodo e ad Heidegger per le formule. Ma Heidegger ha risolutamente respinti ogni solidarietà con la famosa dialettica del commediografo francese, amante del «retentissement» scandalistico e ha attribuito a un fraintendimento sostanziale quell'accostamento. La differenza è precisamente nella concezione del «nulla»: mentre in Sartre il nulla «corrode» l'essere fino in fondo, per Heidegger – come si vedrà – il nulla è un momento dialettico per la rivelazione dell'essere del niente. Sartre, per Heidegger, è un epigono della Wesenphilosophie che ha preteso di fondare l'ente sull'essenza invece di riportarlo all'essere stesso.

Il massiccio *L'être et le néant* – l'unica opera strettamente teoretica di Sartre, rimasta finora incompiuta – convalida in pieno l'accusa di Heidegger fin dalle prime pagine, Sartre ha il piacere sadico di trovare dappertutto il nulla e di ridurre tutto a nulla<sup>2</sup>. L'introduzione si inizia con la dichiarazione categorica e del tutto gratuita che il «pensiero moderno ha ridotto l'essere dell'esistente al suo apparire»: ciò che porta il Sartre a rigettare ogni dualismo nella struttura dell'ente e ad affermare l'identità assoluta del fenomeno con l'essere.

Tuttavia Sartre ricorre presto ai ripari ed esce suo malgrado dal suo monismo fenomenologico. Anzitutto afferma che l'essere si dà nel fenomeno, è disvelato, mediante la noia, la nausea<sup>3</sup>...: cioè mediante situazioni negative di assenza ovvero di ripugnanza di essere. Con ciò egli non si accorge che la coscienza non può essere qualificata a vuoto da tali situazioni negative, che il loro stesso mordente distruttivo è inesistente se operato da un nulla su un nulla e per un nulla: ma la noia può rivelare il *nulla di qualcosa*, non risolvere tutto con nulla, perchè il nulla dal tutto è il silenzio e la morte. La prima incongruenza dell'analisi sartriana è precisamente di dissolvere l'essere nella «totalità delle sue apparizioni». La seconda incongruenza è la pretesa che Sartre immediatamente presenta di fondare, a partire da quella nientificazione la dualità di *percipiens* e di *percipi* – di arrivare come egli dice molto ingenuamente «en plein être». Si arriva così ad un concetto di «coscienza» la cui esistenza implica l'essenza e l'essenza per Sartre s'identifica con l'essere. Leggiamo perciò che la coscienza nel suo attuarsi pone di necessità l'essere dell'altro da sé<sup>4</sup>. Procedimento al tutto gratuito rispetto alle premesse da cui deriva: il mero fenomeno è pura apparenza, successione caleidoscopica di presentazioni irrelative e irreali. Appena sorge un rapporto, questo rivendica una struttura e ogni struttura ha per fondamento il positivo: questo positivo avrà più o meno consistenza, sarà soggetto alle vicende del divenire – ma positivo dev'essere. La negazione non può essere l'inizio di nulla perchè non è e non dice nulla se è al primo posto: soltanto quand'è al secondo posto – e così la intendono Kierkegaard ed Heidegger – essa può significare e rivelare l'essere dell'ente. Sartre si richiama a Hegel per il quale l'essere si converte nel nulla, ma Sartre non ha compreso il senso del procedimento hegeliano: nella dialettica hegeliana il momento della negazione si rapporta al limite del finito per far emergere l'Infinito che è l'atto. Una seconda incomprendimento non meno grave della precedente e anch'essa di derivazione hegeliana è la determinazione dell'essere a cui procede Sartre come *pour soi* = coscienza, ed *en-soi* = mondo esterno. Essi stanno veramente in rapporto come si è visto dalla definizione (gratuita) della coscienza come rapporto all'essere del mondo; ma poi tale rapporto si determina – o meglio s'irrigidisce – da ambedue le parti in forma di negazioni progressive. La prima parte infatti è dedicata al «problema del nulla» e nella sua stessa struttura mostra l'ingenuità di un metodo che si compiace di fondare l'essere sul non essere e di spiegare l'essere col non essere. L'equivoco continuo di cui Sartre è vittima senza accorgersi è di intendere il limite come non essere puro e di interpretare tale non-essere come la risposta decisiva sull'essere dell'ente. Ecco la formula: «È la possibilità permanente del non essere, fuori di noi e in noi, che condiziona le nostre questioni

sull'essere». Quindi all'identificazione iniziale di essere e fenomeno del tutto gratuita anzi impossibile, Sartre ha fatto seguire un'identificazione non meno gratuita di essere finito e d'essere in generale.

D'altronde questa sua posizione resta stranamente dogmatica perchè l'essere che nella sua finitezza sprofonda nel nulla, tuttavia prima si differenzia in coscienza e mondo e questo non avviene certamente per via del nulla. Quando perciò Sartre, volendo superare Hegel, nella negazione, dichiara di capovolgere il principio Spinoziano: *omnis determinatio est negatio*, per dire che «ogni negazione è» una determinazione e ciò per ritornare alla posizione dell'essere<sup>5</sup>, Sartre ha perso il controllo delle sue premesse. Quando egli precisamente afferma che «il niente frequenta l'essere»<sup>6</sup> e che il niente sta soltanto alla superficie dell'essere... – egli equivoca sul niente e sull'essere: perchè l'essere è stato posto soltanto come l'apparire, il fenomeno; ma se è l'apparire puro, esso non ha qualità. Tale essere privo di qualità non si sa come rivela il non-essere un non essere, senza dire che si sa ancor meno come l'assolutamente indifferenziato possa scindersi in un *pour soi* e in un *en-soi*. Non meno profonda è l'incomprensione di Sartre del «nulla» quale è esposto da Heidegger in *Was ist Metaphysik?*: è ben quest'equivoco che regge la macchinosa analisi del Sartre dove le parti più acute sono quelle meno filosofiche cioè le analisi moralistiche del «rapporto all'altro» (la «mauvaise foi»). Non è – si noti bene – che Sartre ipostatizzi il nulla e lo metta contro l'essere per una specie di manicheismo metafisico e fenomenologico. Il suo è piuttosto un sadismo ontologico: egli mette il nulla dentro l'essere in quanto la «possibilità di discernere il nulla nell'essere», propria dell'uomo, è la *libertà* stessa: ad essa compete di nientificare lo stesso nulla dell'essere non per raggiungere – secondo la formula tradizionale che l'elisione di due negativi produca un positivo – ma per lasciare sempre aperta la possibilità all'infinito dell'apparizione dell'ente il cui essere è corroso dal nulla. Per Sartre è questa libertà che sta a fondamento della definizione dell'uomo: la libertà come capacità di discernere il nulla precede l'essenza dell'uomo e la rende possibile, essa è mancanza di essere e *si fa* mancanza di essere<sup>7</sup>.

Sartre ha fallito nel tema essenziale dell'esistenza, perchè si è ingannato sul suo stesso momento originario. Kierkegaard, contro Cartesio e Hegel, oppone al *cogito* il *sum* come realtà effettiva che si distende nello spazio e nel tempo, che si articola nelle sue istanze come dialettica della libertà e si pone come tensione di finito e d'infinito, di tempo e di eternità. Le categorie esistenziali, sia positive come negative, hanno pertanto un'orizzonte ontologico che le sottende e le richiama: è nell'attuazione di tali categorie che si specifica nella realtà l'esistenza. Non ha un senso per Kierkegaard – «educato alla Scuola dei Greci» – il ridurre l'essere del mondo e l'essere della coscienza a «un fenomeno di essere»: questo termine stesso nel senso preso da Sartre si rivela contraddittorio perchè «fenomeno» è essenzialmente intenzionale: fenomeno è l'apparire di qualcosa a qualcuno che può essere sia un apparire dell'essere stesso più o meno adeguato (p. es. la luce di questa splendida giornata di maggio), sia una mistificazione dell'apparire dell'essere ch'esso pretende indicare (p. es. i complimenti che mi fa un ipocrita di cui ben conosco le reali intenzioni). L'introduzione a *L'être et le néant* è la parte più delusiva perchè rappresenta il V atto della verità dell'essere nel pensiero occidentale, la soppressione già avvenuta dell'essere, senza nulla dirci del processo con cui si è arrivati alla sentenza capitale: l'essere di cui parla Sartre si riduce ad un'allucinazione fenomenologica la cui ultima espressione sembra confinarsi nell'analisi psicanalitica più deteriore del *Mitsein* umano<sup>8</sup>. Mancando l'approdo all'essere, Sartre non può afferrare l'esistenza kierkegaardiana ch'è essenzialmente movimento della libertà nel tempo per trascendere il tempo (problema di Lessing) e così è inteso nel realismo greco e nello spiritualismo cristiano. In questa sua ottusità ontologica Sartre è rimasto indietro a tutti gli esistenzialisti e c'è da chiedersi se la sua opera non sia il sintomo più impressionante del girare a vuoto della coscienza contemporanea che ha voluto esorcizzare l'essere.

Veramente Sartre non solo non si è impegnato nella comprensione dell'opera di Kierkegaard, ma non ne conosce neppure le dimensioni più elementari. Se avesse approfondito p. es. la struttura della coscienza estetica quale è descritta specialmente in *Aut-Aut* negli *Stadi* e nei Saggi minori, avrebbe visto il ritmo profondo e unitario che anima la coscienza umana anche quando opera la sua dispersione e in questa – nella dialettica negativa – essa dà precisamente la testimonianza della verità nell'attestare la fuga dall'essere. Si comprende perciò come Sartre non sia stato in grado di rilevare il senso della dialettica dell'*angoscia*, quando pretende nella sua descrizione di fare la sintesi delle dottrine rispettive di Kierkegaard e Heidegger a suo parere contrastanti<sup>9</sup>.

Sartre s'inganna perchè in realtà la dialettica del «nulla» non è affatto una scoperta di Heidegger, ma costui ha voluto soltanto chiarirne la virtualità ontologica per la rivelazione dell'essere. Le analisi del «nulla» che Kierkegaard presenta nel *Concetto dell'angoscia* e nella *Malattia mortale*, confermate con opulenza nei Diari, abbracciano tutti i tre momenti dell'essere fenomenologico, ontologico e metafisico. Sartre si è limitato al primo, Heidegger ha insistito sul secondo, ma è soltanto nel terzo momento che l'*angoscia* può

effettivamente risolversi in una rivelazione dell'essere e urgere per una definitiva fondazione dell'ente nell'essere.

La carenza ontologica della posizione sartriana si manifesta, nell'anarchia dei riferimenti a Cartesio, Spinoza, Kant, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Husserl e agli esistenzialisti viventi: nell'opera di questi pensatori egli coglie soltanto ciò che gli può servire a presentare l'essere senza l'essere per condurre avanti l'assunto in sé assurdo di riempire l'essere col vuoto apparire.

Ma anche la fenomenologia sartriana, ove non mancano spunti originali, zoppica nei momenti decisivi e s'intorbida di fumo. Basti l'accenno al problema essenziale della *libertà*: Sartre vi ritorna di continuo ma non mostra di averne il senso esistenziale neppure approssimativo e si ostina a trattarlo in modo essenziale ed in questo Heidegger ha visto giusto rigettando energicamente l'apparentamento con Sartre<sup>10</sup>. I loro modi sono antitetici, anche se in un altro senso (la comune carenza teologica) si avvicinano nel mantenere l'*indeterminazione* come «situazione» della libertà. Sartre introduce il problema dei rapporti fra la libertà e Dio a proposito del problema della «comunicazione della coscienza» ch'egli non è in grado di risolvere a causa del fenomenalismo indicato: questo scacco, nel punto più delicato della vita dello spirito, avrebbe dovuto aprirgli gli occhi sui falsi passi iniziali ma così non è. Tuttavia non può evitare di discutere l'«ipotesi» della causalità divina come fondamento della presenza di Dio alle coscienze: il risultato è la caricatura sia della natura di Dio come del senso della libertà.

Infatti Dio, per fungere da intermediario (nei giudizi di verità) fra me e gli altri, dovrebbe essere *qui*, su di me, e perciò come negazione *interna* di me stesso, e laggiù sopra l'altro, come negazione *interna* dell'altro...<sup>11</sup>. Quindi Dio per Sartre si rivela un intruso e la sua ammissione comporterebbe – niente di meno! – la «negazione dell'interiorità» in me e nell'altra come l'unico legame possibile fra me e gli altri. Nel confronto Sartre-Kierkegaard bisogna insistere in questa carenza ontologica del novellista francese che ha preteso di far scorrere l'essere sull'epidermide delle cose: le sue macchinose analisi sono dei centoni fenomenologici che non hanno dato un'autentica categoria esistenziale nè potevano darla. Sul vuoto nessuno può costruire e l'illusione di Sartre è largamente scontrata dal nulla di fatto su cui finisce la sua opera. Non senza abilità Sartre ha prospettato un ricorso o ritorno al *Wesen* hegeliano – interpretato come «was gewesen ist»<sup>12</sup> – per dare una parvenza di fondamento al suo principio che l'esistenza precede l'essenza. Ma la tattica non ha colto nel segno. Non per Hegel, per il quale detta formula ha piuttosto il senso opposto a quello voluto da Sartre in quanto per lui lo Spirito procede secondo necessità così che il *Wesen* è piuttosto da accostare allo *éidos* platonico («l'uno dei – e nei molti»). Non per l'esistenza stessa a cui Kierkegaard ha richiamato la coscienza occidentale precisamente contro la nullificazione operata da Hegel, per il fatto che non c'è libertà senz'aspirazione di trascendenza a *parte post*, come non c'è libertà senza un fondamento e soggetto di responsabilità a *parte ante*. Sartre, che vuol negare Dio per salvare l'interiorità, non ha compreso e mostra d'ignorare completamente la teoria del Singolo di Kierkegaard nel suo genuino senso spirituale. Forse nessuna opera come *L'être et le néant* dà l'impressione del caos teoretico e Heidegger non ha avuto torto di scindere la sua causa da questo diletterismo filosofico<sup>13</sup>.

## 2. L'EVASIONE DALL'ASSOLUTO IN JASPERS

La filosofia dell'esistenza con Jaspers ritorna a Kant, nella ortodossia della tradizione speculativa germanica: a un Kant, s'intende, ripensato attraverso l'approfondimento della soggettività esistenziale di Kierkegaard e Nietzsche. L'intensa attività letteraria che Jaspers ha dispiegato con eccezionale vigore in questo ultimo dopoguerra, ha confermato e approfondito la sostanza kantiana del suo pensiero arrivando a coincidenze esplicite nella stessa terminologia. E ciò dà particolare valore e rilievo all'intensa «problematica» dell'essere che resta la caratteristica del pensiero Jaspersiano: mentre Sartre prende in mano l'essere soltanto per dissolverlo, Jaspers vede invece l'essere essenzialmente in funzione di «apertura» e d'inesauribilità: una schietta posizione metafisica, anche se essa viene poi mortificata precisamente dal presupposto kantiano. Jaspers è un perfetto espositore del suo pensiero e il suo lucido e ordinato procedere ci dispensa da indugi superflui. Basterà accennare ai motivi dominanti nel loro preciso riferimento kantiano che direttamente c'interessa, in merito al problema che stiamo svolgendo della «fedeltà kierkegaardiana» che per noi coincide con l'essenza stessa dell'esistenzialismo.

Anzitutto si sa che per Kant la realtà si presenta alla coscienza umana, in due modi o livelli: a) quello del «fenomeno» come elemento nell'ambito dell'esperienza e della conoscenza finita in generale – b) e quello del noumeno che si presenta o meglio è prospettato come «totalità» sotto forma di «idea» della ragione. Le tre «totalità» secondo le quali la ragione prospetta il reale sono il MONDO, l'ANIMA, e DIO; esse sono –

per così dire – delle «totalità referenziali» rispetto alle quali (e dentro le quali) la ragione umana «pensa» l'essere in sè inaccessibile per via intuitiva. Si ritenga che l'essere-in-sè, a cui si rapportano e che vogliono esprimere le «idee», assume in Kant la struttura e l'esigenza del *tutto* che le categorie pensano sotto aspetti particolari in riferimento all'esperienza possibile. Ambedue i riferimenti dell'essere sono elaborati da Jaspers con scrupolosa fedeltà al metodo kantiano.

Infatti alla questione «cos'è l'essere?», Jaspers risponde ch'essa equivale a domandarsi: «Come posso io e come devo conoscere l'essere?». La risposta è condensata nei seguenti tre punti.]

1) *L'oggetto della coscienza* (la conoscenza come «oggettività») – Tutto ciò che diventa oggetto è sempre qualcosa di determinato: esso non è l'essere perchè non è il *tutto*. Infatti l'oggetto o è un essere immediatamente sperimentato ed è «fenomeno» (*Erscheinung*) che per natura sua rimanda a qualcosa di altro (alla «cosa in sè»): Oppure è l'essere conosciuto mediatamente che, come tale, non è oggetto di esperienza. L'essere che è semplicemente l'essere stesso non è sperimentabile nè immediatamente nè mediatamente (del resto un'esperienza che non sia immediata non ha senso). L'essere quindi – conclude Jaspers – non è conoscibile oggettivamente. Siamo dunque nell'identità propria della metodica kantiana di verità e oggettività di un «oggetto», cioè in funzione della struttura che assume nella coscienza.

L'oggetto della coscienza perciò non può essere sempre e ogni volta che qualcosa di «determinato». L'essere come tale, svincolato da ogni limite, non può mai essere oggetto di conoscenza e rimane quindi al di là del conoscere. Jaspers quindi scrive: «*Kein bewusstes Sein ist das Sein*»<sup>14</sup>. Perchè l'essere non può essere che il tutto e quindi mai può «determinarsi».

2) *L'orizzonte della coscienza*. Questo principio è una conseguenza ed una estensione ermeneutica della professione gnoseologico contenuto nel primo. Jaspers afferma che tutto ciò che diventa oggetto è ogni volta concluso in un fatto relativo del nostro mondo nel quale noi viviamo e che perciò ci circonda nella forma di un «orizzonte» del nostro sapere. Questo concetto di «orizzonte» dell'essere è il più caratteristico ed il più attraente del pensiero jaspersiano e rappresenta il massimo sforzo – a mia conoscenza – di un'interpretazione ontologica del kantismo dentro il dualismo di fenomeno e cosa in sè. L'orizzonte ha infatti una funzione ambivalente: di essere un riferimento del fenomeno all'essere e insieme d'indicare la «fuga» stessa dell'essere di fronte alla coscienza, è un positivo-negativo, se così si può dire.

O più esattamente si potrebbe dire che l'orizzonte jaspersiano ha un doppio rapporto: prima, alla funzione determinante delle categorie che la coscienza vuol trascendere nell'essere, poi alla totalità stessa dell'essere che per definizione trascende le categorie ed ogni orizzonte delle medesime. Jaspers scrive con perfetta coerenza che ogni orizzonte ci rinchiude e perciò c'interdice lo sguardo ulteriore: così dovunque noi arriviamo, l'orizzonte, che sempre chiude il risultato ogni volta raggiunto, procede oltre di pari passo. Perciò l'orizzonte non fornisce alcuna posizione di arrivo conclusiva e soddisfacente: noi non raggiungiamo mai un punto di vista nel quale cessi l'orizzonte limitante e si possa da esso osservare tutto «senza orizzonte», al di là del quale non ci sia più nulla. La conclusione è che l'essere è per noi qualcosa di non-conchiuso («*das Sein bleibt fuer uns ungeschlossen*»). Trascendenza, o Oggettività si escludono a vicenda.

3) Il «*tutto circondante*» (*das Umgreifende*) come trascendente la coscienza. L'essere in sè, il tutto che le categorie circuiscono senza mai esaurire, è ciò che l'orizzonte in qualche modo indica «dall'altra parte» ch'è poi il Tutto stesso a cui si rapportano le tre «Idee» della Ragion pura di Kant. Ebbene quel che Kant dice «Idea», Jaspers chiama con un termine che esprime felicemente il senso profondo del termine kantiano, l'Abbracciante o tutto circondante: *das Umgreifende*. D'ispirazione espressamente kantiana è la definizione dello «Umgreifende»: è l'essere autentico che non è nè oggetto nè soggetto ma viene dall'esperienza nel tutto della scissione soggetto-oggetto che le categorie devono riempire per dargli senso e rilevanza<sup>15</sup>. Il pensiero di Jaspers su questo punto è di una chiarezza classica. Lo U. è ciò che non è nè un oggetto nè un tutto strutturato in un orizzonte. Lo U. non può diventare mai visibile come orizzonte. Lo U. è l'essere dentro il quale piuttosto sorgono anzitutto i nuovi orizzonti come dal semplicemente abbracciante. Quindi lo U. è ciò che sempre soltanto *si annunzia* in ciò che è presente oggettivamente e nell'orizzonte, ma che mai diventa oggetto ed orizzonte. Esso diventa presente solo indirettamente in quanto noi in esso ci stacciamo da ogni orizzonte e lo trascendiamo. In termini ancora più rigorosi: Lo U. è ciò in cui ogni essere è per noi; oppure è la condizione per la quale l'essere autentico diventa per noi. Non è il tutto come la somma dell'essere ma è il tutto che rimane per noi aperto come il fondamento (*Grund*) dell'essere. È questo U. – conclude Jaspers – che noi cerchiamo quando filosofiamo<sup>16</sup>.

Questa dottrina dello U. si può dire il «prolungamento» o l'esplicitazione dell'ontologia kantiana. Kantiana è infatti anche la divisione fondamentale dello U.: a) come *l'essere in sè* e b) come *l'essere che siamo noi*. Lo U. che è l'essere in sè ha due campi, il *mondo* (fuori di noi) e la *trascendenza* al di là di ogni

determinazione di spazio e tempo: mondo e trascendenza indicano le forme o guise (*Weise*) secondo le quali noi diventiamo coscienti dell'essere in sè – coscienti, non conoscienti, e la distinzione specialmente nell'esistenzialismo kantiano di Jaspers è di fondamentale importanza. Il «nocciolo» è che l'U. non può mai diventare oggetto proprio di pensiero. Lo U. «che siamo noi» è – come si è detto – la condizione perchè ogni altro essere diventi essere per noi ed essere autentico. Jaspers classifica questo U. soggettivo in tre forme: a) come realtà particolare o *Dasein*, b) come «coscienza in generale» o *Bewusstsein ueberhaupt* quale luogo e mezzo del sapere universale, e c) infine come «spirito» o *Geist* in quanto il nostro conoscere aspira ad abbracciare la totalità dell'essere. Nella terminologia kantiana essi corrispondono alle sfere del fenomeno, della sintesi categoriale e della totalità dell'idea: la tecnica quindi è indubbiamente kantiana, ma arricchita dai progressi dello sviluppo idealista e storicista posteriore. Soprattutto c'è il nuovo atteggiamento che il movimento multiforme della Soggettività ha un significato schiettamento positivo e costitutivo della coscienza umana, la quale deve mantenersi aperta a tutte le vie e voci dell'essere. Direi quasi che ciò che nel kantismo esprime un limite, nella concezione dello U. di Jaspers esprime un'apertura, un appello, una via nell'infinito mare dell'essere. La limitazione che sopravviene allo stesso U. non è più un semplice negativo, com'era il caso della coscienza di Sartre, ma «insiste» in un fondamento di positività inesauribile ch'è precisamente l'infinità dell'essere attestata nel movimento stesso della coscienza.

Si comprende allora come per Jaspers – e gli ultimi scritti segnano un notevole progresso di chiarificazione al riguardo – *Dasein*, *Bewusstsein ueberhaupt*, *Geist*, rappresentano le modalità fondamentali secondo le quali la conoscenza umana esprime lo strutturarsi dell'oggettività, ma non esauriscono le possibilità effettive del nostro essere. Kant ha insegnato che l'uomo non è soltanto «ragion pura» ma anche «ragione pratica». Alla ragion pratica si rapporta lo U. definitivo del nostro essere come *Existenz*; esso esprime la possibilità e il movimento effettivo che ha la coscienza pratica di trascendere le precedenti posizioni statiche di totalità *oggettiva*. Questo non si deve tuttavia intendere – e ciò vale per tutta la concezione esistenziale della «scelta» o decisione e della libertà di scelta in generale – come un'evasione o razionale: al contrario è soltanto con la decisione della scelta che l'uomo trova e penetra in quell'essere della realtà effettiva (e non solamente «pensata») che costituisce il «suolo» (*Boden*) e il legame o vincolo che unisce nel tutto dell'essere quelle precedenti totalità. In altre parole – e lo dicono gli stessi termini – è solo con la *Existenz* della scelta che noi otteniamo la *trascendenza*: la trascendenza si mostra unicamente nell'esistenza: in essa si mostra, si ha finalmente quel «passaggio all'essere» che la filosofia moderna ha finora cercato invano. Perciò le concezioni dell'essere di Kant e di Hegel che si fermano all'Idea sono inadeguate perchè restano fuori dell'essere stesso.

L'essere è per così dire lo «spazio» della Ragione assoluta: il *vincolo* di tutte le forme dello U. è la Ragione assoluta. Immanenza e trascendenza indicano quindi i due poli tensoriali dell'esistenza. Jaspers, fedele all'aspirazione kantiana, ci dice che l'esistenza non può superare la sfera del finito – di cui è prigioniera la ragion teoretica – che con un «salto».]

Questo punto era stato approfondito nei primi scritti di Jaspers con la teoria delle «situazioni-limite» (*Grenzsituationen*) e dello «scacco» (*Scheitern*). L'essere nell'effettualità dell'esperienza non si dà che secondo situazioni sempre particolari: l'esistenza tuttavia non ammette un processo all'infinito.

Come l'esistenza ha avuto un inizio, così avrà una fine: noi andiamo inevitabilmente incontro alla *morte*. La morte è per l'uomo la situazione ultima; la situazione delle situazioni, il limite estremo che non è dato valicare. Perciò la morte, benchè sia la situazione ultima è presente ed è in ogni situazione così che impedisce ad ogni situazione di affermarsi assolutamente. La situazione della «morte» perciò l'attestazione ontologica dello «scacco» a cui va incontro ogni situazione finita che pretenda abbracciare la totalità dell'essere: noi restiamo perciò sempre «al di qua» dell'essere, e in un certo senso «fuori» dell'essere, e questo tanto più quanto più insistiamo in una situazione rispetto alle altre. Perchè in ogni situazione o sfera dell'essere, la verità dell'essere può essere prospettata soltanto dalla totalità della ragione ovvero dal possesso perfetto di tutte le cifre dell'essere. Ma tale totalità non può per definizione mai essere oggetto di scienza e conoscenza, perchè queste s'imbattono sempre nel limite che attesta lo *Umgreifende*; sia nell'essere del mondo come nell'essere che siamo noi. La verità dell'essere nella sua totalità quale è a noi accessibile, è l'accettazione della ragione stessa nell'assolutezza della sua apertura delle sue vie per l'essere.

4) La «fede filosofica» – Jaspers è perciò contrario ad ogni «chiusura» della ragione: per lui è chiusura tanto l'accettazione esclusiva di una religione o fede rivelata, quanto la negazione di Dio o l'ateismo, perchè a suo parere nell'uno e nell'altro caso si mette un limite estrinseco al movimento della ragione.



Il filosofo deve vivere della «propria fede» (*aus eigenem Glauben*), della «fede filosofica»: il suo compito è di mantenere la «polarità» o tensione, ch'è nell'apertura illimitata fra l'esistenza e la trascendenza. La fede Jaspersiana, rispetto a quella kierkegaardiana è retrocessa di tutto uno stadio: mentre in Kierkegaard essa indica il «superamento» della ragione mediante l'accettazione (ragionevole tuttavia) del paradosso che è la rivelazione, ed in concreto nell'accettazione della Persona, vita e dottrina di Gesù Cristo, Uomo-Dio – in Jaspers essa comporta il completo ritorno della ragione in se stessa. L'ultima definizione data da Jaspers, con uno stile molto risoluto, è la seguente: «Fede è ciò che riempie e muove nel fondo l'uomo, nel quale (fondo) l'uomo superando se stesso è congiunto con l'origine dell'essere»<sup>17</sup>.

La sfera propria dell'esistenza è questa fede, come già Kant aveva messo nella fede razionale il fondamento della ragion pratica. Nella fede la libertà trova la sua autentica fondazione: nell'oggetto della fede (la trascendenza, Dio) si trovano infatti i caratteri opposti di sospensione (soggettivamente, secondo Jaspers, io non so *se* e *cosa* credo, perchè la trascendenza non può mai diventare oggetto, di una presa cosciente ma soltanto come riferimento allo *Umgreifende* che siamo noi) ed ha insieme il carattere di *assoluto*, di esigenza assoluta. Mediante la fede l'essere è veramente raggiunto nel suo in-sè: alla «chiarificazione» di questa fede attende l'opera della filosofia di tutti i tempi – i sacerdoti di questa fede sono i filosofi.

Il profondo divario fra Kierkegaard e Jaspers – dentro una innegabile affinità di orientamento – si può esprimere dicendo che mentre Kierkegaard vede soltanto in un fatto storico – «l'incarnazione» – ed in una decisione nel tempo – l'atto di fede nell'accettazione dell'Uomo-Dio la verità e la salvezza dell'uomo, Jaspers invece concepisce la libertà e l'esistenza come apertura illimitata, come possibilità che si conserva soltanto mantenendosi sempre possibilità della possibilità. Al contrario di Kierkegaard per il quale la libertà si salva unicamente se anzitutto sceglie Dio e questa scelta di Dio ha l'unica forma autentica nella fede cristiana e nell'Incarnazione di Cristo, Jaspers assume senza restrizione il principio dell'immanenza e della storicità dell'essere: così nessuna realtà o attuazione storica può pretendere di chiudere la storia. In termini kierkegaardiani possiamo dire che mentre Kierkegaard esige che alla religione A (naturale) si passi alla religione B (rivelata), Jaspers riduce o risolve la religione B nella religione A, come in sostanza aveva fatto l'illuminismo e dopo di esso Kant<sup>18</sup>. Una riprova di questa inversione teologica e metafisica fra i due pensatori si ha in questo che quel che per Kierkegaard è il punto di partenza della religiosità dell'esistenza umana come l'esigenza etica del dovere, l'esistenza di Dio, l'immortalità..., per Jaspers – come per Kant – tutto questo forma piuttosto il punto di arrivo o di riferimento finale della fede. Le due formule quindi, quella di Jaspers «l'uomo può nella condotta vivere di Dio»<sup>19</sup> e quello di Kierkegaard «vivere alla presenza di Dio» hanno una dialettica di movimento opposto.

All'ultimo Jaspers si avvicina notevolmente l'ultimo *Abbagnano* mentre il primo *Abbagnano*, più vicino nella tecnica al primo Heidegger, cercava il superamento del punto morto in cui sia Jaspers come Heidegger sembravano finire. Il titolo di *Esistenzialismo positivo* che *Abbagnano* ha dato all'ultima forma del suo pensiero è già un deciso programma che ha la sua formula – come in Jaspers – nel proposito esplicito di «riportare Kierkegaard a Kant»<sup>20</sup>. A. si è limitato finora all'interpretazione di Kierkegaard messa in voga dalla kierkegaard-Renaissance tedesca che ha fatto dell'angoscia intesa come rivelatrice del «fondamento e possibilità del nulla», il fondo stesso della coscienza. Per l'A. quindi Kierkegaard ha scoperto la «possibilità che non»..., mentre Kant ha trovato la «possibilità che si»... la possibilità positiva: è questa seconda possibilità che può stare a fondamento dell'uomo.

Fermo pertanto restando che ad ogni sapere umano, perchè finito, è insito il *dubbio*, noi siamo perciò in ogni conoscenza rimandati a quello che si chiama la «problematicità» fondamentale: un principio, che si vede molto vicino alla «teoria della cifra» della ragion jaspersiana. Il finito quindi si presenta alla libertà dell'uomo sempre nella forma di «possibilità» e la libertà è la possibilità della possibilità o *possibilità trascendentale* come preferisce esprimersi l'A. Contro il metodo di filosofare astratto che risolve il finito nell'infinito e quindi finisce nel vuoto e nella perdita di ogni valore, sta invece la considerazione problematica che «insiste» nella possibilità come tale, che vive dal riproporsi incessantemente il proprio problema e del tentativo di fondare la possibilità del medesimo. E questa è la vera positività della libertà e la fondazione unica dal «valore»: il problema del valore è al centro del pensiero maturo dell'A. Il problema del valore è sorretto dalla «fede»<sup>21</sup>. La «possibilità positiva» del rapporto all'essere propria dell'uomo, si attua sempre dentro la situazione storica e nella «Coesistenza» con gli «altri» vale a dire nel compimento dei doveri dell'amore e dell'amicizia. È questa la situazione o possibilità radicale che sta a fondamento del «valore». Secondo l'A. – come per Jaspers – la libertà dev'essere apertura assoluta: una scelta vale non semplicemente perchè una volta è stata fatta, ma soprattutto «perchè è sempre possibile ancora farla». Il

valore ha quindi il suo fondamento non tanto nel fatto della scelta, quanto dalla sostanza e struttura della scelta stessa ovvero dalla permanenza ineliminabile della possibilità che la scelta stessa non può annullare, ma piuttosto ogni volta essa ribadisce e consolida. Per il fatto che io scelgo, la scelta stessa non è necessaria ma resta libera nella sua struttura e resto libero io in quanto nella mia finitudine l'alternativa resta sempre aperta: nell'instabilità di essere che mi viene dalla finitudine stessa, io sono sempre in grado di ritornare all'alternativa e di riproporla per trovare e realizzare – nella occasione di nuovi rapporti di coesistenza – l'equilibrio del mio essere<sup>22</sup>.]

Tuttavia una profonda divergenza fra Jaspers e A. sembra imporsi, in quanto mentre Jaspers piega verso una concezione storicista dell'essere, Abbagnano insiste nella struttura problematica fondamentale: in Jaspers quindi l'Assoluto e una decisione assoluta che non sia quella della ragione assoluta di fedeltà a se stessa (la «fede filosofica»), non ha senso: in Abbagnano invece la problematica non si pone per un'affermazione di storicismo, ma nella posizione metafisica della libertà come «possibilità della possibilità» e come fondamento del «valore». Energicamente egli protesta contro il «vuoto» dell'esistenzialismo contemporaneo (Sartre, Jaspers, Heidegger) che finisce nell'affermare l'equivalenza della possibilità costitutiva dell'esistenza la quale conduce alla negazione dell'esistenza stessa come possibilità<sup>23</sup>.

Abbagnano è l'unico esistenzialista che ha affidato al valore la risoluzione dell'esistenza e quindi rompe il cerchio della Ragione assoluta con il richiamo della «fede» ovvero col «ritorno a Kant». Come Jaspers allora? Le formule quasi impongono una risposta affermativa. Nella fondazione del valore l'A. dichiara con perfetta ortodossia kantiana che «il problema della *fede* nell'esistenza e quello della ragione come guida e orientamento dell'uomo coincidono su questo punto»<sup>24</sup>.

Giustamente egli osserva che la radice profonda del valore di una «scelta» non è perchè essa è stata fatta, ma perchè è ancora possibile farla. Resta tuttavia, a mio avviso, il problema della concezione stessa della libertà esistenziale: qualificarla come «apertura all'infinito» (possibilità trascendentale) è certamente legittimo, perchè non sarebbe libertà neanche rispetto a Dio quella che fosse costretta a scegliere Dio: Dio stesso non la gradirebbe. Ma quale «fondamento» ha questa libertà e poi – di conseguenza – quale destinazione? Abbagnano nei suoi scritti maturi ricorre – si è visto – a Kant. Ma la Ragione kantiana non resta poi sempre la Ragione universale di cui sappiamo l'esito storico? E la autonomia assoluta di questa Ragione non contrasta con la *finitezza* del Singolo da una parte, e non impedisce dall'altro la Costituzione stessa del «valore». Può mai un che di finito, senza il fondamento del rapporto all'infinito, esser radice e soggetto a un tempo di una possibilità di possibilità ch'è una situazione in qualche modo infinita?

Vale qui la istanza di principio che Kierkegaard fa, in nome non solo del Cristianesimo ma della stessa religione naturale, al principio moderno dell'autonomia del pensiero: «L'autoraddoppiamento effettivo, senza un terzo che stia fuori e che costringa, riduce ogni esistenza consimile a illusione, a uno sperimentare. Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e un puro sperimentare. Questa diventerà una cosa poco seria come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. È impossibile che in A io possa essere di fatto più severo di quel che io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega non è qualcosa di più alto dell'io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come B (colui che dev'essere legato), una volta che A e B sono il medesimo io?»<sup>25</sup>.

Questo dilemma essenziale si pone in generale all'esistenzialismo contemporaneo che avversa o vuole ignorare il momento teologico e deve perciò abbandonare l'esistenza all'arbitrio e alla dispersione della finitezza.

### 3. L'APERTURA PER L'ASSOLUTO IN HEIDEGGER

Sartre ha dialettizzato l'esistenza immediata – il «fenomeno di essere», nella rigidità del dualismo cartesiano di pensiero –| estensione espressa nell'opposizione di *pour-soi* e *en-soi*. Jaspers ha dialettizzato l'esistenza kantiana nel movimento illimitato della ragione invano protesa alla totalità dell'*Umgreifende*, sia del mondo e della coscienza come della loro sintesi. Per strano che possa sembrare, ambedue le concezioni finiscono egualmente con lo «scacco: il ricorso alla «fede filosofica» di Jaspers – in sede puramente teoretica – aggrava più che risolvere la situazione.

La posizione di Heidegger si distacca nettamente dall'uno e dall'altro; la sua critica è che il concetto di «esistenza» a cui essi ricorrono è quello della filosofia precedente che vogliono superare ma di cui sono gli epigoni e le vittime. Il «limite» (e l'errore) di *tutta* la filosofia occidentale – sia essa realista o idealista – è

stato di essere stata una «filosofia delle essenze»: le essenze formano un mondo a sè che ha il suo «ordine intrinseco» e l'esistenza altro non fa che realizzarla.

La verità è prospettata quindi in forma di «sintesi» e l'oggetto della filosofia è indicato l'*ente in quanto ente*<sup>26</sup>, la sintesi di essenza e di esistenza: la opposizione fra realismo e idealismo diventa secondaria perchè riguarda la concezione dell'essenza ovvero circa il primato da dare nella sintesi all'oggettività o alla soggettività, ma sulla struttura della verità non c'è discussione. La verità è fatta consistere in un accordo, in una conformità (*omóiosis*), adeguazione... fra il pensiero e le cose (realismo) fra le cose e il pensiero (idealismo): invertendo l'ordine dei termini, la natura del rapporto non cambia. La filosofia occidentale si è fermata così alla verità antica senza raggiungere la verità ultima ontologica; ovvero esse finora ha spiegato l'ente mediante l'essenza, ch'è un possibile astratto; lasciando nell'ombra l'*essere* ch'è l'*atto*. Così la *Wesensphilosophie* si è smarrita nell'«oblio dell'essere» (*Vergessenheit des Seins*).

Il problema che la filosofia deve risolvere è quello dell'essere| dell'«ente» e della verità dell'essere: non è problema di «sintesi», ma di regresso o ritorno (*Rueckgang, Ruckstieg* al fondamento (*Grund*) ch'è precisamente l'esser stesso (*das Sein selbst*). Perciò, per afferrare la verità dell'ente non si tratta più di determinare il principio o il modo della loro «composizione», ma di prospettare l'atto dell'essere come «presenza», come il farsi presente dell'essere stesso («*Anwesenheit des Seins*»), vale a dire nel «lasciar essere» (*Seinslassen*), nel procurare il «manifestarsi dell'essere» (*sich offenbaren des Seins*). Gli ultimi scritti di Heidegger hanno dato a questo programma un indirizzo che obbliga a modificare l'interpretazione negativa che il suo pensiero aveva suggerito a qualcuno negli scritti anteguerra. Questa concezione della «essenza della verità», prospettata come il manifestarsi nella realtà della «presenza», Heidegger la vede accennata nel greco *alétheia* che indica per l'appunto «non occultazione» (*Unverborgenheit*): ma la stessa filosofia greca invece di darsi alla ricerca della realtà della presenza, si applicò specialmente a partire da Platone e da Aristotele all'elaborazione del «concetto» che diventa la barriera la quale impedisce la «presenza» dell'essere<sup>27</sup>. All'*essere* come «presenza del presente» corrisponde quindi l'unico concetto di verità valido che è il «vedere» l'ente presente cioè l'avvertire quel che di non-occulto trapela dell'essere. La terminologia platonica nel suo significato originario conserva ancora il fondo di questo significato: in Platone *éidos* - *idéa* dalla radice *id* - *idein* significa l'atto del «vedere» prima del contenuto dell'oggetto visto e solo in un senso derivato indica il contenuto cioè l'essenza come *quidditas*. Nell'analisi del «mito della caverna», descritta da Platone nel libro VI della *Repubblica* (514 a 517 a 2) la «*idéa*» non fa apparire qualcosa d'altro sotto di sè, ma è essa stessa ciò che si mostra a cui unicamente sta nell'apparire di se stessa – la *idéa*, insiste Heidegger, è il puro apparire come quando si dice: «il sole appare», la *idéa* è l'apparire – presente. L'essenza della *idéa* sta nella sua apparibilità e visibilità. Ma, dopo aver suggerito l'unico cammino della verità, Platone devia nel concetto. Infatti la *idéa* compie la presentazione (*Anwesenung*) di ciò che ogni volta è un ente. Ma la presentazione è in generale data dall'essenza dell'essere: perciò per Platone l'essere finisce per avere la propria essenza nel suo contenuto (*Wassein*). Di qui fu facile alla filosofia un nuovo passo verso l'«oblio dell'essere», quello dalla filosofia posteriore con la distinzione di *quidditas* ed *esse* o *existentia*. Così che il vero essere è attribuito alla *quidditas* e non alla *existentia*. Allora la *idéa* non è più l'atto del vedere, ma indica l'oggetto della visione: il «non-occulto» che si dà nella presenza – conclude H. – ch'è nella nomenclatura originaria l'oggetto della verità, viene compreso in precedenza e unicamente come ciò ch'è appreso nell'apprendere. La verità perciò dal significato primitivo di «sguardo» (*idéin*) si è mutato in «rettitudine» (*ortótes*) di sguardo – la viene assoggettata alla *ortótes* soggettiva. La trasformazione già presente in Platone, ritorna in Aristotele (cfr. *Metaph.* 1055 a34) che non accenna più ad *alétheia* come «non-occultazione» ma la riduce ad *omoiosis*<sup>28</sup>. Questa trasformazione è già pacifica in S. Tommaso (*De Ver.* 1,4) ed è presupposta in Cartesio e in tutto lo sviluppo della filosofia moderna. Lo stesso Nietzsche, quando definisce la verità una «specie di errore», suppone anch'egli che l'essenza della verità consista nella conformità o rettitudine (mai raggiunta) fra soggetto e oggetto. Heidegger qui, come Kierkegaard, si è messo alla «scuola dei greci» e ha creduto di vedere coesistere in essi l'intuizione più profonda della verità come «presenza», assieme ai germi della deviazione fondamentale che ha messo la filosofia dell'Occidente in una via senza uscita: oggi, se vogliamo riavere la verità, dobbiamo «superare» la sfera e la tecnica della filosofia. La nostra terminologia filosofica deriva tutta da Platone e Aristotele, i quali – per comodità della logica, della grammatica e della scienza – hanno visto nello «ente» (*tò ón*) il soggetto in atto, il singolare del participio. Ma il participio greco ha *insieme* un significato più primitivo, quello d'indicare lo «essere presente», inteso non soltanto come «essere attuale» ma anche come presenza di «passato-futuro» in quanto precisamente se il «presente-attuale» costituisce il «non-occulto» dell'essere, passato e futuro costituiscono quell'alone di occultazione (*a parte ante e a parte post*) che forma, per così

dire, l'ambito necessario (*Gegend*) per l'apparire della non-occultazione. H. si esprime con molta efficacia: «Il presente non-presente è ciò che rifiutò di mostrarsi (perchè è passato o futuro) e così tanto il passato quanto il futuro possono dirsi «enti» (*ta eonta*). Quindi il vero significato di «ente» (*on, eon*) non è in funzione di composizione, ma di presenza e di «apertura» (*Offenheit*) alla presenza: *eon* è ciò ch'è presente nella occultazione<sup>29</sup>. L'ente rispetto all'essere risulta quindi un che di fondato e di derivato. L'essere è precisamente l'«apertura» che Heidegger dice anche l'«illuminazione» (*Lichtung*) dell'ente. Cioè: prima della verità come proposizione o giudizio, ci dev'essere la presenza e questa deve darsi in una «esperienza» (*Erfahrung*) dell'essere stesso, come si dirà. Nella filosofia greca i due significati di *on*, l'autentico e lo spazio, convivono l'uno accanto all'altro: così si è visto per la *idèa* di Platone, e altrettanto dicasi per la *enérghèia* di Aristotele, come per il *lógos* di Eraclito, la *moira* di Parmenide, il *kreòn* di Anassimandro. La deviazione – da cui nacque la confusione dei «sistemi» della filosofia – cominciò quando s'intese e si tradusse lo *éinai* dello *on* (lo *esse* di *ens*) con *actualitas* nel senso di attualizzazione di un «soggetto» (ch'è l'essenza) a cui l'ente sarebbe debitore del suo fondamento – ed ecco che allora da *actualitas* si passa a «realità» e da questa a «oggettività» e si prende questa per principale mentre essa è l'ultima, e si dimentica la «presenza» a cui tutti quei significati rimandano. Heidegger insiste che *éinai* nel greco antico – come in Parmenide: *éstin gar éinai* va inteso e tradotto con «darsi», «esser pre|sente», «mostrarsi», il senso espresso dal tedesco *Anwesen* usato da H. e così la *ousia* significa anzitutto la presenza del presente» (e non il «soggetto» dell'ente) la quale si attua o come *parousia* o come *apousia* che credo si possano rendere con «presenza del presente» e «presenza dell'assente» secondo l'analisi delle dimensioni del tempo sopra accennata.

Scopo diretto quindi delle ricerche di H. non è propriamente di negare la filosofia e la metafisica ma, andando «al di là di esse, di metterne in luce il «fondamento», scoprire il «suolo» (*Boden*) ch'è l'essere dov'essa affonda le sue radici: perchè fin quando l'uomo resta un *animal rationale* non può non essere anche un *animal metaphysicum*. Diciamo subito che l'essere si manifesta (nel tempo). Già da *Sein und Zeit* si sa che la realtà umana o *Dasein* si manifesta come «preoccupazione» (*Sorge*) nel suo «essere - nel mondo» (*In-der-Welt-sein*); mediante la *Sorge* si attua la trascendenza della *Esistenza* che negli ultimi scritti diventa *Existenz* – con una più precisa distinzione dalle posizioni di Sartre e Jaspers. Pertanto è nello snodarsi della *Sorge* come possibilità del farsi presente dell'essere (di un passato e di un futuro rispetto al presente attuale) così che l'essere dell'ente non cessa di «essere occulto», che si mostra il «tempo» (*Zeit*). Onde la più matura formula: «Nel farsi presente, il presente si articola non-pensato e occulto, mostra tempo. L'essere come tale è pertanto non-nascosto dal tempo. Il tempo rimanda così alla non-occultazione, cioè alla verità dell'essere»<sup>30</sup>.

Il tempo diventa allora l'orizzonte per la comprensione dell'essere in generale: ciò lo fa la *Sorge* che, sprofondandosi dall'ente nell'essere diventa «angoscia» (*Angst*) perchè scopre il «nulla». Heidegger ha dato alla celebre categoria kierkegaardiana un'interpretazione metafisica esclusiva e conclusiva in quanto ha «positivizzato» la funzione del nulla dell'angoscia che per Kierkegaard è vinta invece soltanto dalla «fede»: i fraintendimenti causati dai primi scritti circa il «nulla dell'an|goscia», non hanno sotto quest'aspetto più ragione di sussistere. Si potrebbe dire – per semplificare – che come la *Sorge* rivela il «limite» dell'ente (finito) così l'angoscia rivela il nulla dell'essere e dell'ente: essa quindi ha – per fondazione della verità – un significato quanto mai positivo perchè rivela l'ente finito tal qual'è nella sua differenza dall'essere e impedisce perciò che venga scambiato con l'essere. Sulla positività dialettica del «nulla» è quanto mai esplicito il *Nachwort* (del 1943) di *Was ist Metaphysik?*<sup>31</sup>. Il nulla che l'angoscia rivela non è il nulla vuoto, il nulla di nulla, perchè esso non si esaurisce in una negazione di «ogni» ente ma porta alla «comprensione» (*Verstehen*) dell'essere dell'ente nel tempo e quindi alla scoperta «e fondazione» dell'essere. Infatti ogni particolare ricerca (e scienza) si arresta all'ente e perciò non trova mai l'essere perchè l'essere non è alcuna qualità esistente nell'ente: l'essere non si lascia nè pensare nè collocare equivalente all'ente.

Heidegger perciò distingue un «pensiero iniziale» (*anfaeng-liches Denken*) e «un pensiero essenziale» (*wesentliches Denken*): quello si ferma all'ente, questo si porta all'essere stesso mediante quella ch'egli chiama la «esperienza fondamentale dell'essere» (*Grunderfahrung des Seins*). Infatti l'angoscia non va presa per un «sentimento» (*Gefühl*) o impressione (*Stimmung*) particolare nel senso antropologico o psicologico, ma come l'origine del nulla che dall'ente ci porta all'essere: è un'esperienza metafisica in senso assoluto e di carattere originario. H. scrive che «dall'angoscia il pensiero, mediante l'attuazione della voce dell'essere, da questa voce passa a pensare ciò che viene al di là delle voci, ch'è ciò che occupa l'uomo nella sua essenza e con ciò gl'insegna a sperimentare l'essere nel nulla»<sup>32</sup>. Hegel, per superare il dualismo di Spinoza, aveva scrutato l'insufficienza del finito (dialettica della «cattiva infinità») cercando di superarla ma invano, una volta che l'Infinito restava negato nella sua manifestazione al finito. Anche Heidegger cerca di superare la

dialettica della «cattiva infinità» o dispersione dell'essere ma invece qui di riferirsi alla determinazione di oggettività e soggettività («coscienza, autocoscienza...»), fa appello all'essere e anzitutto all'esperienza primordiale dell'essere: così è tolta l'ambiguità delle «due» dialettiche e l'essere si rivela come l'«Altro» (assoluto o meglio ultimo e definitivo) dell'ente. Nessun ente si pone come «l'altro» se non come «contenuto» (la sua *essenza particolare*) che lo può qualificare nella sfera della soggettività e dell'oggettività ma non ancora della realtà e della verità di essere.

Nella realtà l'«Altro» per ogni «ente» è soltanto l'«essere» ovvero l'atto della presenza dell'ente. Nell'ente l'essere «emerge» mediante il nulla ch'è insito *all'ente*. È compito della *Sorge* (in *Sein und Zeit*) di porre il problema dell'essere dell'ente ed è l'*angoscia* che fornisce l'«esperienza dell'essere» mediante il nulla come dell'altro dell'ente: posto che noi, osserva Heidegger, non ci scansiamo «per angoscia davanti all'angoscia» cioè nella mera angosciosità della paura, di fronte alla voce muta che suona nello spavento dell'abisso<sup>33</sup>. L'ente quindi in un certo senso ha un doppio «altro», il *nulla* e l'essere stesso. Il nulla è l'altro dell'ente come il «velo» (*Schleier*) dell'essere: così poichè è il nulla che rivela l'essere come l'Altro dell'ente non c'è il nulla (del finito) se non perchè prima c'è l'essere.

Il procedimento è quindi direttamente antitetico al *cogito* cartesiano e al *Bewusstsein* idealista; non dal pensiero, dalla coscienza all'essere, ma dall'essere al pensiero e alla coscienza. Non si tratta quindi nè di dare una «filosofia dell'angoscia» (un nuovo «sistema») di filosofia, come troppi critici hanno frainteso, e neppure di proporre una «filosofia eroica» (una tecnica o metafisica dell'«azione»); ma si vuol soltanto arrivare a «pensare» ciò ch'è sorto fin dagli inizi del pensiero occidentale ma che insieme è rimasto dimenticato: l'essere. Perchè, dichiara Heidegger, *l'essere non è un prodotto* («*Ereignis*») *del pensiero* *invece è il pensiero essenziale* ch'è un prodotto dell'essere<sup>34</sup>. L'uomo è l'essenza che si sperimenta esistente «fuori» di sè: il *Dasein* dell'uomo si lascia comprendere solo in funzione di questo «ec-sistere». Questo «trovarsi fuori» viene sperimentato sotto il nome di «*Sorge*»: esso è costitutivo e non semplicemente connotativo e perciò l'esistenza così indicata («fuori») non si dice rispetto a una «soggettività» e una «sostanza», perchè il «fuori» (*Aus*) va inteso come il «separarsi» dell'apertura dell'essere stesso. Heidegger precisa: «La stasi di ciò ch'è ecstatico riposa, per peregrina che possa sembrare la terminologia, nello stare in bilico (*Innastehen*) in «fuori» e «li» della non-occultazione, come quella che mostra l'essere stesso: l'esistenza così intesa potrebbe meglio dirsi «istanza» o insistenza (*Instaendigkeit*). La piena essenza dell'esistenza si deve quindi concepire come lo star in bilico nell'apertura dell'essere, il rapportare dello star in bilico (*Sorge*) e il permanere fino all'ultimo (*Sein zum Tode*).

In questo senso per Heidegger si deve dire che soltanto l'uomo «esiste» e ciò significa che le pietre, le piante, gli animali e Dio stesso «sono», mentre l'uomo è quell'ente il cui essere è caratterizzato dall'essere, in funzione dell'essere, mediante lo star in bilico che si mantiene aperto nelle non-occultazioni dell'essere. L'essenza esistenziale dell'uomo è il fondamento per cui l'uomo può concepire l'ente come tale ed avere una coscienza di ciò che si è così rappresentato. Ogni coscienza, dichiara Heidegger, presuppone l'esistenza concepita in modo ecstatico come l'essenza dell'uomo dove *essenza* (*essentia*) significa ciò che l'uomo mostra in quanto è uomo. Heidegger vuol dire che l'intenzionalità ha nella «coscienza» il soggetto ricevente e non il principio produttore: la coscienza nè produce anzitutto l'apertura verso l'ente, nè concede e fornisce anzitutto all'uomo lo star aperto per l'ente, così che il movimento dell'intenzionalità non avrebbe senso se l'essenza dell'uomo non consistesse nella «istanza» o insistenza (*Instaendigkeit*). Per quanto l'essere va interpretato in funzione del «tempo» (*Zeit*) in cui si dispiega e manifesta, e non della coscienza (o autocoscienza) e neppure dell'«apparire», del «divenire», del «pensare», del «dovere»...<sup>35</sup>: perchè tutte queste determinazioni alla fine limitano l'essere e nulla sono se non in quanto appartengono all'essere ovvero sono aspetti e forme di «presenza».

L'essere non può quindi essere «compreso» che nel suo presentarsi nel tempo. Heidegger dice che l'essere come tale è perciò non occulto per via e a partire dal tempo (*aus der Zeit*). Così il tempo rimanda alla non-occultazione cioè alla verità dell'essere: ma questo tempo si comporta come un presente nascosto e non pensato, come, un permanere, e non si lascia perciò sperimentare nello scorrere mutevole dell'ente: si tratta di un tempo che non è nè mai può essere pensabile, com'è il concetto di tempo della metafisica; ma con tempo qui si designa ciò che anzitutto è espresso nel significato originario di «essere» per farci sperimentare anzitutto la verità dell'essere. «Senso dell'essere» e «verità dell'essere» allora coincidono. Heidegger conclude: che il tempo appartenga in una guisa tuttavia occulta alla verità dell'essere, allora ogni progetto per aprirsi alla verità dell'essere deve configurarsi come una comprensione di essere nel tempo in quanto il tempo è l'orizzonte possibile per la comprensione dell'essere.

La metafisica che si propone per oggetto l'ente in quanto ente, sia essa nel senso di «universale» come di Essere supremo, è esclusa da un'esperienza dell'essere dal momento che si propone di concepire l'ente e deve perciò per principio lasciar occulto l'essere. La ricerca dell'essere ch'è stato lasciato dalla metafisica occulto nell'ente, attende quella che Heidegger chiama la «ontologia fondamentale», la quale arriva perciò al «fondamento della metafisica ch'è precisamente il compito del «pensiero essenziale» dato nell'esperienza fondamentale dell'essere di cui si è già detto. Il «pensiero iniziale» a sua volta potrebbe dirsi l'esplicitazione e espansione del pensiero essenziale (a partire dal tempo, secondo la precedente analisi) e più propriamente esso è detto «l'eco del favore dell'essere nel quale s'illumina l'Unico e si lascia accadere: che l'ente «è».

In questo senso il pensiero essenziale si presenta e attua come storico mediante il pensiero iniziale *Il Nachwort* precisa che l'essenza di questa storia si attua come «sacrificio» (*Opfer*) mediante il quale il filosofo si distacca da ogni metodo scientifico poichè questo si riduce a un estrinseco «computare» (*Rechnung*), senza mai raggiungere il fondamento. Il pensiero essenziale invece è quel pensare i cui pensieri non solo non computano (l'identico e l'omogeneo), ma in generale sono denominati dall'Altro dell'ente, cioè dell'essere ch'è l'Unico, il Semplice, l'Inderivabile... È in omaggio all'essere che s'impone il sacrificio dell'ente e a questo attende il pensiero essenziale il quale, invece di far calcoli sull'ente per l'ente, si prodiga sull'essere per la verità dell'essere. Tale pensiero è l'unico che risponde all'esigenza dell'essere, in quanto l'uomo prodiga la sua essenza storica al Semplice dell'unica necessità che non necessita nel senso di costringere ma che crea il bisogno che si compie nella libertà del sacrificio. Lo stile di Heidegger diventa di una densità intraducibile: il sacrificio conserva l'essere (cioè col distacco dall'ente) e con esso si compie il «ringraziamento nascosto» (*verborgene Dank*) in quanto l'essere si è così dato all'essenza dell'uomo nel pensiero (essenziale) mediante il quale l'uomo si assume la «vigilanza» (*Waechterschaft*) dell'essere. In questo superamento radicale di ogni immanenza gnoseologica, il «sacrificio» significa il «congedo» (*Abschied*) dell'ente sul cammino per la custodia del favore dell'essere e si compie con la «istanza» o insistenza (*Instaendigkeit*) da cui il singolo uomo storico opera nell'assoluta equanimità, contro ogni calcolo di discriminare ciò ch'è utile o inutile. È proprio del pensiero essenziale di non cercare nell'ente alcuna sosta.

Qui siamo al centro delle riflessioni di Heidegger. Cos'è questo «essere» che si fa presente ovvero si attua come «presenza» dell'ente e costituisce il pensiero essenziale? Non è facile dirlo. Heidegger lo indica come la «illuminazione» (*Lichtung*) dell'ente in – o mediante il quale si avverte il Semplice, l'Incomputabile... A questo punto era naturale aspettarsi una discussione del problema di Dio, come fanno Sartre per negarlo e Jaspers per rimandarlo alla problematicità dello *Umgreifende* della trascendenza. Negli ultimi scritti anche Heidegger lo accenna ma quasi a distanza e in forma mitica in quanto l'unica via di avvertenza dell'Assoluto è indicata nella presenza dell'essere nell'ente e dell'ente nell'essere di cui l'uomo può avere un'eco nel «linguaggio» (*Sprache*)<sup>36</sup>.

Heidegger fa nascere il linguaggio dal pensiero essenziale, come la risposta del pensiero alla voce muta dell'essere: il linguaggio si potrebbe dire quindi che comincia col «pensiero iniziale» in cui si dispiega ovvero si lascia trapelare l'essere. Dal linguaggio Heidegger ricerca la pura struttura ontologica e non quella grammaticale o logica: il linguaggio perfetto sarebbe quello che riuscisse a svincolarsi da tutte le regole artificiali della grammatica. È il pensiero, ci dice Heidegger, che docile alla voce dell'essere, cerca a questo la parola da cui la verità dell'essere diventa linguaggio...: il pensiero dell'essere custodisce la parola e compie in tale cautela la sua determinazione (*Bestimmung*). Pertanto si può dire ch'è nel linguaggio che si mostra la storicità dell'essere in quanto ch'è nel linguaggio che si mostra all'uomo la «vicinanza» (*Nachbarschaft*) dell'essere. Il linguaggio è detto senz'altro la «casa» (*Haus*) dell'essere in cui l'uomo abitando ec-siste, in quanto egli appartiene alla verità dell'essere custodendola. Sappiamo già che il pensiero è legato alla «venuta» (*Herkunft*) dell'essere ed è quindi storico: l'essere è come il «destino» o nesso temporale (*Geschick*) del pensiero e il destino è in sè storico e la sua storia è nel pensiero che si fa linguaggio<sup>37</sup>. Il linguaggio, si può dire, porta in sè il problema stesso dell'essere: esso esprime la risposta che l'uomo a partire dall'ente dà all'essere e costituisce il «limite» (*Grenze*) ch'è insieme il punto di contatto fra l'ente e l'essere, fra la non-occultazione dell'ente e «ciò che non ha nome» cioè il mistero dell'essere. Si comprende allora che l'uomo per essere in grado di parlare, deve prima lasciarsi indirizzare ripetutamente dall'essere, se vuol sfuggire di pericolo di avere poco o raramente qualcosa da dire. E la filosofia finora, al dire di Heidegger, ha avuto molto poco da dire in quanto si è attenuta all'ente dimenticando l'essere. Il linguaggio viene a mancare quando l'angoscia si fa soverchiante e diventa «orrore» e «terrore» (*Scheu, Schrecken*) in cui l'abisso del nulla si fa sentire agli uomini: l'uomo si salva, si è visto, mediante il sacrificio dell'ente. Ma quest'accenno non ha ancora avviato in Heidegger, per quanto sappia, una fondazione ontologica della religione. Il linguaggio ha nell'illuminazione dell'essere due possibilità: il poetare e il

pensare (*Dichten und Denken*), affini nella «sollecitudine» (*Sorge*) per la parola, essi stanno agli antipodi quanto all'essenza del procedimento.

Per Heidegger il pensatore dice l'essere, mentre il poeta nomina il «sacro» (*Das Heilige*): l'uno e l'altro, pare, s'innestano sul «pensiero iniziale» ch'essi impiegano. Tuttavia, conclude il *Nachwort*, anche se si conosce parecchio sui rapporti fra filosofia e poesia, nulla sappiamo del «dialogo» (*Zwiesprache*) fra il poeta e il pensatore i quali «abitano accanto sui monti più nascosti», secondo l'espressione di Hoelderlin<sup>38</sup>. Ed è nella poesia dei «poeti essenziali» (*Hoelderlin, Rilke, Trakl...*) che Heidegger ha cercato l'espressione acconcia che offra la «vicinanza dell'essere»: in questo egli ritorna e approfondisce la sistematica di *Sein un Zeit*. Sappiamo infatti – in antitesi ad ogni soggettivismo gnoseologico – che il *Dasein* si attua come «progetto» (*Entwurf*) nel senso dell'assoluta dominanza che spetta all'essere sulla coscienza: l'uomo è quel che è per la sua vicinanza all'essere. E leggiamo che in questa vicinanza nell'illuminazione del «*Da*», abita l'uomo come lo ec-sistente, senza ch'egli possa oggi ancora sperimentare propriamente quest'abitare e assumerlo<sup>39</sup>. Perché l'essere è e resta sul «simpliciter transcendens» ed è quindi solo dalla sua venuta che si potrà sciogliere il nodo e l'enigma della verità dell'essenza dell'uomo. Allora la definizione più propria dell'uomo è di concepirlo il «custode» (*Wächter*), il «pastore» (*Hirt*), il «luogo» (*Ort*)... dell'essere. E nel *Nachwort* Heidegger scrive stupendamente: «Solo l'uomo fra tutti gli enti, sperimenta, chiamato dalla voce dell'essere, il prodigio di tutti i prodigi: che l'ente è. Chi è così chiamato nella sua essenza alla verità dell'essere è perciò sempre determinato in guisa essenziale»<sup>40</sup>.

Sappiamo che *Dasein* non è la soggettività della coscienza ma è piuttosto l'espressione della trascendenza, cioè indica la realtà dell'uomo secondo il principio di *Sein und Zeit* ripreso dalla *Einleitung* secondo il quale la «essenza del *Dasein* sta nella sua esistenza (*Existenz*)» che opera la vicinanza dell'essere. Questa è indicata da Hoelderlin coi termini di *Heimkunft* (venuta) e di *Heimat* (patria) i quali non hanno più un senso patriottico o nazionalista ma ontologico della storia dell'essere. Hoelderlin ha richiamato l'essenza della patria per ricordare all'uomo moderno ch'è senza patria: basti pensare a Nietzsche che volendo capovolgere la metafisica ha perduto ogni via di uscita, epigono e vittima a un tempo della *Wesenphilosophie*.

La «mancanza di patria» (*Heimatslosigkeit*) è lo smarrimento dell'uomo che lasciato l'essere per l'ente: essa consiste nell'abbandono di essere dell'ente... perchè l'uomo pensa e considera soltanto l'ente<sup>41</sup>. La presentazione della «germanicità» da parte di Hoelderlin come la sua evocazione della «grecoità» non hanno affatto significato politico o culturale, ma storico-mondiale: quando Hoelderlin poetizza la «venuta», egli cerca i suoi abitanti nella loro essenza e così la «mancanza di patria» diventa il destino del mondo. Heidegger attribuisce alla poesia *Andenken* (ricordi) di Hoelderlin<sup>42</sup> quel carattere di pensiero iniziale essenziale rivolto al futuro ch'è l'essenza della storicità dell'essere. Perciò i «poeti essenziali» van detti *profetici*: non però in senso religioso, quasi fossero messaggeri da parte di Dio di una beatitudine ultraterrena. La poesia apre al «sacro» soltanto la sfera dello «spazio-tempo» per l'apparire o manifestarsi della divinità ed accenna all'abitazione dell'uomo storico su questa terra. Quindi nessuna sostituzione della filosofia o metafisica con la poesia, e tanto meno della religione. Il profetismo della poesia scaturisce dalla sua essenza di essere un sogno divino, fermo restando tuttavia che la poesia non sogna Dio.

## L'ESSERE, L'ESISTENZA E LA VERITÀ DELL'ASSOLUTO

Da questi cenni schematici su quella che mi è sembrata l'articolazione fondamentale e più originale del pensiero di Heidegger nella sua ultima forma, può nascere l'impressione ch'egli sia l'unico che ha portato un contributo effettivo all'approfondimento dei problemi kierkegaardiani: un giudizio tuttavia sicuro non è facile e gli stessi discepoli di Heidegger non si trovano del tutto d'accordo. Forse Heidegger stesso non è riuscito ancora ad esprimere completamente il suo pensiero e il nostro linguaggio usuale non è in grado di sostenere ed esprimere i concetti ch'egli va elaborando. Indubbiamente il suo contributo resta il più notevole e originale. Cercherò, evidentemente solo a titolo di orientamento provvisorio, d'indicare i punti più salienti di contatto fra Kierkegaard e Heidegger: a mio avviso essi sono più numerosi e profondi di quanto Heidegger stesso non creda:

1. – Ambedue hanno diffidato l'astrattezza della *Wesensphi-losophie* che ha dominato l'Occidente, portandolo al suo tramonto coll'idealismo e il positivismo. Le rispettive accuse di Kierkegaard e Heidegger sembrano opposte, ma si tratta di un'apparenza soltanto. Il primo infatti accusa la filosofia pura (specialmente hegeliana) di «astrazione» e di aver perciò sacrificato l'essere del Singolo al genere universale; il secondo fa l'accusa alla filosofia di essersi fermata all'«ente», di averlo fondato sull'essenza come possibilità astratta e di aver definita la verità come «conformità», quindi come «funzione derivata» e riflessa, perdendo così il significato stesso originario del greco *éinai* ch'è «manifestarsi» e «farsi presente». Le due spiegazioni si possono integrare senza sforzo, precisamente perchè l'orientamento di Kierkegaard è in prevalenza etico-religioso, mentre quello di Heidegger è fenomenologico-ontologico. Del resto il richiamo di Kierkegaard, quando sferra la battaglia alla filosofia astratta, è quello di essere stato «alla Scuola dei Greci» e sappiamo che studiò a fondo Platone e Aristotele (quello con la guida del grecista Levin, questo sugli scritti di Trendelenburg). Il punto di attacco contro Hegel su cui insiste Kierkegaard è precisamente la famosa obiezione di Trendelenburg che dall'essere iniziale hegeliano assolutamente vuoto e indeterminato, non si può mai avere il «divenire»: il divenire è un *prius* per il pensiero non un *posterius* e non si può chiudere in nessuna categoria, come ha mostrato Aristotele.

Ora la «verità» di Heidegger, come «non-occultazione» dell'essere, dal «manifesto presente» tende a indicare lo *éinai* dello *on* anche come «passato-futuro» che costituiscono precisamente l'alone di «occultazione» dell'essere il quale forma – come si è visto – l'ambito necessario della non-occultazione: quindi il *Sein selbst* di Heidegger è nel divenire o più esattamente è il divenire stesso della storia dell'uomo. L'incontro dei due pensatori è tuttavia ancor più profondo e riguarda perfino lo stesso rapporto fra la filosofia greca (la teoria dell'essere di Platone e Aristotele) e la teologia del Cristianesimo. Si sa che per Kierkegaard la filosofia greca ha costituito una certa preparazione del Cristianesimo, nel senso di un'apertura sia *negativa* come *positiva* verso la Redenzione ed egli ha visto in Socrate il tipo ideale di tale preparazione: la positività è soprattutto nella concezione socratica di salvare l'«umano generale» e di presentare l'ideale come accessibile ad ogni uomo nel «rischio» della decisione; la negatività è l'impossibilità in cui si trovava Socrate di rompere l'immanenza della finitezza e di vincere il dubbio non avendo la conoscenza di alcuna rivelazione e soprattutto perchè non era ancora venuto al mondo Gesù Cristo, Verità incarnata.

La posizione di Heidegger è meno esplicita forse, ma tocca il problema con non minore profondità e forse con analoga preoccupazione. L'unico accenno, a mia conoscenza, si trova nella *Einleitung* alla V ed. di *Was ist Metaphysik?* del 1949. H. dichiara che poichè la metafisica cerca l'ente in quanto ente, essa riunisce la doppia considerazione della verità dell'ente in forma di universale e di ente supremo. Quindi secondo la sua natura essa è ontologia nel senso più stretto e teologia. Questa essenza onto-teologica della filosofia autentica (*lógos tou óntos*: è la metafisica) dev'essere fondata in modo che lo *on* arrivi a manifestarsi come *on*. Il carattere teologico dell'ontologia allora non dipende nel fatto che la metafisica greca è stata più tardi assunta dal Cristianesimo e da questo elaborata. Esso dipende piuttosto dalla guisa come per tempo l'ente si è salvato come ente. È stata questa non-occultazione dell'ente che offrì anzitutto la possibilità che la teologia cristiana s'impadronisse della filosofia greca. Heidegger pone l'interrogativo se tale assunzione abbia giovato alla causa del Cristianesimo o piuttosto non le abbia nociuto-secondo il detto dell'Apostolo (*I Cor.* 1,20) che



indica la filosofia come *epistémè*<sup>1</sup> – e lascia ai teologi giudicare in merito, sul fondamento dell'esperienza della realtà cristiana e memori dell'ammonimento di S. Paolo che Dio «ha reso stolta la scienza di questo mondo». In questo orientamento, che potremo dire positivo-negativo, rispetto al pensiero greco, l'accordo sostanziale fra Kierkegaard e Heidegger è senz'altro fuori discussione: si è visto come anche Heidegger ha trovato nella filosofia soltanto un barlume della concezione autentica dell'essere. Nell'incontro in questi due punti ontologico e teologico Kierkegaard e Heidegger rimangono soli e ciò ha il suo peso anche per quel che segue nei confronti delle altre forme dell'esistenzialismo.

2. – Il debito che Heidegger riconosce verso Kierkegaard sembra limitarsi a suggestioni di metodo più che di contenuto: tuttavia esso va molto al di là di quelle affrettate dichiarazioni e nel confronto a me sembra che non è Kierkegaard che ci perde.

La denuncia del «formalismo astratto» della filosofia occidentale e della moderna e idealista in particolare e il ritorno al momento originario del pensiero che insiste sullo stesso scaturire dell'essere, se è il tema centrale dell'opera di Heidegger, è già presente e in modo esplicito nell'opera di Kierkegaard. La discussione più approfondita è nella *Postilla* (1846), ma ritorna in tutte le opere principali ed in molti testi del *Diario*. La tesi centrale della *Postilla* è nell'istanza antihegeliana che non si dà un «sistema dell'esistenza» e quindi che l'esistenza precede il pensiero. Kierkegaard vede la conferma della sua critica nell'impossibilità (nella difficoltà insolubile!) in cui si è trovato Hegel di «fare l'inizio» del sistema, un inizio assoluto dentro il pensiero stesso senza presupposti»: Hegel stesso del resto ha dato un'implicita conferma del punto morto nella difficoltà che ritorna in tutte le sue Opere, osserva giustamente Kierkegaard, di prospettare il rapporto fra *Fenomenologia* e *Logica*, quella cioè se l'una sia un'introduzione all'altra o ne resti fuori. Approfondendo la sua disamina Kierkegaard non nega che possa darsi un «sistema dell'esistenza», una conoscenza adeguata sia della storia dell'umanità come dei singoli uomini, ma essa è riservata a Dio<sup>2</sup>.

Alla speculazione moderna Kierkegaard fa perciò anzitutto la sostanziale obiezione di aver dimenticato, a causa di una distrazione storico-mondiale cosa significa «essere uomo»: questo «essere» è inteso da Kierkegaard esattamente in quel senso pre-filosofico fondamentale su cui ha insistito Heidegger. La differenza fra i due avviene nel secondo momento cioè nella determinazione dell'intenzione di questo «essere». Kierkegaard quasi un secolo prima di Heidegger aveva osservato che la nozione primitiva di «verità» non può essere quella di «conformità», «accordo...» ch'è astratta e tanto logica perchè «astrae» dal rapporto fondamentale dell'esistente. Ancora: Il nodo della polemica antihegeliana di Kierkegaard non è la discussione della verità del Cristianesimo e la fondazione della fede: questo è l'oggetto. Nella *Postilla* egli si misura direttamente con tutti i capisaldi dell'hegelismo.

a) Anzitutto Kierkegaard attacca la negazione hegeliana del «principio di contraddizione» con cui si afferma l'identità di essere e pensiero. La critica va subito al nocciolo del problema: malgrado tutti i suoi sforzi Hegel non è riuscito ad assorbire la *contraddizione*, il *movimento*, il *passaggio*... nella *Logica* – in essi si esprime l'esistenza e si danno in essa e perciò non si lasciano digerire dal pensiero astratto.

b) Non minore decisione dimostra Kierkegaard contro il principio che regge la «dottrina dell'essenza» nella dialettica hegeliana: «L'esterno è l'interno, l'interno è l'esterno così che l'uno è del tutto commensurabile con l'altro» ovvero che l'essenza non può esprimere di più della totalità della apparenza – essa, come dice Hegel, «deve apparire». L'accusa più frequente che a questo riguardo Kierkegaard fa ad Hegel è di annientare l'etica e con ciò di rendere impossibile un rapporto personale del Singolo a Dio. Heidegger parla di «trascendenza» e «apertura» dell'ente sull'essere e dell'essere sull'ente che indica un'esigenza metafisica similare benchè sia lasciata indeterminata.

c) Una critica non meno radicale è quella di Kierkegaard alla teoria hegeliana del *tempo* ch'è assorbito dall'eternità e che rende perciò impossibile la «scelta» etica che nel presente si rapporta al futuro da un passato (il presentimento). A questo modo si manifesta quel «semplice» a cui si appella lo stesso Heidegger, sia pur con diverso accento.

d) Kierkegaard accusa l'idealismo di non essere in grado di dare una spiegazione della morte: «essa è certa come esigenza o legge universale, ma incerta come situazione individuale; quel che però importa è che *io* ho da morire e la morte mia non è qualcosa che si possa idealizzare e superare. L'idea della morte è così decisiva ch'essa deve trasformare tutta la vita perchè, data l'incertezza di quando verrà, dobbiamo pensarci ogni momento per essere ad essa preparati. Ebbene, ecco: pensare in questo modo ad agire, è trasformarsi, esistere. – Si sa che tutta l'Analitica di *Sein und Zeit* si appoggia alla proiezione incombente della «situazione della morte» come la radice della fenomenologia della finitezza del *Dasein*. Ora sappiamo che per Heidegger la morte non ha il significato fallimentare dello «scacco» jaspersiano, ma è il negativo indispensabile per «chiarire» (far «emergere») la possibilità dell'essere dell'esistenza. Heidegger non

procede espressamente, è vero, come Kierkegaard alla fondazione esistenziale della convinzione dell'*immortalità* personale. Tuttavia a me sembra implicita questa convinzione nell'affermazione del *Sein selbst* heideggeriano; è il *Seiende* ch'è finito e temporale non il *Sein selbst* – esso è presentato come «positività» schietta che precede il momento negativo e che ritorna sempre e quindi che non può mai passare e tanto meno estinguersi. Se – come sembra – questo *Sein selbst* heideggeriano non coincide con Dio, esso indica il nucleo più alto della realtà umana la quale, se ha cominciato, tuttavia non può perire. L'uomo è l'unico che «custodisce l'essere» e non c'è motivo perchè l'essere l'abbandoni: esso finisce rispetto all'ente non quanto all'essere.

3. – Kierkegaard e Heidegger se come scrittori sono dissimili, come pensatori procedono con ritmo analogo e con esigenze corrispondenti. L'argomento decisivo di questa affinità è precisamente la constatazione che s'impone per ambedue che il pensiero logico e discorsivo, la riflessione metafisica realista o idealista del pensiero occidentale, è qualcosa di derivato e di secondario che attinga il suo senso e valore del «pensiero essenziale» dell'essere ch'è un pensiero ancora inarticolato perchè si dà come presenza». Per ambedue infatti l'esistenza di Dio (e così l'immortalità dell'uomo, come si è visto) non si può certificare per via del puro pensiero discorsivo astratto: Kierkegaard critica a fondo l'argomento ontologico dello spinozismo di Hegel, nella *Postilla* e nel *Diario* critica l'argomento di S. Anselmo; Heidegger riserva a Dio la sfera del «sacro» che dev'essere dato in una «presenza».

Tuttavia l'esistenza di Dio non è oggetto d'intuizione, non è il *primo* oggetto del conoscere, non è in altri termini l'immediato diretto – per così dire – accanto agli altri immediati di esperienza. Dio – per Kierkegaard e a mio avviso anche per l'ultimo Heidegger – non è nè immediato, nè mediato che sono qualifiche del finito. *Dio è*, e non propriamente «ec-siste»: è proprio dell'uomo l'ec-sistere: «Dio non pensa, Egli opera. Dio non esiste, Egli è eterno. L'uomo pensa ed esiste, e l'esistenza fa la separazione fra il pensiero e l'essere, li mantiene in rapporto nella successione»<sup>3</sup>. L'essere è più alto del pensiero afferma Kierkegaard come Heidegger: perciò la *prima* e fondamentale presenza di Dio al mondo, e specialmente all'uomo, non può essere quella del pensiero riflesso, ma più intima e quasi costitutiva solidale con la stessa presenza dell'essere. Kierkegaard non spiega il «modo» di questa presenza e Heidegger non più di lui. Per Kierkegaard essa ha in un certo senso il carattere di *télos* immanente e trascendente che l'uomo attesta con la «passione infinita» di scegliere Dio come «prima cosa» e di trasferire in Lui la nostra libertà come si è detto; ciò corrisponde in sostanza almeno in parte a quel che Heidegger chiama il «pensiero iniziale» ed è di qui che forse si può chiarire l'elogio che Heidegger fa agli *Scritti edificanti* di Kierkegaard come i più importanti. Essi appartengono a quel genere di superiore verità che «nomina il sacro». Ma si badi bene – è di essenziale importanza – che per ambedue la «presenza di Dio» è annunciata dallo stesso essere dell'ente: ma non è vista – si vede l'ente, non l'essere. Per Kierkegaard Dio si fa presente come l'incognito che visitò Psyche: perciò una «presenza» dialettica, nè mediata nè immediata. Heidegger s'avvicina a questa presenza quando l'attribuisce alla poesia, ma nel *Brief* del 1947 pone l'esigenza più precisa di un'autentica esperienza religiosa del «sacro». La differenza non è quindi nel «metodo» ma nella «situazione» personale soltanto: mentre Kierkegaard ha vissuto la sua vocazione di scrittore «alla presenza di Dio» per una missione di «risveglio» nella cristianità decaduta del Protestantismo che per colpa della filosofia idealista ha perso il contatto con Cristo Salvatore dal peccato, Heidegger vuol compiere una missione analoga nella cultura del nostro secolo che per colpa della *Wesensphilosophie* ha perso il contatto con l'essere.

C'è tuttavia, in questo contatto profondo e continuo fra Kierkegaard e Heidegger una non coincidenza o «diversione» non meno profonda che li porta comunque ad una posizione finale analoga. Per Kierkegaard l'essere dell'uomo che si attua come il «divenire» della esistenza, si qualifica precisamente nell'esistenza stessa: è il soggetto in «quanto esistente» che si trova nella verità (o falsità) e la verità (o falsità) è in funzione della «scelta» che l'uomo fa, se sceglie l'Infinito o resta nel finito. Kierkegaard: «Ogni conoscere essenziale concerne l'esistenza:| ovvero, solo il conoscere che si rapporta esistenzialmente all'esistenza è conoscere essenziale. Il conoscere che secondo la riflessione dell'interiorità interiorizzantesi non concerne l'esistenza, è essenzialmente un conoscere accidentale, il suo grado e ambito è essenzialmente indifferente (...). Soltanto la conoscenza etico-religiosa è perciò conoscenza essenziale. Ma ogni conoscenza etico-religiosa si rapporta essenzialmente a questo che l'esistente esiste»<sup>4</sup>.

Heidegger pare si sia fermato alla formula che «l'essere non si mostra senza l'ente, come l'ente non si può mostrare senza l'essere». L'ec-sistere è l'atto di questo rapporto che ha il suo fondamento nel *Sein selbst*. Abbiamo qui – se ho ben compreso – una specie di flusso e riflusso del pensiero essenziale (dall'ente all'essere) e del «pensiero iniziale» (dall'essere all'ente) e quindi una coesistenza dialettica che non si lascia «risolvere» per un *telos* assoluto. Per Heidegger è alla «storia» del *Dasein* che tocca volta per volta attuare il

(doppio) rapporto, in modo da «lasciarsi accadere» sempre secondo quella «apertura» che gli conviene. E questa è la *libertà* che sostiene quel «sacrificio» e quell'«abbandono» (*Opfer, Hingabe*) in cui il pensiero essenziale esprime il suo «ringraziamento» (*Dank*), come si è detto<sup>5</sup>.

4. Il «significato dell'essere» è l'unico fondamento della metafisica: se la metafisica non lo chiarifica e si ferma all'ente, non si può distinguere dalle altre scienze o perchè le assorbe (idealismo) o perchè viene assorbita (positivismo, fenomenismo). Kierkegaard e Heidegger hanno rivendicato l'originalità costitutiva dell'essere per l'umana coscienza: è soltanto in virtù dell'essere che l'uomo trascenda limitandolo nell'ente per Heidegger, e al di là dell'ente che l'uomo trascende nell'infinito essere per Kierkegaard. Heidegger, si è visto, non *nega* ovvero non esclude la trascendenza teologica: tuttavia nella sua formula bipolare del rapporto «essere-ente : ente-essere» la trascendenza teologica non entra nel «significato dell'essere» e pare che questo abbia per unica sfera accessibile il tempo. In questo modo Heidegger può integrare la posizione di Kierkegaard e recuperare col rapporto essere-ente la possibilità della finitezza – nella giusta proporzione negata dall'idealismo, dal fenomenismo ontologico di Sartre, dallo storicismo esistenziale di Jaspers... ed esasperato invece dal positivismo e dallo storicismo, pragmatismo, ecc. Se non che fin quando e se Heidegger si attiene alla completa reversibilità del rapporto essere-ente - essere, il significato di essere resta sempre in bilico: anzi l'essere non è più l'assoluto fondante ma diventa a sua volta fondato. Se così fosse, l'unica formula della verità è quella del «problema» sempre aperto che sembra suggerito dalla stessa analisi di *aletheia* con «disvelamento» sempre parziale dell'essere dell'ente: è questa la sua essenza o il mero «limite» esistenziale? Forse per Heidegger i due membri dell'alternativa si equivalgono, ma allora non resta compromesso il senso stesso del «problema» della verità? La situazione di questo «contrasto di avvicinamento» fra i due pensatori ritorna nell'analisi dell'angoscia e nella funzione dialettica del «nulla».

Per Kierkegaard l'angoscia è la «realtà della libertà come possibilità»: chiaro, l'angoscia è la situazione dello spirito nell'assoluta e costitutiva indeterminazione rispetto all'oggetto che progetta l'essere stesso. Si comprende anche che l'angoscia nella sua essenza è data dalla «possibilità della possibilità» ovvero dall'indeterminazione assoluta come tale e quindi dal «niente». Kierkegaard ha ragione allora di dire che l'oggetto dell'angoscia è il «niente» e non il niente di niente, il niente vuoto, ma il niente che è lo spirito stesso ancora vuoto di determinazioni e ch'è il bilico tra la salvezza e la perdizione fra cui è chiamato a scegliere. Di qui Kierkegaard può svolgere la sua ammirabile fenomenologia del peccato originale dal punto di vista insieme fenomenologico e ontologico. Kierkegaard, come Heidegger, non scinde in due tempi – come Kant e i teorici della «filosofia dei valori» – essere e valore, ma afferma che ogni volta che si pone l'essere si decide anche il valore: l'atto della libertà storica dell'uomo come spirito o appartiene al bene (stadio etico e etico-religioso: la loro struttura e il loro rapporto qui non c'interessa) o cade nella sfera del male (stadio estetico: l'interessante, il demoniaco sia immediato come reduplicato). L'analisi heideggeriana dell'angoscia si ferma invece al di qua di ogni qualità ontologica. Anche il suo «nulla», come per Kierkegaard, ha avuto lo spunto dalla concezione hegeliana della coscienza col proposito di liberarlo dall'ambiguità che mostra in Hegel: giustamente si afferma che il pensiero dipende dall'essere. Insieme si riconosce il primo momento dell'insufficienza del finito. Si accetta cioè lo *Inquietum est cor nostrum...*, quando Heidegger profondamente scrive: «Il pensiero dell'essere non cerca nell'ente alcuna sosta»<sup>6</sup>.

D'altra parte il pensiero non riposa neppure sull'essere «solo; cioè sull'essere in quanto essere», perchè se l'essere è illuminazione (*Lichtung*) dell'ente – come sostiene Heidegger – un'illuminazione senza oggetto illuminato è illuminazione a vuoto, illuminazione di nulla. È proprio questa la funzione dialettica positiva del nulla, di far «emergere» nell'ente (limitato) il richiamo all'essere come il semplice, l'illimitato... Sappiamo dalle esplicite dichiarazioni di Heidegger che questo «essere» non è né «ratio entis» formale ovvero lo *ens commune* della metafisica tradizionale, e neppure è Dio l'essere perfetto sussistente: Heidegger non ha completato il sospiro agostiniano col «*Donec requiescam in Te*».

Sembra pertanto che in Heidegger si ripeta, sul piano del pensiero ontologico, la stessa situazione di Kierkegaard sul piano della verità teologica. Kierkegaard ha pensato che si possa avere la «verità di Cristo» senza risolvere il problema della «Verità della Chiesa» ch'è il Suo Corpo come ha detto S. Paolo e dopo aver per tutta la vita proclamato l'autorità come ultimo principio della «testimonianza» autentica della verità, nell'unica sua trasmissione storica-ecclesiastica – si ridusse infine alla solitudine assoluta del Singolo. Anche Heidegger, dopo aver smascherato il vuoto delle metafisiche formali e di aver dichiarato il ritorno alla «presenza» genuina dell'essere, riduce questa stessa presenza ad una «forma» ch'è la forma della presenza dell'ente: ch'è perciò *legata* indissolubilmente all'ente in senso decaduto, cioè finito. È perciò un «essere» essenzialmente ambiguo perchè è essenzialmente per l'altro ch'è l'ente.

E così tutto resta in aria e l'uomo erra in un mondo senza scopo.

L'interpretazione jaspersiana dell'esistenza comporta a sua volta due momenti o, se si vuole, anche tre: essa prende inizio dalla frantumazione della totalità impersonale del *Geist* hegeliano operata da Kierkegaard, accetta poi da Nietzsche la liberazione dell'uomo da ogni vincolo di morale positiva per la produzione di un uomo più autentico e si orienta infine con Kant per prospettare una «totalità» dell'essere come problema e scopo dell'esistere. Il ritorno al Cristianesimo originario, inteso come «contemporaneità con Cristo» nel presente è stato il tema dell'opera e della missione di Kierkegaard nel suo secolo devastato dall'illuminismo idealista e dal conformismo politico della Chiesa di Stato. L'intento esplicito di Kierkegaard era di liberare i cristiani dalle incrostazioni e deformazioni che la verità divina portata all'umanità dall'Uomo-Dio aveva sofferto da parte di tre secoli di filosofia laica e atea, per ridare alla coscienza umana la *libertà* effettiva da tutti i vincoli della finitezza e strapparla dal vuoto dell'immanenza.

Jaspers invece prospetta apertamente di andar oltre il Cristianesimo e questo sarebbe il significato dell'opera di Nietzsche il cui tema era «il cammino del Nichilismo come risultato dello sviluppo del Cristianesimo»<sup>7</sup>. A differenza di Kierkegaard che nella lotta mondo-Cristianesimo, vede negli attacchi della cultura alla fede in Cristo la decisione dell'orgoglio di sottrarsi all'impegno decisivo dell'esistenza: Jaspers prospetta un terzo momento, quello dell'apertura illimitata che ciascuno deve tenere – muovendo dalla «situazione» del suo tempo – rispetto a qualsiasi sistema dottrinale o religione positiva. La trascendenza per Jaspers resta proiettata nella sfera unica del tempo e non attinge l'eternità – la filosofia, e l'umanità per essa, può bastare a se stessa. Quando Kierkegaard afferma che «tutti gli orrori della guerra non bastano e che soltanto quando le pene eterne dell'inferno saranno ritornate (per l'uomo) realtà, l'uomo sarà scosso a impegnarsi con serietà» – Jaspers dichiara espressamente di «osar di chiedere che le pene dell'inferno non sono l'unica via, ch  l'uomo pu  in modo umano e vero arrivare alla sua seriet »<sup>8</sup>.

L'esatta misura in cui divergono Kierkegaard e Jaspers si rileva nelle rispettive dottrine della «fede». Come si   visto, la pi  recente attivit  di Jaspers   orientata in modo decisivo verso questa categoria che finora era servita per distinguere la religione dalle altre forme della coscienza: per Kierkegaard l'atto di fede non ha significato puramente teologico ma anzitutto metafisico in quanto   soltanto nell'atto di fede che l'uomo attua l'essenza della sua libert , di buttarsi assolutamente in braccio dell'assoluto, quindi per trascendere il mondo della storia e tutta la finitezza. Per Jaspers invece la fede non comporta alcuna decisione n  nel senso della pianificazione totale socialista, n  in senso religioso dogmatico. La fede   lo *Umgreifende* da cui dev'essere portato il socialismo, la libert  politica e l'ordine del mondo poich    da esso che anzitutto ricevono il loro senso. La fede, continua Jaspers,   lo *Umgreifende*, che porta la condotta, anche quando l'intelletto sembra fermarsi in se stesso. Fede non significa un contenuto determinato – il dogma pu  essere espressione di una forma storica della fede ma pu  anche ingannare<sup>9</sup>. Siamo perci  agli antipodi della fede kierkegaardiana che poggia sul dogma della Trinit  e dell'Incar-nazione della fede nicena, come ha riconosciuto il Bohlin e che comporta l'arresto e il superamento del movimento infinito (o meglio indefinito e a vuoto) della finita ragione. Per Kierkegaard il nucleo centrale del dogma   nel fatto storico unico e incommensurabile dell'In|carnazione di Cristo a cui guardano i secoli precedenti come a punto di arrivo che regge i secoli seguenti come fondamento della umana salvezza: dopo Cristo la verit  non   pi  affare di scoperta ma di accettazione, non opera di conoscenza pura ma atto di riconoscimento.

Nella concezione jaspersiana dello *Umgreifende* c'  indubbiamente un'aspirazione superiore a vincere l'angustia del finito e a volgersi all'universale: rimaniamo tuttavia sempre nel formalismo etico kantiano. Ed   Jaspers che a questa situazione dell'uomo (lo *Umgreifende* soggettivo) d  contemporaneamente il nome di «idea» e di «fede». «Noi lo chiamiamo idea in quanto l'uomo   spirito e lo chiamiamo fede in quanto   esistenza»<sup>10</sup>. Questa «fede» filosofica esistenziale, laica e storicista, vuol stare quindi a mezza via fra il dogmatismo delle filosofie e religioni assolute e il nichilismo che respinge ogni affermazione sull'essere. Tuttavia essa vien meno allo scopo perch  abdica in anticipo ad ogni pronunziamento di verit : tutto si riduce a seguire il divenire storico delle varie culture, filosofie e religioni e a comportarsi al riguardo in funzione delle forze presenti nel proprio momento storico. Certamente Jaspers non confonde fede e superstizione. Ma   anche evidente che la sua disgiunzione di contenuto e forma nella fede cos  che – come prima aveva fatto lo stesso Kant – tutto il valore della fede sia nella forma,   un evidente ritorno all'immanenza.

Jaspers se n'  accorto ed ha posto tutta una serie di domande per chiedersi «se sia possibile una fede senza trascendenza»<sup>11</sup>. La risposta affermativa   per lui l'unica possibile in sede critica che possa connettere l'uomo col fondamento dell'essere. Si tratta a questo modo – cio  nei termini della teoria agnostica dello «Umgreifende» – di *credere* anzitutto nella *divinit * a cui ci si avvicina con simboli e cifre, poi negli uomini cio  nella possibilit  della libert  e non nella divinizzazione in un uomo: infine «nella possibilit  nel mondo»

in cui ci si offrono i compiti e le possibilità del nostro agire. Per Jaspers in sostanza l'Assoluto metafisico resta per l'uomo un vuoto miraggio: per lui non esiste «quel punto di Archimede fuori del mondo» da cui poter muovere tutto il mondo, cioè Iddio personale e la Redenzione di Cristo ch'è stato l'oggetto di tutta l'opera di Kierkegaard. Per Jaspers sembra, come per l'Illuminismo, che la religione non rappresenta più la forma maggiormente alta della coscienza in quanto è considerata o superstizione di coscienze informi e rozze legate alle immagini o all'impotenza di coscienze depresse (come p. es. in Pascal e Kierkegaard) che non riescono ad abbracciare la legge immanente del finito. A Jaspers deve restare chiuso il significato più originale della dialettica kierkegaardiana e l'essenza autentica della libertà nella sua stessa misura – benchè con formule più attenuate – di Sartre: la libertà finisce nella passiva accettazione, non si attua nella decisione.

Jaspers alla scuola di Nietzsche ha appreso, e questo è il presupposto illuminista delle sue analisi, che le categorie del «sacro» e della «rivelazione» e in genere le virtù propriamente teologiche sono estranee alla coscienza moderna: da questa che può essere anche una constatazione di fatto rispetto ad una situazione temporale che va giudicata, egli ne trae una conclusione generale sulla stessa essenza della coscienza umana e sul significato stesso dello «spirito» in sè. In nessuna parte della sua opera pur così vasta, si trova un'analisi pertinente nè della coscienza religiosa nè della coscienza metafisica e la doppia omissione dà l'impressione di non essere affatto casuale: lo psichiatra Jaspers sembra «soffrire» una specie di «*horror sacri*» perchè non è mai riuscito, dal ristretto angolo della sua mentalità positivista, alleatasi col relativismo kantiano, ad operare od almeno a «prospettare una presenza» dell'Assoluto. Dall'opera di Kierkegaard egli accetta la rottura della metafisica idealista e la denuncia dell'inconsistenza della religione positiva ridotta a interiorità vuota o a formalismo esteriore. Ma Kierkegaard dirigeva la sua critica contro l'Illuminismo anticristiano e contro il Protestantismo liberale e intendeva restaurare il Cristianesimo del Nuovo Testamento: mentre Jaspers riduce Cristo e il Cristianesimo a «figure storiche».

Sappiamo infatti che Jaspers conclude senz'altro per la ripulsa di ogni metafisica e di ogni religione positiva: ciò significa l'incomprensione completa del problema centrale che Kierkegaard sotto l'aspetto metafisico agita nelle *Briciole di filosofia* e che sviluppa, dal punto di vista della dialettica dell'esistenza, nella *Postilla conclusiva non scientifica* come ultima risposta all'illuminismo di Lessing e all'idealismo di Hegel secondo la doppia richiesta: a) «È mai possibile che quest'Uomo, Gesù Cristo, sia Dio?» - b) «È possibile che una beatitudine e salvezza eterna abbia il suo punto e sia decisa di partenza nel tempo?». È strano, ma la risposta a questi due punti costituisce l'aspetto più originale del pensiero kierkegaardiano: a) soltanto con l'apparizione dell'Uomo-Dio, l'uomo è venuto a conoscenza della vera natura del puro umano in quanto è stato G. Cristo che ha dato il criterio definitivo dell'assoluta eguaglianza degli uomini («davanti a Dio»). – b) soltanto con l'annuncio della Redenzione (la «salvezza eterna») fatta all'uomo come tale, e quindi a ogni singolo, il tempo ha avuto la sua autentica positività in quanto è stato tolto all'indifferenza del finito mediante la possibilità d'inserirsi all'eternità che l'attende come compimento. Di questa situazione ch'è la più autenticamente metafisica che mai la coscienza umana abbia incontrata e la più alta tensione dell'esistenza, Jaspers non ha alcun sospetto: a questo modo tanto l'Infinito come il finito diventano semplici punti di riferimento intenzionali e si pongono più come i punti nodali dell'essere. È vero che Jaspers non accetta in pieno la radicalità dello «*Uebermensch*» di Nietzsche, mai si tiene non meno lontano dal concetto cristiano dell'uomo chiamato a essere «figlio di Dio» per la partecipazione alla salvezza ottenuta da Cristo Uomo-Dio: ma in questo, quanto al significato metafisico dell'essere dell'uomo, Jaspers è rimasto addietro allo stesso Nietzsche che non identificava verità e tempo, verità e fatto ma conservava ancora una forma di trascendenza. La dichiarazione che «L'essere si apre per noi soltanto nel tempo, e la verità soltanto nell'apparizione temporale: ma nel tempo non è accessibile oggettivamente la verità compiuta»<sup>12</sup> – è la formula del positivismo jaspersiano, la confessione della sua impotenza metafisica. Manca perciò nella sua opera, così ricca di analisi culturali, il genuino concetto di «spirito» ch'è al centro della rivoluzione kierkegaardiana.

Per Kierkegaard «essere spirito» è essere se stessi di fronte a Dio in quanto si è impegnati in una decisione con passione infinita: lo «spirito» sta quindi agli antipodi della filosofia della storia di Hegel. «Essere se stessi» è venire in contrasto col «numero» e con la temporalità. «Decidere» è dare testimonianza della propria individualità spirituale. «La passione infinita» indica la trascendenza propria della libertà. La cultura occidentale è appena all'inizio della comprensione del significato metafisico della riforma iniziata e indicata da Kierkegaard della metafisica dello «spirito», ma l'opera di Jaspers indica più un arresto che non una sua continuazione. Noi leggiamo dappertutto analisi dispersive, mai abbiamo un tentativo di raccogliere l'essere nella sua intensità originaria ch'è precisamente la verità. L'ultimo indirizzo di Jaspers sembra quello di chiarire l'istanza della filosofia nel fondamento della scienza e ciò dà una nuova conferma dell'indirizzo

pragmatico-positivista del suo pensiero. Poichè è dai progressi della scienza che è fatta dipendere la situazione effettiva dell'uomo nel mondo, la scienza in questo modo rappresenta l'esterno di quel che la filosofia presenta come interno, ma il progresso avviene dall'esterno verso l'interno: «Oggi dobbiamo raggiungere la genuinità della filosofia mediante la genuinità delle scienze»<sup>13</sup>. La filosofia si collega alla scienza e pensa nel «medio» di tutte le scienze: senza la genuinità della verità scientifica è impossibile pensare la sua verità<sup>14</sup>. Era inevitabile che, avendo perduto il punto di appoggio in alto, Jaspers lo cercasse in basso: ma si tratta – per sua stessa confessione – di un compito illimitato perchè la scienza non ha limiti. Più ancora: la scienza e l'ideale della scienza si rapportano non più al singolo e alla libertà del singolo, ma allo *Umgreifende* della «coscienza in generale» secondo la formula kantiana.

Parlare perciò di «esistenza» in questo clima così chiaramente formulato e richiamarsi ancora a Kierkegaard non ha più che un senso polemico.]

## Note:

### INTRODUZIONE

<sup>1</sup> Cf. C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, Firenze 1952.

### LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ E L'ASSOLUTO (PER UN CONFRONTO FRA HEGEL E KIERKEGAARD)

<sup>1</sup> *Diario*, tr. it., Brescia 1949, vol. II, p. 318.

<sup>2</sup> KIERKEGAARD, *Diario*, VII A 181; tr. it., Brescia 1948, t. I, p. 290 s.

<sup>3</sup> KIERKEGAARD, *Diario*, X<sup>1</sup> A 66; trad. it., Brescia 1949, t. II, p. 119.

<sup>4</sup> Cfr. E. ZELLER, *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung* (1846), in «Kleine Schriften», Berlin 1910, Bd. II, p. 292 ss.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, *Diario*, tr. it. Brescia 1949, t. II, p. 328 s.

<sup>6</sup> HEGEL, *Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, Bd. I. Leipzig 1925, p. 148.

<sup>7</sup> HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, ed. G. Lasson, B. I. Leipzig 1930, p. 106.

<sup>8</sup> *Philosophie der Geschichte*, ed. cit., p. 55.

<sup>9</sup> *Philosophie des Rechts*, ed. Gans, Berlin 1840, p. 17.

<sup>10</sup> *Philosophie des Rechts*, ed. cit. par: 340, p. 423.

<sup>11</sup> Cf. il nostro Saggio: *Hegel e Cristo*, in «Il Regno», n. 15 (1953), p. 33 ss.

<sup>12</sup> H. L. MARTENSEN, *Den christelige Dogmatik*, Cop. 1904, p. XXV. Evidente l'acceso a Kierkegaard in quel «vita di fede forse anche un po' malaticcia» (*maaskee endogsaa noget sygelige Troesliv*).

<sup>13</sup> Kierkegaard annota nel Diario la sua conoscenza di Vinet (tr. ted. *Der Sozialismus in seinem Principe*, Berlin 1849) solo il 9 marzo 1851, mentre la sua teoria del Singolo è già esposta in forma compiuta negli anni 1847-48, come risulta dallo stesso Diario. Qui, nel 1851, Kierkegaard critica aspramente la vuota retorica di Vinet (Cfr. X<sup>4</sup> A 185, 190; tr. it., Brescia 1949, t. II, 510 s.).

<sup>14</sup> SCHELLING, *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten*, del 17 gennaio 1850, in «Werke» Abt. II. Bd. I, p. 586 s.: «Es existirt ueberhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existirt nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist».

<sup>15</sup> Martensen cita il *Synspunctet for min Forfattervirksomhed*, p. 100 (ed. orig.); ora in S. V. XIII, p. 647 s. – Per un riscontro quasi letterale del Diario, v. VIII A 482.

<sup>16</sup> H. MARTENSEN, *Christelige Ethik*, S. 69. Cito dalla tr. inglese di C. Spence, Edimbourg 1879; cfr. p. 217-228. Martensen si mantiene fedele per suo conto alla destra hegeliana che sostiene l'inserzione diretta della fede (rivelazione) nella ragione. Un acuto e pertinente confronto delle due concezioni di Martensen e Kierkegaard si legge in H. Broechner, *Om det Religioese i dets Eenhed med det Humane*, Cop. 1869, p. 34 ss. Sotto l'influsso di Feuerbach, il Br. considera ambedue le soluzioni, nel loro fondo religioso, prive di senso (cfr. p. 43). Sull'influsso di Feuerbach, p. 97 ss.

<sup>17</sup> HEGEL, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Leipzig 1930. Bd. I, Die Vernunft in der Geschichte: «Der Wert der Individuen also beruht darauf, dass sie gemaess seien dem Geiste des Volks, dass sie Repraesentanten desselben seien und sich einem Stande der Geschaefte des Ganzen zugeteilt haben».

<sup>18</sup> Per un tentativo di difendere il valore dell'individuo hegeliano, scagionandolo dall'accusa di ridursi a «puro accidente o modo che svanisce nell'universale e nel divenire dello Spirito Assoluto» – difendendo invece l'interiorità dell'individuo e il valore della persona singola in Hegel – vedi: H. HEIMSOETH, *Politik und Moral in Geschichtsphilosophie*, in «Blätter f. deutschen Philosophie», VIII (1934-35), pp. 126-247.

<sup>19</sup> La sezione che la *Postilla* dedica alla Chiesa (P. I. C. I, S. 2; S. V. VII, 26 ss.) è sintomatica per la disintegrazione teologica operata dal Protestantismo. Kierkegaard polemizza direttamente contro Grundtvig che per sostenere la Chiesa disprezza la Bibbia. Se la Chiesa – come vuole Grundtvig e il suo discepolo Lindberg – per esser cristiana dev'essere apostolica, risalire agli apostoli è quindi una «realtà storica». Purtroppo Kierkegaard si ferma qui quando la discussione del fondamento della fede è appena cominciata.

<sup>20</sup> I frammenti più importanti sono riportati nell'articolo: *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in «Rev. des sciences philosophiques et théologiques», t. XXXII (1948), pp. 169-206.

<sup>21</sup> Nel testo K. si richiama espressamente a quanto ha esposto nella *Postilla* sulla «differenza fra un passaggio dialettico e patetico» (Cfr. S. V. t. VII, p. 333 ss.).

<sup>22</sup> Questi testi sono stati tradotti nell'art. cit. *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, l. c. p. 193 ss.

<sup>23</sup> Sul valore dei «miracoli» cfr. anche: VII A 331 e la serie di testi contro il positivismo moderno: VII A 186 ss. Negli ultimi Diari si legge che «nel Nuovo Testamento il miracolo è presentato come indivisibile dall'essere cristiano, così che si può benissimo – invece della chiacchiera (della teologia protestante) che oggi non c'è più bisogno dei miracoli – porre il principio: quando non ci son più miracoli, il Cristianesimo non esiste affatto» (*Papirer* 1854 XI<sup>1</sup> A 187).

<sup>24</sup> *Diario*, tr. it. Brescia 1949, t. II, p. 330 s.

<sup>25</sup> Hugo a S. Victore, *De Sacramentis* I, III, 30; P. L. 176, 232: «In his quae supra rationem sunt non adjuvatur fides ratione ulla: quoniam non capit ea quae fides credit; et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit».

### L'AMBIGUITÀ DELL'ASSOLUTO NELL'ESISTENZIALISMO CONTEMPORANEO

<sup>1</sup> K. Barth nell'ultima edizione della sua *Dogmatica*, lamentandosi della tendenza «antropologica» della nuova Teologia, aggiunge a carico dell'influsso di Kierkegaard: «Und nun fragt es sich ernstlich nicht dasselbe zu sagen von dem, was heute im Anschluss an Kierkegaard, aber doch bewusst oder unbewusst vor allen in Fortsetzung der pietistischen Tradition, als das «Existentielle» theologischen Denkens und Redens gefordert ist» (*Die kirchliche Dogmatik*, V ed. Bd. I/1, Zürich 1947, p. 19). La recente opera di K. Barth, *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert* (Zürich 1947) che accoglie i distruttori della teologia da Rousseau a

Hegel e la ricca vegetazione della teologia hegeliana e liberale, mentre dedica un paragrafo perfino all'ateo Feuerbach non lo concede a Kierkegaard.

<sup>2</sup> *L'être et le néant*, N. R. F. Paris 1943, p. 11.

<sup>3</sup> Cfr. il romanzo fenomenologico: *La nausée*, N. R. F., Paris 1938, spec. p. 165 ss.

<sup>4</sup> *L'être et le néant*, pp. 23, 29.

<sup>5</sup> *L'être et le néant*, p. 234 s.

<sup>6</sup> *Le néant hante l'être* (*Op. cit.*, p. 52 e *passim*).

<sup>7</sup> *L'être et le néant*, p. 655.

<sup>8</sup> Cfr. *L'être et le néant*, p. 441 sgg. (analisi del desiderio) 643 ss. (Psicanalisi esistenziale). A p. 451 Sartre lamenta che Heidegger ignori questo tema e non s'accorga di fare la confessione della sua «insensibilità» ontologica.

<sup>9</sup> *L'être et le néant*, p. 66.

<sup>10</sup> Nel *Brief ueber Humanismus* del 1947.

<sup>11</sup> *L'être et le néant*, p. 287.

<sup>12</sup> *L'être et le néant*, cfr. p. 72, 577.

<sup>13</sup> Cfr. spec. M. HEIDEGGER, *Briefueber Humanismus*, Bern 1947, p. 73.

<sup>14</sup> *Von der Wahrheit*, München 1947, p. 37.

<sup>15</sup> *Der philosophische Glaube*, München 1948, p. 47.

<sup>16</sup> *Von der Wahrheit*, p. 38 s.

<sup>17</sup> *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, p. 268.

<sup>18</sup> Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

<sup>19</sup> *Einfuehrung in die Philosophie*, Zürich 1950, p. 65.

<sup>20</sup> *Filosofia, religione, scienza*, Torino 1947, p. 34 s.

<sup>21</sup> *Esistenzialismo positivo*, p. 34. L'A. sconfessa energicamente il nullismo ontologico di Sartre e Camus.

<sup>22</sup> *Esistenzialismo positivo*, p. 39.

<sup>23</sup> «Se tutte le possibilità che costituiscono l'esistenza sono, per un motivo e per l'altro, equivalenti, l'esistenza è impossibile». *Op. cit.*, p. 35 (Corsivo nel testo).

<sup>24</sup> *Esistenzialismo positivo*, p. 36.

<sup>25</sup> *Diario 1850*, X<sup>2</sup> A 396; tr. it. Brescia 1949, t. II, p. 318.

<sup>26</sup> Cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949 (ma composto nel 1930), p. 6 ss. La discussione è ripresa nel Saggio: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in «Holzwege», ibid. 1950, p. 38 ss.

<sup>27</sup> *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 34 ss.

<sup>28</sup> Cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 44 s.

<sup>29</sup> Cfr. *Der Spruch des Anaximander*, in «Holzwege», ed. cit. p. 367 ss.

<sup>30</sup> *Einleitung (del 1949) a Was ist Metaphysik?*, V ed. Frankfurt a M. 1949, p. 9 s.

<sup>31</sup> *Ed. cit.*, p. 40 s.

<sup>32</sup> *Was ist Metaphysik?*, ed. cit. p. 42.

<sup>33</sup> *Was ist Metaphysik?* Nachwort, p. 43.

<sup>34</sup> *Was ist Metaphysik?* Nachwort, p. 43. – Cf. anche *Einleitung*, p. 14.

<sup>35</sup> *Was ist Metaphysik?*, *Einleitung*, p. 18.

<sup>36</sup> *Briefueber Humanismus*, p. 60.

<sup>37</sup> *Brief...*, p. 117. – Cf. a p. 90 la bella definizione: «Der Mensch ist der Nachbar des Seins».

<sup>38</sup> *Was ist Metaphysik?* Nachwort, p. 46.

<sup>39</sup> *Briefueber Humanismus*, p. 84.

<sup>40</sup> *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 42 «Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: - Dass Seiendes ist».

<sup>41</sup> *Briefueber Humanismus*, ed. cit., p. 84 ss.

<sup>42</sup> A Hölderlin H. ha dedicato una serie di Saggi che sono stati raccolti in vol.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., II ed. 1951. Sull'argomento, v. C. FABRO, *Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger*, in «Giornale critico della filosofia italiana»; 1952, p. 344 ss.

## L'ESSERE, L'ESISTENZA E LA VERITÀ DELL'ASSOLUTO

<sup>1</sup> *Was ist Metaphysik?* *Einleitung*, p. 18.

<sup>2</sup> *Postilla...*, II ed. danese, Copenaghen 1925, S. V. t. VII, p. 88 ss. Il testo centrale è riportato nella nostra *Ontologia kierkegaardiana*, Torino 1952, p. 93 ss.

<sup>3</sup> Cf. *Postilla conclusiva non scientifica*, P. II, ed. cit., p. 321.

<sup>4</sup> *Postilla*, ed. cit., p. 254.

<sup>5</sup> Cf. *Was ist Metaphysik?*, ed. cit. p. 41.

<sup>6</sup> *Was ist Metaphysik?*, ed. cit. p. 45.

<sup>7</sup> *Europa der Gegenwart*, Wien 1948, p. 50.

<sup>8</sup> *Europa der Gegenwart*, p. 54.

<sup>9</sup> *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, p. 267 s.

<sup>10</sup> *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 269.

<sup>11</sup> Cfr. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 272: «È possibile la fede senza trascendenza? Si può impossessare dell'uomo una finalità puramente immanente al mondo che ha il carattere della fede, poichè il suo contenuto è futuro e quindi il presente è egualmente trascendente, che sta in contrasto col patire, col non determinare, con la realtà in sè contraddittoria del presente? – una



finalità la quale, alla stregua di molte fedi religiose, ha la tendenza d'ingannarsi sul presente, di consolarsi col trovare un surrogato in un non-ente, in un non-presente? – la conseguenza di tale fede, in cui è perduto ogni incanto e con la trascendenza si è spenta anche la trasparenza delle cose, è lo sprofondare dello spirito e dell'attività umana? resta solo la storicità, l'intensità del lavoro e un cogliere occasionale di ciò ch'è giusto, un entusiasmo alla Prometeo per la tecnica, per imparare le opere manuali? Oppure qui c'è il cammino che porta in nuove profondità dell'essere, che ancora non ci è visibile perchè da esse ancora non parla alcun linguaggio?». La risposta di J. resta a mezz'aria, evasiva: «Contro tutto questo sta piuttosto la coscienza dell'origine eterna dell'uomo...».

<sup>12</sup> *Der philosophische Glaube*, München 1948, p. 117.

<sup>13</sup> *Der philosophische Glaube*, p. 133.

<sup>14</sup> Cf. il nostro studio: *Jaspers et Kierkegaard*, in «Rev. des sciences philos. et théol.» 1953, p. 209 ss.