

Cornelio Fabro

Problemi dell'Esistenzialismo

Opere Complete

8

EDIVI

CORNELIO FABRO

PROBLEMI DELL'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 8

Problemi dell'Esistenzialismo

a cura di Marcelo Lattanzio

Prima edizione: Editrice A.V.E., Roma 1945

Seconda edizione e prima nella serie delle *Opere Complete*: 2009

© 2009 – Editrice del Verbo Incarnato
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)
info@edivi.com

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

PREFAZIONE

La filosofia dell'esistenza, in tempi come i presenti – nei quali più che di filosofare, ognuno è preoccupato di campare e di scampare – è l'unica filosofia che attira ancora un po' di attenzione. Molti, anche fra i non filosofi, le tendono l'orecchio perché la sentono parlare il linguaggio della vita, delle angustie e delle speranze che li tormentano e pensano di averne qualche appoggio o sollievo. Se non che la stessa filosofia novissima, la quale con Kierkegaard si era proposto di strappare all'uomo la maschera dell'ipocrisia e di stimolare l'anima a cercare Dio solo, per vivere alla sua presenza, sta oggi diventando filosofia di Scuola: teoria e sistema della finitezza terrestre e del destino inevitabile, dando nelle secche di una «hybris» presuntuosa e sfrenata. L'Esistenzialismo, se non vuole smentire se stesso, deve saper ritrovare la via stretta dei suoi inizi e tener fede al suo primo programma di umana sobrietà e religiosa sincerità.

A questo ritorno mirano le brevi pagine di questi saggi.

CORNELIO FABRO

Aprile 1944.]

1. FILOSOFIE DELL'ESISTENZA

I

La filosofia dell'esistenza può dirsi l'ultima «forma» del pensiero occidentale. Ed è «forma», vale a dire metodo e fisionomia o movenza di pensare, e non propriamente «sistema», per due ragioni soprattutto: perché gli esistenzialisti contemporanei sono arrivati alla nuova filosofia per vie diverse ed anche contrastanti, e perché l'esistenzialismo è sorto in opposizione aperta al sistema, sulla proclamata rovina del sistema. Il sistema è costruzione organica, è armonia: vuol spiegare tutto e non conosce residui; assimila, schematizza le cose più disparate, subordina il reale all'ideale, la vita alla contemplazione. Ottimismo grandioso, tanto più carico di promesse, quanto più si vede incapace di mantenerle: basta uno sguardo alla realtà della vita autentica per sentire palese la vanità dell'illusione speculativa. La realtà che si svela nella vita non è armonia, ma rottura, caos; non obbedisce al sistema ma è anormalità, eccezione; non corre continua entro le placide rive dei propri desideri, ma irrompe a scatti, si fa strada per urti ed opposizioni. Tuttavia, come ha precisato K. Jaspers, l'esistenzialismo non è irrazionalismo: esso infatti conserva la ragione ed anzi la ritiene indispensabile; soltanto non la tiene onnipotente nei risultati, non la fa arbitra assoluta del reale. Accanto al razionale c'è l'irrazionale e ne è come lo sfondo; si muovono insieme| intrecciandosi, senza mai coincidere o comunque adeguarsi. Alogica razionale (*vernunftige Alogik*)¹.

Volendo chiarire questo carattere fondamentale dell'esistenzialismo, si può dire che la nuova filosofia è una «forma» di pensare che non si sovrappone alla vita, nè si mette accanto e tanto meno la «supera», ma piuttosto s'immedesima con essa, la produce e in sè la raccoglie unificandola (soggettività della verità).

L'errore capitale della filosofia moderna è stato proprio l'affermazione di una priorità dell'ideale sopra il reale, come quando Cartesio ha preteso di partire dal pensiero per conquistare l'essere e di «dimostrare» la esistenza del mondo passando attraverso il «ponte» dell'idea; e come quando Hegel si è illuso che l'essere, docile all'arte magica della dialettica, «passasse» nella perfetta trasparenza dell'Idea. «Che un pensatore astratto, osserva S. Kierkegaard, dimostri la sua esistenza per via del pensiero, è una strana contraddizione, poichè nella misura in cui egli pensa astrattamente, egli fa astrazione precisamente dal fatto che esiste. Più si sviluppa, più il pensiero tende a diminuire la sfera dell'esistenza. Se il pensiero riuscisse a realizzarsi completamente, l'esistenza del pensatore sarebbe assorbita in esso ed egli cesserebbe di esistere»². La realtà non si traduce in idee, non si può trovare nelle idee. Finora i filosofi – così Hegel come gli altri – hanno avuto il torto di sostituire alle categorie reali le categorie ideali; essi poi nella vita quotidiana vivono in tutt'altre categorie di quando si mettono a speculare e si consolano con alcunchè del tutto diverso da ciò intorno a cui volentieri parlano. Per gli esistenzialisti la posizione di ogni problema pone in questione il questionante stesso: l'uomo nella ricerca v'impegna tutto se stesso e il suo destino. Non immanenza quindi dell'essere nel pensiero, ma viceversa immanenza del pensiero nell'essere. E l'essere non è che un che di astratto, è l'«essere dell'esistente», così che la filosofia scaturisce dalle perplessità della vita stessa e come la vita precede il pensiero così l'essere precede l'idea: la mente è l'uccello di Minerva che s'alza a volo al calar della notte.

L'esistente è il «singolo», l'individuo – e qui Kierkegaard ha saputo ricordarsi di Aristotele: l'universale non esiste per sè. Almeno per quanto riguarda l'uomo, l'individuo che è la persona umana è superiore alla specie ed è proprio delle concezioni materialistiche e totalitarie vedere il singolo in funzione della collettività. Nella dialettica hegeliana l'individuo – il «questo», «qui», «ora» – veniva *risolto* nella sostanza indifferente del Tutto, trasportatovi dal movimento dell'Idea che sale incessantemente di grado in grado per realizzare la sintesi superiore dello spirito nello Stato etico (*Fenomenologia dello Spirito*).

Ma per Kierkegaard, che fa sua la critica ad Hegel dell'aristotelico Trendelenburg³, mettere il movimento nelle idee, è voler mettere in esse qualcosa che non può in alcun modo esservi messa, che è contraria alla loro natura; voler introdurre il movimento nella logica, come ha fatto Hegel, è un confondere ogni cosa: il movimento è ciò che urta contro tutti i principii della logica, per cui il movimento e lo sviluppo, come Hegel li concepisce, nulla hanno da fare con il movimento e lo sviluppo reali. Hegel, si sa, ricorre al superamento

della «Aufhebung» per la quale l'individuo e l'immediato «passano» nell'universale e nel mediato e vengono perciò superati. Metodo vano e ridicolo, nota Kierkegaard, perchè la prima «realtà reale» è l'individuo e i componenti l'universo sono gli individui soltanto; metodo impossibile, perchè la mediazione, ammesso che sia possibile, ha senso solo se si appoggia e fa capo all'immediatezza. Se il singolo alle volte è sconcertante e presenta aspetti vari od anche contraddittori, non c'è nulla da fare, bisogna accettarlo così com'è: vuol dire allora che la contraddizione – il «paradosso» dice Kierkegaard – è la struttura stessa della realtà.

Salvare il singolo dal livellamento della moltitudine, difendere i diritti della persona di fronte allo sfruttamento della società e dello stato, ecco la crisi ed il tema dominante della nuova filosofia che, almeno nella sua prima forma avuta dal Kierkegaard, voleva essere la ribellione in atto alla cultura ufficiale dell'800 europeo. Kierkegaard poi, per suo conto, voleva con essa rivendicare un ritorno al Cristianesimo genuino del Nuovo Testamento che l'idealismo hegeliano aveva polverizzato ed il Protestantismo sfigurava «adattandolo» allo spirito del secolo.

L'esistenza perciò non si definisce, non si trova nè si comunica per concetti. L'esistenza è ciò che il singolo trova e prova vivendo nella «sfera di essere» che a lui, come singolo, compete (la «situazione» dirà K. Jaspers); e la filosofia dell'esistenza si attua come una «chiarificazione dell'esistenza».

L'essere dell'esistente allora, che è l'oggetto di questo filosofare concreto, è lo stesso *essere dell'uomo*, essere primario e fondante che sta al centro di tutti i problemi: essere inteso come «possibilità» illimitata, inesauribile. Non si deve credere quindi che l'insistenza da parte degli esistenzialisti sull'esistente singolo, voglia dire un fermarsi al fatto bruto, un accontentarsi del dato: tutt'altro, la filosofia dell'esistenza afferma la «problematicità» radicale di tutto l'esistente rispetto all'essere. In altre parole, volgendosi propriamente all'essere dell'esistente come possibile e non al fatto empirico o all'idea astratta; o, se si vuole, cercando d'interpretare l'esistente in funzione dell'essere come «possibilità», l'esistenzialismo si propone di comprendere l'essere dell'uomo certamente nella sua realtà effettuale, non però isolata, ma proiettandola nella sfera più ampia, anzi infinita possiamo dire, delle sue possibilità di essere.

L'esistenza allora, di cui si fa questione quando si parla di una filosofia che è una «chiarificazione» dell'esistenza, è la consapevolezza delle infinite possibilità di essere offerte alla coscienza del singolo che ha da realizzare per sé l'«essere dell'uomo». Il sapere vero, per gli esistenzialisti, è il sapere della possibilità; non però di una possibilità astratta, ma di quella possibilità che è propria dell'uomo il cui movimento interiore di coscienza non è mai necessariamente fissato in una forma che non possa di lì ad un istante assumerne un'altra, e poi una terza e così via. Può dire di avere una comprensione dell'esistenza non colui che s'indugia sul singolo contingente e si lascia sedurre dalla sua singolarità, ma solo chi partendo dal singolo – anzi da se stesso – vede l'essere stesso «aperto» verso un'infinità di possibilità molteplici, varie, contraddittorie e come immerso in un ambiente fluido in cui ha da muoversi e prendere l'iniziativa.

A questo modo non v'è alcuna realizzazione concreta dell'essere che sia un punto fermo: fin quando l'uomo vive, ha sempre davanti a sé, a sua disposizione, illimitate possibilità di essere, di bene e di male, nessuna esclusa. Per la filosofia dell'esistenza allora quello che maggiormente interessa non è tanto ciò che è stato finora realizzato, quanto la situazione sua fondamentale o – più esattamente – l'essere profondo dal quale tale realizzazione è scaturita; non è il risultato frammentario, quanto lo sfondo ed il passaggio e ciò per cui si è prodotto il passaggio. In una parola: ciò che conta non è l'accadere amorfo, ma la decisione che plasma la persona nei suoi compiti in vista del futuro imminente.

La filosofia adunque ha da essere una conoscenza vissuta dell'esistenza che è l'essere dell'uomo, colto e proiettato nell'orizzonte delle sue possibilità. Queste possibilità rimangono celate per l'uomo ordinario: preso dagli interessi immediati della vita e dalle convenzioni sociali, egli non fa a tempo ad accorgersi di esse, o, se appena se ne accorge, s'affretta subito a sfuggirle o a negarle perchè gli possono apparire d'inciampo alla realizzazione dei suoi fini utilitari. La consapevolezza dell'esistenza nella sua «autenticità» – per usare il termine di Heidegger – si trova solo nell'uomo interiore che si affida all'essere per l'essere, che consente e si tiene aperto a tutte le possibilità e si decide per esse senza riserve, costi quel che costi.

La ricchezza di tali possibilità, e quindi il significato autentico dell'esistenza non è da cercare pertanto nell'individuo disperso nella folla anonima – la filosofia non può essere democratica – ma nel «singolo» d'eccezione. Kierkegaard considerava se stesso un «singolo d'eccezione», ed erano per lui individui di eccezione – oltre a Cristo Salvatore, personalità divina incomparabile e «scandalo» per la ragione speculativa – Socrate che con l'ironia sollevò l'esistenza dal piano estetico a quello morale; Giobbe l'eroe della ripetizione, straziato sull'immondezzaio nell'anima e nel corpo, e pur certo della divina giustizia; Abramo,

che alza il coltello per colpire il figlio della promessa e non dubita che Dio la realizzerà egualmente; la eletta fra tutte le donne, la benedetta Vergine Maria che, all'annuncio angelico, si proclama umile «Ancella del Signore» ed accetta le angosciose incognite di una maternità tanto singolare con incrollabile fermezza⁴.

L'opera di Kierkegaard rimase per quasi un secolo quasi obliata: bisognò aspettare che l'idealismo e il positivismo si consumassero a vicenda perchè il richiamo del solitario filosofo danese trovasse ascolto e comprensione. Oggi l'esistenzialismo può dirsi la corrente più caratteristica del secolo, per gli sviluppi della Kierkegaard-Renaissance iniziata in Germania. Era appena passata la bufera della guerra mondiale che nel 1919 apparivano il «Commento alla Lettera ai Romani», di Karl Barth e «La Psicologia delle filosofie» di Karl Jaspers nelle quali si delineavano già le due direzioni principali dell'esistenzialismo contemporaneo: l'una teologica, innestata sulla mentalità luterano-calvinista; l'altra filosofica, laica e mondana, che inseriva il tema kierkegaardiano nel pensiero dei plasmatori dello spirito tedesco: Kant, Hegel, Nietzsche. La seconda tappa è segnata dall'apparizione contemporanea nel 1927 di «Essere e Tempo» di Martin Heidegger e del «Journal Métaphysique» di Gabriel Marcel; il primo svolgeva i tempi esistenziali con l'ausilio dell'analisi fenomenologica, mentre il secondo, seguendo una propria via di evoluzione spirituale, arrivava a sua insaputa ad elaborare in clima latino i principi di un esistenzialismo che vuol essere schiettamente cattolico.

Una tappa decisiva secondo alcuni interpreti sarebbe segnata dall'apparizione nel 1932 della massiccia *Philosophie* di Karl Jaspers, che è certamente dal punto di vista sistematico l'opera più compiuta; anche se poi resta da vedere che questa sistematicità non sia proprio un tradimento del genuino spirito esistenziale.

Attualmente in Germania l'esistenzialismo si muove secondo le direzioni principali accennate di Barth, Jaspers, Heidegger; in Francia ed in Italia i lineamenti della nuova filosofia hanno tonalità meno chiare quando non danno l'impressione di espedienti di compromesso. Negli ambienti d'ispirazione cattolica e spirituale ci si rivolge di preferenza al Marcel il quale dopo la sua conversione (1929) ha dato in *Etre et Avoir* (1935) più che una promessa d'istradare la nuova filosofia nella via maestra del realismo e dell'ortodossia.

Nelle pagine che seguono si è pensato soprattutto ai temi e alle esigenze fondamentali in Kierkegaard, ed alle elaborazioni speculative più accreditate di Jaspers e Heidegger onde cogliere lo spirito originale di un pensiero espresso in forma ardua e sibillina ed anche per vedere se resti aperta qualche possibilità di rivivere con il Marcel, i temi esistenziali che altrimenti sono votati al fallimento.

II

KIERKEGAARD – K. ha voluto essere niente altro e solamente che uno «scrittore religioso», una sentinella nella Cristianità.

La «verità» è l'intima sostanza della vita dello spirito solo se è interiorità autentica, quella vissuta dal «singolo» nella sua singolarità incomunicabile, nella infinita riflessione di sè. L'oggettività del pensiero astratto e impersonale, insegnata da Hegel e ribadita dai suoi pretenziosi seguaci, è ipocrisia e tradimento aperto della vera essenza dell'uomo. La verità è la soggettività: «solo la verità che edifica» – che porta con sè l'impegno e la decisione della persona – «è la verità per te». L'essere dell'uomo come «spirito» è di operare la scelta, di decidersi: Enten Eller, aut, aut, una delle due! La dialettica dell'essere è «qualitativa»; è lotta e opposizione di contrari all'interno della coscienza; è tensione del presente in rapporto all'avvenire. La dialettica hegeliana invece divaga nell'opposizione «quantitativa»; è «dialettica del passato», rispetto al quale svaniscono il presente e l'avvenire man mano ch'esso avanza. Dialettica piatta, grigia. Nella pretesa di «sollevare» gli aspetti dell'essere, ne distrugge o passa sopra all'opposizione reale: dialettica di livellamento, e – malgrado le sue più sviscerate proteste – dialettica uniforme, inumana, empia. L'indifferenza o provvisorietà che, sul piano della dialettica, l'hegelismo proclama dell'opposizione di interno e esterno; la posizione conclusiva che l'esterno come universale è sopra l'interno (del singolo) e che l'Infinito «risolve» in sè il finito e con esso si annulla ogni opposizione all'interno della coscienza: è – per K. – un segno dello sfacelo morale del secolo, un documento della ottusità spirituale a cui non può andare soggetta che quella genia di delinquenti legali che sono i liberi docenti e i professori. Questa violenza di linguaggio, caratteristica degli ultimi anni, ha maturato il suo contenuto fin dai primi scritti pseudonimi intorno agli «stadi della vita».

Gli uomini «esistenti» non vivono nelle categorie dei filosofi; ed i filosofi non di rado – appunto perchè più scostumati, almeno nell'idealismo – ci vivono meno degli altri. Ma allora perchè insegnano tali cose? Perchè fa loro comodo, perchè ciò sollecita l'amor proprio, perchè ne cavano profitto. L'uomo invece che prospetta con «serietà» il problema del *suo* essere, niente tiene più fermo che a) l'incommensurabilità – «la

differenza qualitativa» – di interno e esterno, con b) la superiorità di natura dell'interno sull'esterno, e c) l'ineliminabilità, fin quando c'è un filo di vita, dell'opposizione di interno e esterno. Per via del secondo si stabilisce la dignità dell'uomo del mondo, per via del terzo è affermata la necessità dell'impegno perché la persona raggiunga un valore umano e morale rispetto al mondo, ai suoi simili e soprattutto «di fronte a Dio».

Ogni uomo ha in sé un «segreto», il «suo» segreto, circa il quale – o per la gioia od il dolore che porta – gli è più caro tenerlo per sé che comunicarlo agli altri; ché si contaminerebbe appena lo si volesse comunicare. È per via di esso che la coscienza avverte, «tocca» se stessa e si segrega da tutto il resto; si sente un «singolo» che ha dei problemi da risolvere per conto suo che non ammettono sostituzione o delegazione di terzi. La autentica «Fenomenologia dello Spirito» quella che vuol cogliere o mostrare il progresso effettivo del nostro essere, ha un itinerario esattamente opposto a quello prospettato con tanto fumo accademico da Hegel. Per lui la sensazione e la coscienza individuale sono il punto da «superare»; lo Spirito assoluto ne è il termine come pienezza assoluta e indifferenziata: il Moloch enorme nei tempi moderni sul cui altare non ci si accontenta più di portare alcune disgraziate vittime, tirate a sorte, ma si vuole offrire in ecatombe tutti gli uomini, senza scampo – passati, presenti e futuri. Ma sta il fatto che le esistenze che veramente valgono – e sono queste che plasmano il mondo – si sviluppano, non annegano la propria originaria personalità, obliando il «proprio» segreto, ma scavandosi sempre più nel proprio interno. Ciò che veramente conta è «esistere», non pensare; esistere «come si deve», non pensare quello che non si è; «resistere», mettendosi davanti a Dio e non distraendo l'anima nei 6000 anni di storia del genere umano.]

Questo «mettersi davanti a Dio» è, per Kierkegaard, l'essenza della situazione religiosa come si dirà più avanti. Esso costituisce l'ossatura del terzo e ultimo stadio sulla via della vita il quale è preceduto dagli stadi inferiori, l'estetico e l'etico. Gli «stadi» sono forme e «sfere di vita», possibilità globali di organizzare l'esistenza attorno ad un centro.

Nello *stadio estetico* l'esterno prevale sull'interno; sperpero, dispersione, vagabondaggio sensuale, romantico o speculativo dietro ad un universale vuoto e inafferrabile. L'arte che per Kierkegaard esprime con maggiore evidenza l'essenza di una vita estetica, è la musica; e nel Cristianesimo infatti, avendo esso introdotto il suo contrario, l'erotico e con esso la musica hanno preso un risalto sconosciuto al mondo greco-romano. La sensualità geniale è l'oggetto assoluto della musica. La sensualità geniale è assolutamente lirica e si dà nella musica interamente e in tutta la sua impazienza: – K. ritiene come capolavoro del genere il *Don Giovanni* di Mozart. Poiché tale genialità è determinata dallo spirito ed è per conseguenza forza, vita, movimento, agitazione, successione incessante... Essa non si espande, ma si slancia senza arresto e tutta di un fiato. Con una sola parola: essa è sonante...⁵.

Ma l'interno, anche se mortificato e sempre allontanato, non vi è abolito; e ad un certo momento anch'esso si fa vivo, con morso inevitabile, come tarlo roditore... La conclusione di ogni vita estetica è inevitabilmente la *disperazione*. Ogni genialità estetica, mentre comunica la felicità agli altri condanna se stessa all'infelicità. «Cos'è adunque un poeta? Un uomo infelice che nasconde nel suo cuore profonde sofferenze, ma le cui labbra non possono di ogni sospiro e grido che trasformarlo in musica bella. La sua sorte è quella degli infelici torturati a poco a poco, a fuoco lento, nel Toro di Falaride le cui grida non arrivavano all'orecchio del Tiranno per inorridirlo, ma gli risonavano come musica soave»⁶. La disperazione ha per suo sfondo e causa la *noia*, la terribile sirena di cui finisce per esser preda ogni esistenza dissipata, ogni genialità sensuale.

Ma la noia può svegliare la coscienza: la disperazione, oscillando sul vuoto abisso, può ritornare su di sé e «trasformarsi» in *pentimento*. Con il pentimento ha inizio e si stabilisce lo stadio etico: l'*Ironia* è il martello che sgretola gli idoli estetici.

Lo *stadio etico* è la sfera dell'onesta e passabile mediocrità, accessibile alla massa. La sua forma di essere caratteristica è il matrimonio con la sua serietà e stabilità, con il caldo circolo degli affetti, doveri e speranze di cui si alimenta la vita di una famiglia. Il tipo è l'Assessore Guglielmo della II parte di *Enten-eller*, impiegato fedele e tutto dedito alla sua donna e ai figli. Nello stadio etico eccelle particolarmente l'amore materno: l'amore della madre non ha confini nella sua dedizione, è *morbido come l'oro puro*; essa si adatta a tutte le evenienze ed è tutta sempre presso di sé. Pronta a sopportare tutte le collisioni, con abnegazione e sacrifici sempre vittoriosi: essa può arrivare persino a sacrificare la sua vita per salvare quella della sua creatura. Sempre uguale, in questa dedizione, così nelle piccole come nelle grandi cose⁷.

Alla fine però anche lo stadio etico non esce dal generale e dall'immanenza e fa larga parte all'oggettività. Vivere nel matrimonio è sempre realizzare il generale; è fare come fan tutti, è aprire una valvola di dispersione per la interiorità della coscienza. Certo, la differenza fra l'estetica e l'etica è notevole:

L'etico rivendica una serietà che l'estetico non conosce nè può comprendere. L'Assessore della II parte di Enten-Eller può ben rampognare il galante protagonista della I parte – il Kierkegaard degli anni giovanili – perchè è sentimentale, senza cuore, ironico, piacente, mai fermo in se stesso; con istanti di indolenza e di acida indifferenza seguiti da giornate piene di passione, ma di una passione che non lo occupa in fondo che da un punto di vista intellettuale... Così, mentre lo stadio etico, espresso nella famiglia, è essenzialmente comunicativo; l'estetico è egoista, capriccioso e ripiegato su di sè. «Tu sai bene – dice ancora Guglielmo al giovane galante – che la mia casa per te è sempre aperta; ma sai anche che io non avrei mai l'idea d'invitarti con la famiglia ad una passeggiata in campagna; non perchè tu non possa essere nè gaio nè divertente, ma perchè la tua partecipazione nasconderebbe sempre una certa falsità! Perchè se tu ci prendi gusto veramente, si può esser sicuri che non è per quello che fa contenti gli altri, nè per la passeggiata, ma per qualche idea che ti frulla per la testa; e se tu non ci prendi gusto, non è perchè ti sia successo qualcosa di sgradevole che ti guasti l'umore, ma perchè già, al momento di salire in vettura, tu hai penetrato il niente di tutto questo piacere»⁸. Di qui si vede – e consta storicamente – che l'esposizione dello stadio etico non fu per Kierkegaard che un tentativo di riabilitarsi davanti al Padre e di prepararsi al matrimonio. Tentativo che nella pratica fallì. Così lo stadio etico è rimasto senza rilievo e nulla ha delle potenti linee degli altri due. Poiché nella sua vita Kierkegaard, realizzò la situazione paradossale di vivere nell'intimo la vita di poeta («Io non ho autorità...»: «io non sono che un poeta») e di spasimare con il desiderio l'intimità dell'unione religiosa e mistica convergendo ad essa tutta la sua attività di scrittore («Io sono e sono sempre stato uno scrittore religioso», «io sono un penitente»). Questi due stadi hanno lottato nella sua anima come Giacobbe ed Esaù, e di questa tensione è intessuta la sua dolorosa esistenza: per questo egli li ha potuti descrivere in una convinzione e potenza di forma che fanno pensare alla Bibbia ed alle analisi dei più profondi mistici.

Il «serio», ciò in cui veramente l'uomo ritrova se stesso come «singolo» è lo «stadio religioso». Lo stadio etico può essere incorporato allo stadio religioso, come materia sotto la sua forma. Tuttavia la distanza fra i due stadi è infinita, com'è quella fra l'immanenza e la trascendenza. Abramo secondo la ragione e l'etica stava per essere – ed era già nel proposito – un assassino, l'uccisore di suo figlio: se l'ultima parola è alla ragione, Abramo è perduto. Ma siccome nella religione il singolo ha una relazione immediata a Dio con la fede, Abramo è l'eroe della fede ed è il padre di tutti i credenti. Di fronte ad Abramo stanno in iscacco tutti gli espedienti della «mediazione» ed appare la evidente falsità del banale principio hegeliano che l'esterno sia l'interno. La fede di Abramo è quindi il *paradosso* che c'è qualcosa di interno che non si può manifestare all'esterno.

La verità che edifica, la verità che è per me, per te..., è solo nel religioso; è paradosso quindi, scandalo per l'etica e la ragione. La verità è la soggettività di Fede e di Amore. Le categorie fondamentali dello stadio religioso, quelle che preparano e condizionano il «salto» della scelta, sono il peccato, il pentimento, l'angoscia, l'attimo...]

Il padre gli ha rivelato come nella sua giovinezza disagiata nella landa dello Jutland, egli si era ribellato a Dio scagliando la maledizione verso il cielo. Kierkegaard aveva sperimentato nella sua giovinezza l'attrattiva del secolo e la guerra dei sensi. Il peccato è quindi la realtà inevitabile dell'esistenza: il peccato presuppone dietro e avanti a sè l'*angoscia*. I Filosofi speculativi si sono fatti complici del paganesimo perchè hanno ignorato e si ostinano a ignorare il peccato: eppure nell'uomo il peccato è possibilità per eccellenza, come quello che lo attende nel primo muoversi della sua esistenza. La possibilità del peccato, vista nella sua radice, è la concupiscenza, vale a dire una certa qual determinazione di colpa e di peccato prima ancora che nè l'una nè l'altro siano posti in atto. La concupiscenza è la possibilità in concreto dei medesimi, il cui muoversi è la rottura stessa dell'innocenza.

L'angoscia si pone di per sè in posizione dialettica, immersa com'è nel niente e aperta come libertà. K. La definisce infatti «una antipatia simpatica che è una simpatia antipatica» vuol dire che l'angoscia è un desiderio diretto verso ciò che si teme e così parliamo anche di dolce angoscia e dolci tormenti, di angoscia strana, timida, ecc. L'angoscia non è la concupiscenza accennata poco fa, e neanche la colpa: non è neppure un peso grave od un peso incompatibile con la felicità dell'innocenza: l'angoscia è l'attesa, il presupposto; non è perciò ancora un atto. Essa appare più intensa nei fanciulli, nella donna, nei popoli che hanno conservato un carattere infantile e si manifesta nella ricerca ansiosa del fantastico, del mostruoso, dell'enigmatico, appunto perchè il suo oggetto è il niente. Più l'uomo vive la condizione di *spirito* e più l'angoscia in lui si sprofonda e lo prende. «Se l'uomo fosse una bestia od un angelo, non verrebbe in angoscia. Ma invece egli è una sintesi, ed in quanto egli si angustia, e più profondamente si angustia, tanto egli è più grande come uomo». Ma qui – secondo K. – non si parla più della semplice angustia iniziale che porta l'uomo verso la sua esteriorizzazione, ma dell'angoscia che l'uomo produce dentro di sè come quando

Cristo sopraffatto dall'agonia, uscì nel lamento: «Triste è la mia anima fino alla morte» e quando Cristo disse a Giuda: «Quello che hai da fare, fallo subito»⁹.

È il precetto divino, la proibizione fatta ad Adamo, e che viene ripetuta da ogni uomo, che genera l'angoscia. La proibizione sveglia la coscienza della libertà come possibilità. L'innocenza pare già svanita perchè si trova nell'angoscia in rapporto con la proibizione e il castigo; e l'angoscia si fa tensione del soggetto verso l'oggetto, anch'essa ambigua e che urge per il passaggio dall'innocenza alla colpa. Passaggio che avviene nel «salto» qualitativo che è il *peccato*: per esso l'individuo è posto nella sua singolarità con il terribile segreto che lo isola da tutti gli altri – come quello di suo padre – e lo pone «davanti a Dio». Il primo peccato, quello che è per eccellenza il peccato, accade nel salto dall'angoscia, e pone per questo salto l'individualità; ed è per un salto ancora che viene distrutto il peccato¹⁰. Per K. non v'è nulla di più ambiguo del salto qualitativo – il peccato – che egli oppone a Hegel e ad ogni forma di pensiero apollineo. L'esistenza altro non è che il complicarsi dell'angoscia nei «salti» che incessantemente si succedono.

L'angoscia è ciò che fa più terribili all'uomo la nascita e la morte: il suo compito è di mettere l'uomo di fronte alle possibilità più tremende e di fargli imparare la più certa saggezza. L'angoscia corrode tutte le cose del mondo finito e ne mette a nudo le illusioni fino all'annientamento.

L'uomo in quanto è spirito non è solo sintesi di anima e di corpo; è anche sintesi di tempo e di eternità per via dell'«istante» (*Oejeblikket*). L'istante è il punto di contatto e d'inserzione del tempo nell'eternità ed è un riflesso dell'eternità nel tempo. L'esistenza è l'istante in quanto è visto nell'eternità e verso l'eternità avvenire, per cui la creatura nel suo esistere si richiama necessariamente a Dio. La categoria dell'istante, come quelle del singolo, dell'angoscia e, del peccato, è per K. efficacissima contro il paganesimo non meno che contro la vuota categoria dell'essere hegeliano. Nell'uomo, considerato come sintesi di anima e di corpo, c'era un terzo termine operatore della sintesi ed era lo spirito. Anche nella nuova sintesi di tempo e eternità c'è un terzo termine ed è l'istante, in quanto muove il tempo non verso il passato (tempo ciclico del paganesimo, e poi «eterno ritorno» di Nietzsche), ma verso il futuro avvenire e per esso verso l'eternità. A ciò che prima era detto «possibile», verso cui si muoveva l'angoscia, corrisponde ora esattamente il futuro: il «possibile» è per la libertà il futuro, e il futuro è per il tempo il possibile. A entrambi corrisponde nella vita individuale l'angoscia. L'angoscia, che è rivolta al possibile, è rivolta all'avvenire ed è – come si è visto – lo stato che precede il peccato; senza però che riesca a spiegare il peccato, il quale «irrompe» anzitutto nel salto qualitativo. «Peccare» è vivere nell'istante per l'istante; è l'atto di chi vive nell'istante facendo astrazione dall'eternità. L'istante lanciato verso l'eternità avvenire, ecco ciò che può liberare l'esistenza dal peccato ed è questa la buona novella del Cristianesimo. Per il cristiano, il futuro vale più del presente e del passato; la vita futura è la vita eterna ed è indicata come la «pienezza dei tempi».]

Questi i temi fondamentali dello stadio religioso. Sul peculiare movimento della «fede», quale si ha – o si deve avere – nella religione cristiana rivelata, si dirà più avanti trattando della «religiosità della filosofia».

III

MARTIN HEIDEGGER – La Kierkegaard-Renaissance tedesca non si accontenta di riprendere e continuare i temi del solitario filosofo danese, ma pretende di «andare al di là», di sfrondare il superfluo, di compiere ciò che in lui mancava. Poco importa l'avversione ed i rimbrotti di Kierkegaard per i liberi docenti ringalluzziti che vogliono sempre «andare al di là» del maestro. Al di là di Kierkegaard pretendono di essere andati tanto Jaspers quanto Heidegger, in senso speculativo; che, quanto a risultato reale – come si vedrà nell'ultimo saggio – sono rimasti ambedue molto al di qua di lui.

M. Heidegger è un fenomenologo che viene dalla Scuola di Husserl dopo aver criticato con lui lo psicologismo. Ma a differenza del Maestro, egli non si vuol chiudere nella contemplazione di «essenze pure» messe fra parentesi. Ciò che lo attira è l'essere dell'esistente nella sua verità originaria, l'*essere in quanto essere*: la questione sulla verità non può essere che una questione sull'essere, e perciò «Ontologia». La verità è quindi il farsi presente dell'essere all'anima, il suo non nascondersi ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$): La ricerca della verità ha da consistere quindi in una progressiva «liberazione» dell'essere dalle sovrastrutture che lo nascondono. I Greci e tutte le forme di Regionalismo e Idealismo hanno pensato che l'essere abbisognasse di un intermediario per farsi presente all'anima e che questo intermediario fosse il pensiero o come giudizio o come concetto. Ma questo essere dato nel pensiero è al più «uno» degli aspetti dell'essere che suppone un rapporto più primitivo e più fondamentale. Un rapporto diretto: l'anima va *direttamente* alle cose senza intermediari, in una situazione – per così dire – prelogica, attivistica, di vita vissuta. E dall'anima all'essere: perchè la filosofia moderna ha trovato che l'anima non conosce l'essere e il venire a sè dell'essere che osservando il suo

muoversi verso l'essere. E H. si richiama anche del detto di Aristotele che «l'anima è in qualche modo tutte le cose»: è essa cioè che forma l'essere dell'uomo che scopre che nelle sue forme, la *αἴσθησις* e la *νόησις*, essa è tutto l'essere in fatto di esistenza e come essenza, cioè sempre ancora nel suo «essere»¹¹. Risalire fino ai primi movimenti e alle prime forme è il compito dell'Analitica dell'esistenza la quale così elabora la Ontologia fondamentale. La posizione del problema non poteva quindi essere più naturale e tenue e tale si mantiene l'intera analisi: di arduo, molto arduo, non c'è che la terminologia che cercheremo di ridurre agli elementi più essenziali.

La esplorazione fenomenologica dell'essere si compie in due tappe, le quali corrispondono alle due situazioni fondamentali dell'essere, come essere inautentico e essere autentico, due forme di essere e di verità che H. indica con i binomi ontico-ontologico od anche con l'intraducibile *existenziell* e *existenzial*.

L'essere non è, ogni volta, che un dato essere (*Jemeinige*), un singolo essere. Anzitutto un essere che ha il «mondo» come luogo e ambiente del suo muoversi: l'essere quindi è di necessità e sempre un essere qui o là (Da-sein), è un Essere - nel - mondo (*In-der-Welt-sein*). La forma più comune di essere, quella che subito si fa notare, è l'essere inautentico cioè la verità ontica ed «existenziell». Essa corrisponde alla vita della «massa» secondo Kierkegaard. H. la chiama la «quotidianità» (*Alltäglichkeit*). È la vita di chi rinuncia alla propria personalità; la vita dispersa in un mondo di cose, vita impersonale ove al posto dell'io è stato messo il «man» – il Tizio o la terza persona indeterminata; vita incolore nella quale ciascuno si dispensa di pensare per proprio conto ed ogni lettore di giornali può essere scambiato con un altro. È l'«esistenza decaduta» (*Verfallenheit*) in cui si risolve per tutti, più o meno, la comune condizione di trovarsi nel mondo, di esservi come «gettati» (*Geworfenheit*). I caratteri di questo essere decaduto, le forme di cui l'anima si serve attorno all'essere, non sono difficili a individuare: l'ambiguità, la curiosità, le chiacchiere, la paura, l'impressionabilità... Per questo si parla appunto di esistenza inautentica... Ma questi ed altri caratteri si riattaccano ad una situazione più fondamentale che li alimenta e li provoca: H. la chiama «Sorge», «Cura», che è preoccupazione, sollecitudine.

La «Sorge» è quindi la realtà – l'essere – dell'anima in questa prima forma di esistenza.

È possibile salvarsi dal mare grigio della quotidianità? Certamente, ma si richiede che l'uomo riesca lui a prendere l'iniziativa del suo essere, a «proiettare» per suo conto sulla sua esistenza. Prima condizione è di mettere unità all'interno dell'essere, di trovare nell'anima una disposizione fondamentale che sia la sorgente di tutti i suoi movimenti.

Ricordandosi ancora di Kierkegaard, H. trova questa «Grundbefindlichkeit» nell'«angoscia». Si può dire che l'angoscia è il nuovo aspetto che assume la «Sorge», ma è un aspetto che importa un cangiamento radicale di tutto l'essere, di tutte le prospettive sull'essere. Il «man» chiacchierone, spensierato non vede un palmo al di là del naso, non si preoccupa che dell'oggi e del momento: ciò che è stato è stato, ed a ciò che sarà si penserà quando sarà... Il «man» non si vuol fermare per concentrarsi un pò perchè non sopporta di mettere a nudo il suo essere tal quale esso è: è contento di ciò che è ed ha, e non vuol «passare» ad altro. Perciò non si comprenderà mai «come essere» e di lui, dopo morto, si potrebbe dire: «fuit tamquam non fuisset».

Allora come passare dall'essere inautentico a quello autentico? Ritrovando, svelando, come si è detto, l'unità dell'essere nascosta dalla molteplicità in cui vive la terza persona, il Tizio, nella «quotidianità». Fin quando io sto su questo piano non mi preoccupo che di un segmento particolare dell'essere, non dell'essere come tale; mi basta avere sempre dell'essere a mia disposizione, che ci sia sempre il «non ancora» *onde qualcosa è sempre differito*. Ma vi fu pure un tempo in cui io non era e ci sarà soprattutto un tempo in cui io non ci sarò più, ed io mi muovo minuto per minuto verso la fine. L'essere quindi che è il tempo della mia esistenza è l'essere finito.

La verità dell'essere (umano) è così di essere per la fine (*Sein zum Ende*) che è un essere per la morte (*Sein zum Tode*)¹².

La possibilità della morte fa dell'uomo un essere per il niente, ed il niente sta al centro dell'Ontologia fondamentale: solo esso può rendere possibile una comprensione definitiva dell'essere nella sua totalità. Solo che bisognerebbe allora «aver coscienza» della morte, poterla sperimentare proprio in quanto è il «non-esserci più». Ma ciò non è possibile, perchè la morte appunto in quanto è la fine dell'essere, è fuori dell'esperienza.

Si dirà che noi possiamo avere l'esperienza della morte osservando la morte di altri, e noi possiamo anche prenderci «cura» della morte di altri. Ciò tuttavia non può soddisfare. In verità la morte è perdita. «Nella morte di altri l'esperienza della perdita dovrebbe esser fatta da coloro che sono in vita, *assistendo* ad essa, quando invece ciascuno si consola dicendo a se stesso: per me non ancora» (*S. u. Z.*, p. 52). Non c'è quindi

via d'uscita. Nella vita quotidiana la possibilità di «supplibilità» è per tante cose un fatto inevitabile; ma per la morte no: la morte, come la nascita, si costituisce per il suo carattere di essere «mia», soltanto mia, essa è il fenomeno esistenziale per eccellenza.

Il «niente» quindi, a volerlo guardare di fronte, ci sfugge sempre: non così se lo guardiamo a lato, indirettamente, nell'atteggiamento più intimo e proprio della coscienza, nel movimento dei suoi sentimenti. È la «Sorge» infatti che può essere spinta tanto a fondo fino a realizzare la «esperienza fondamentale del niente» (*Gründerfahrung des Nichts*). Infatti la nostra vita, per quanto frantumata e dissipata, non si disperde mai completamente ma è sempre lì pronta a raccogliersi in se stessa: sono i sentimenti corporei in cui s'incarna la situazione effettiva che ci portano a superare ogni limite e ci fanno sentire la presenza del mondo. I sentimenti particolari rivelano oggetti particolari, i sentimenti indeterminati, più profondi ed estesi, portano sull'essere come tale come per esempio nella *noia*, che è noia non di questa o quella cosa, ma noia di tutto, come quando si dice che a uno prende la noia. «È la noia profonda che, come nebbia silenziosa, si raccoglie negli abissi del nostro essere, accumuna uomini e cose, noi stessi con tutto ciò che è intorno a noi in una singolare indifferenza. È questa la noia che rivela l'essente nella sua totalità»¹³.

Ma questi sentimenti vari, rivelatori della trascendenza, sono sempre rivelatori del «essere» dell'essente, e non del «niente» che cerchiamo. Ci metterà di fronte al «niente» solo una disposizione effettiva «originaria» che stia al fondo dei sentimenti di ogni genere in modo che trascendendo ogni limite dell'essere, anzi l'essere stesso nella sua totalità, arriva a svelare la negazione dell'essere che è il Niente. Tale è l'angoscia. L'angoscia non è la semplice paura: si ha paura di questa e di quella cosa determinata e ci si trova quindi sempre in rapporto ad altro, ad alcunchè che minaccia e nello sforzo di salvarsi «si perde la testa e ci si confonde». L'angoscia non fa nascere più tale confusione: essa porta con sé una vera e propria quiete. Nell'angoscia non si teme più l'una o l'altra cosa: in essa si teme di tutto indistintamente e l'anima è presa da un vago sgomento. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una indifferenza senza limiti, non nel senso tuttavia di un semplice dileguare, ma nel senso che l'essere e le cose, proprio nel loro allontanarsi da noi, tornano a noi. Nell'angoscia, l'essente nella sua totalità che si allontana da noi, ci lascia senza sostegno alcuno e resta in noi appunto questa «nessuna cosa a cui appigliarci». Così l'angoscia originaria, «la quale nell'esistenza viene per lo più tenuta giù. Essa è là: soltanto dorme». Il suo respiro dà un tremito continuo all'essere esistenziale: «lo si avverte appena in chi è angustiato, sembra addirittura impercettibile nei frettolosi “sì” “sì”, “no” “no” dell'uomo indaffarato, meglio si avverte nel segreto di un'esistenza umana raccolta; e, in modo più sicuro, nel fondo dell'essere dell'*audace*»¹⁴.

La «Sorge» adunque, quand'è approfondita, si rivela come un «essere per il niente» che è un «essere per la morte» ed è il compito proprio dell'angoscia di svelare la possibilità della morte e di chiarire definitivamente la verità dell'esistenza con la «non dissimulazione della morte». L'uomo che resta presa dalla vita quotidiana non avverte e non tollera l'angoscia della morte, ne ha solo paura (*Furcht*) e la dissimula perciò sotto le cause empiriche; si rallegra ogni volta che essa si ferma all'uscio di altri, come facevano gli amici di Ivan Ilijc della novella tolstoiana, e la fugge sempre (§ 51). L'autenticità dell'esistenza invece si ha nella «scelta» che è la «decisione di essere per la morte», poiché è solo nella comprensione dell'essere come essere per la morte, nella «nientificazione» di sé che l'esistenza si mette in anticipo su di se stessa e questa si comprende come possibilità dell'impossibilità di essere: ritorno completo su di sé (§ 66, p. 303).

Il muoversi dell'esistenza è il farsi incontro del non essere come la fine del tempo è la morte: si trascende chi, sollevandosi sopra la sua condizione immediata, prende su di sé e «accetta» il suo destino come essere per la morte. E questo è appunto «mettersi fuori» *existere*, esistere *autentica*. Allora essere nel tempo è essere nella trascendenza come per un essere per niente che è un essere per la morte. L'uomo anticipa il suo essere pensando alla morte e perciò mettendosi di contro alla morte, progettando intorno alla sua esistenza come uno che va infallibilmente verso la morte. A questo modo si determina l'individualità dell'essere dell'uomo; e l'esistenza, elevata così alla sua autenticità, si manifesta veramente come una «ripetizione» (*Wiederholung*): la celebre categoria kierkegaardiana non ha più alcun significato religioso, ma è lasciata nell'ambito cosmico della temporalità. Per H. essa significa la trasmissione autentica e l'esecuzione, ovvero il ritorno su di sé, delle possibilità della realtà umana e con essa l'accettazione di essere per la morte, in cui consiste il suo «debito» (*Schuld*) fondamentale verso l'esistenza. Allora «esistere» nella sua autentica purezza, quella che veramente realizza l'uomo nella sua propria individualità, è quello di chi decide e *sceglie di essere quello che è*, di essere che è per il niente e per la morte. La decisione con la quale l'uomo, riconoscendosi gettato in un'esistenza che lo conduce alla morte e che non è quindi che il provvisorio emergere dal niente, è quella che sceglie decisamente come sua possibilità estrema, incondizionata e

insormontabile, proprio l'essere per la morte. La tentazione è vinta: è una decisione così fatta che lo sottrae alla folla anonima e lo colloca nella sua vera individualità e autenticità.

L'essere e la verità, come per Kierkegaard così per Heidegger, sono la soggettività ma con diverso contenuto o sfondo. Là l'angoscia e il niente sboccano nel peccato e portano alla disperazione da cui l'unica via per scampare è il salto qualitativo della «fede» (nel Salvatore). Qui, l'essere si apre e si conchiude come un essere nel mondo e quindi si realizza in esso in quanto accetta di essere quello che è, rapportandosi al niente e alla morte nella finitezza del tempo.

IV

KARL JASPERS – Orientarsi nel mondo per cogliere e chiarire l'essere secondo le sue possibilità: ecco il compito specifico della filosofia¹⁵. La scienza potrà prepararlo con acconce descrizioni e classificazioni che fanno lo spirito vigile, ma non lo porta a compimento e neppure lo può prospettare nella sua fisionomia originale. L'essere dell'uomo, un essere sempre determinato, è per Jaspers «essere in una situazione». Il mio essere – e così quello degli altri – è sempre quello di una data *situazione*: io vivo in una data epoca, ho un tal sesso e una tale età, occupo una tale posizione sociale, e così via. Se mi riesce qualche volta di uscire da una situazione, non è che alla condizione di accettarne un'altra.

Se non che l'esistenza non può svanire ed esaurirsi in un succedersi indefinito di situazioni. Per J. vi sono situazioni particolari mutevoli e situazioni fondamentali, insormontabili per ogni esistenza: sono le «situazioni-limite» (*Grenzsituationen*), quelle da cui l'esistente non può mai uscire, che sottendono ogni altra situazione e qualificano l'esistenza nella sua natura originaria. Tali le situazioni: «Io non posso vivere senza lotta e senza sofferenza»; «io sono sempre in procinto di cadere», «io prendo inevitabilmente su di me la sofferenza e il peccato»; «io sono implicato in un destino», «io devo morire», e soprattutto «io mi trovo sempre immerso in una situazione»¹⁶. Esse sono il muro contro cui urtiamo, lo scoglio dinanzi al quale veniamo meno e s'immedesimano con lo stesso nostro «Dasein».

«Esistere» è avere il sentimento della nostra impotenza di fronte alle situazioni-limite: in J., come in Heidegger, è questo il punto di maggior resistenza con la «risoluzione» idealistica. Sia l'esempio della situazione-limite che è la *morte*. La morte è s. l. non come fatto empirico del mondo oggettivo, ma in quanto è considerata come la disparizione totale dell'esistenza, e si pone quindi come lo sfondo inevitabile sul quale si hanno da staccare le manifestazioni della mia vita, e, prima di tutte, la decisione di essere quello che deve essere, essere per la trascendenza. La morte diventa lo specchio della vita; essa non è nè vicina nè lontana, nè amica nè nemica: è l'*altra* cosa nel movimento stesso contraddittorio dell'esistenza, è il compimento effettivo dell'essere. Per questo la morte sola purifica la vita.

Il problema dell'«essere dell'uomo» è quello del «singolo» immerso nelle sue situazioni particolari – orizzonte circoscritto – in quanto si rapportano alle situazioni-limite nelle quali è dato l'orizzonte circoscrivente. Poiché le situazioni particolari, si è detto, hanno per fondamento e rimandano alla situazione-limite e per essa dicono relazione all'Altro che è il trascendente. La situazione-limite è l'orizzonte che avvolge e fascia tutte le forme particolari dell'esistenza e che – a somiglianza dell'orizzonte fisico – mai si lascia raggiungere: pareva fosse lì, ma quando vi siamo arrivati esso è ancora al di là, si è spostato davanti a noi, si è allargato diventando più avvolgente ed insieme più irraggiungibile. Cos'è questo «qualcosa» che tutto afferra e mai si lascia afferrare? J. lo chiama «das Umgreifende» che in italiano è stato reso con «tutto-circoscrivente» (De Rosa), «comprensività infinita» (O. Abate), «orizzonte-circoscrivente» (Paci): modi vari per rendere le due idee che il termine suggerisce di afferrare (*greifen*) e circondare (*um*). È nel farsi presente dello «Umgr.» che l'uomo avverte la presenza dell'Altro (il Trascendente) rispetto al quale il suo essere si chiarisce come «poter essere» nella libertà che è la possibilità di scelta. La natura del mio «poter essere» si fa palese dal fatto che ogni volta che io voglio comprendere l'esistenza, la mia coscienza si fa ambigua: da una parte l'esistenza rimanda di per sé e si mette di fronte alla trascendenza, dall'altra mi accorgo che questa sempre svanisce davanti a me e io divento oscuro a me stesso.

L'essere come orizzonte circondante può avere due considerazioni: o è l'essere in se stesso (*als das Sein selbst*), o è l'essere quale appare a noi stessi e che siamo noi stessi (*als das Wir sind*). Essi sono come due cerchi che si comprendono l'uno nell'altro senza mai sovrapporsi onde mai la riflessione tocchi lo scopo, mai attinge il termine perchè mai può coincidere con l'orizzonte totale. D'altronde l'orizzonte assoluto che è l'«essere in sé», dopo quanto ne ha detto Kant, non è al più che un miraggio od il termine generico del riferimento trascendentale e non più l'oggetto del pensiero che è dato esclusivamente dall'«essere che siamo noi».

L'orizzonte offerto dall'«essere che siamo noi» si specifica ulteriormente, nel suo contenuto, in tre direzioni le quali sono esattamente: la Realtà (*Dasein*), la Coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) e infine lo Spirito (*Geist*)¹⁷.

Inserzione evidente delle tre «idee» kantiane il cui sviluppo ha per noi, qui, un interesse molto secondario. Quello che preme di notare è che l'esistenza in ogni sua situazione si pone in uno stato di tensione verso la Trascendenza che è indicata nello «Umgreifende»: in qualunque direzione si muova, l'esistenza non si pone che per la trascendenza. L'angoscia, che in Kierkegaard era timore e tremore di fronte a Dio e per Heidegger tensione tremolante di fronte al niente dell'essere, per J. è tensione fra l'esistenza e l'orizzonte trascendente dello «Umgreifende». E la trascendenza è il limite che non ha contenuto perchè è ciò che tutto contiene; è l'incomprensibile al di là di ogni determinazione, a cui siamo rimandati ogni volta che vogliamo comprendere e chiarire a noi stessi l'essere che si fa avanti: ecco lo «scacco», il naufragio della ragione. «Alla domanda, scriveva di recente J., che cosa sia la Trascendenza non può darsi nessuna risposta in termini di conoscenza. La risposta viene fuori indirettamente nella chiarificazione di un mondo che non è mai chiuso in se stesso e di un uomo che non è mai perfetto, nella chiarificazione dell'impossibilità di un indirizzo duraturo del mondo e in quella del naufragare universale»¹⁸. La teoria dello scacco, a cui arriva l'esistenzialismo jaspersiano, non è che la conseguenza immediata di quella dello «Umgreifende», e prepara la teoria non meno importante della «scelta».

Poichè le possibilità dell'essere per l'uomo non sono mai chiuse, e d'altra parte bisogna pure in qualche modo orientarsi nel mondo e mettersi ciascuno per sé di fronte alla trascendenza, l'atto della scelta è quello che costituisce e qualifica l'essere che è mio. Scegliere è originariamente decidere. Scegliere che cosa? la mia stessa situazione. Io mi ci trovo già e non sono stato io a mettermivici, in una situazione che è solo mia, originariamente mia, in cui io mi trovo riferito a me stesso e al mondo: questa e non altra resta la mia esistenza autentica. La decisione scaturisce dalle profondità della mia singolarità e non da regole universali. Per J., come per Heidegger, non si tratta quindi di avere a che fare con alternative, ma di assumere quello che già si è, di «scegliere il già scelto», di accettare il fatto compiuto. L'esistenza decide di sé e su di sé, in quanto si accetta qual'è: con ciò accetto tutto il rischio a cui mi espongo nella scelta di essere me stesso. Rischio supremo, perchè va affrontato con le sole mie forze e perchè definisce il mio rapporto verso la Trascendenza.

È nello «scacco» della ragione di fronte alla Trascendenza che si afferma l'esistenza stessa del Trascendente (Dio) e non per dimostrazioni razionali. In ciò è la pace: «Sapere che Dio è, ciò è sufficiente. Esserne certo è l'unica cosa che abbia valore. Tutto il resto è una sua conseguenza. L'uomo non è degno di considerazione. Solo in Dio è la realtà, la verità, la imperturbabilità dell'essere stesso. L'uomo che per se stesso non è niente, e ciò che è lo è in relazione a questo imperscrutabile fondo, trova qui il suo riposo, la sua origine, la sua mèta»¹⁹.

Posto di fronte a Dio, l'uomo sente la solitudine; nella solitudine gli si rivela la sua incompiutezza e questa gli è di stimolo per mettersi in «comunicazione» con gli altri. «Nella mia giovinezza, confessa J., affiorava di continuo la coscienza della solitudine, specialmente di quella che nella varietà di un ambiente socievole e nella falsa folla delle amicizie, illude se stessa. Nessun impulso mi appariva più forte di quello della comunicazione con l'altro»²⁰. La categoria della «comunicazione» (*Kommunikation*) è propria dell'esistenzialismo jaspersiano e rappresenta lo sforzo più notevole fatto dalla nuova filosofia per liberarsi dal solipsismo e dall'individualismo che la minacciano in Kierkegaard e Heidegger. La comunicazione consolida e rivela l'esistenza: «In opposizione alla contingenza della mia individualità empirica, abbandonata alla sua propria volontà, ecco come io mi esperimento nella comunicazione: che io sia quello che sono, non sono mai tanto sicuro di quando io mi metto nella piena disponibilità per l'Altro, di modo che io divento me stesso, perchè l'Altro nel corso di una lotta rivelatrice diventa anch'egli se stesso»²¹.

Nella comunicazione non solo mi trovo una cosa fra le altre cose del mondo, ma mi trovo anche un singolo fra molti singoli con i quali il mio Io nella sua situazione si trova in rapporto come esistenza possibile ad altra esistenza possibile, come assoluto che ha di fronte a sé altri assoluti. Rapporti di amore e di lotta, di consonanza e di dissonanza nella mutua comprensione e dedizione: appare qui per la prima volta nell'esistenzialismo un nucleo di filosofia sociale. La comunicazione ponendo in atto la nostra libertà, esplica e rivela a noi stessi la verità totale dell'essere umano. La verità scientifica non appaga mai, non è tutta la verità: c'è un «più» delle cose che ad esse sfugge. È verso il conseguimento di questo «più» che si spinge la comunicazione. Non c'è verità senza comunicazione. Ma è solo nello scambio del nostro essere con quello di un altro che ciò può avvenire. La comunicazione è la compartecipazione che si svolge in una lotta

d'amore che non mira alla potenza, ma alla manifestazione della propria personalità: senza comunicazione, la Trascendenza nulla dice e nulla vale.

Come si effettua la comunicazione? Lo J. si propone di dare piena soddisfazione al problema nella «Logica» a cui attende da vari anni. Intanto si tenga presente che lo «Umgreifende», che è l'essere che siamo noi, si manifesta nelle tre direzioni o forme di Realtà, Coscienza in generale e Spirito, alle quali corrispondono forme diverse d'insufficienza che urgono ciascuna a suo modo per la comunicazione. «Nell'esistenza esteriore (Dasein) v'è il giubilo della vita che si compie, ma anche il dolore di ciò che in essa si perde; da cui risulta l'insufficienza dell'esserci, la noia della ripetizione, lo spavento del naufragio. Nella coscienza, mentre sentiamo il fascino della certezza, sperimentiamo anche l'insopportabilità dell'inesattezza; nello Spirito, la profonda soddisfazione di abbracciare la totalità s'accompagna con l'indicibile tormento dell'incompiutezza. Dovunque e sempre, adunque, disarmonia, paradosso, perplessità»²².]

Fra il «singolo», la creatura peccatrice, e Dio nell'antitesi luterana, Kierkegaard aveva introdotto come mediatore Cristo Redentore; e la comunicazione solo a questo patto poteva avere un fondamento reale ed un esito sostenuto dalla fede e dall'amore. Jaspers che non vuole impiccarsi in questioni teologiche, ricorre alla teoria della «Cifra» (*Chiffre*) che forma il nucleo della sua Metafisica²³. È vero che il Trascendente ci sfugge sempre e si fa presente soltanto come «limite» estremo nel naufragio di ogni limite, nel salto qualitativo della scelta che è alla fine scacco, perdita e rovina. Tuttavia, e proprio per questo, il Trascendente ha una sua parola con la quale si accosta all'uomo. Essa viene da modi infiniti – come infinite sono le possibilità dell'esistenza – a traverso i quali l'essere si manifesta nella triplice manifestazione che prende l'essere che siamo noi, di Realtà, Coscienza in generale e Spirito. Ogni aspetto della Realtà, ogni attitudine di Coscienza, ogni aspetto dello Spirito annuncia la presenza del Trascendente ed è perciò scrittura cifrata, simbolo e vestigio di Dio nel mondo, che va interpretata per essere compresa.

Tutto è cifra nell'esistenza: la natura, la storia, la coscienza, la vita, il linguaggio, l'erotica, l'arte, anche la religione. La filosofia è cifra, e i diversi sistemi filosofici sono tutti cifre che attendono l'interpretazione nel singolo il quale, solo assumendoli come cifre, li può salvare. L'uomo intero, con la sua infinita possibilità di situazioni, diventa cifra, cifra piena di cifre. Come interpretarle? Sviate, ammette J., sono le modalità di interpretazione; molte sono già state proposte e molte certamente restano ancora possibili; anzi possono ben anch'esse essere infinite come lo sono le possibilità dell'esistenza. In realtà, poichè non posso essere che «io» la chiave delle cifre, ciascuno si accinge all'interpretazione delle cifre, e si pone perciò in comunicazione con l'Altro, partendo dall'essere della sua situazione. Così, ancora una volta, muoversi verso l'essere dell'altro, implica o si converte in un muoversi verso di sè; l'uscire alla fine è un rientrare in sè. «In che modo io comprenda il linguaggio della cifra, ciò ha il suo fondamento in ciò che io stesso veramente sono. E ciò che io stesso sono, ha il suo fondamento nei rapporti originari che ho con la Trascendenza: nella ribellione e nell'abbandono, nella caduta e nello slancio, nell'obbedienza alla norma luminosa e nella passione per la notte»²⁴.

La cifra più alta, come ha insegnato Hegel, è la filosofia quando mette a nudo le illusioni di arrivare ad una lettura compiuta e definitiva: ogni cifra rimanda ad un'altra cifra e così ogni lettura ad un'altra lettura, e questa ad un'altra ancora e così all'infinito. Il punto più alto a cui arriva la ragione filosofica è la chiarificazione e l'accettazione dello «scacco» che s'accompagna ad ogni cifra ed ad ogni lettura, anche in quella cifra e lettura che offrono le filosofie: anche lo «scacco» è «cifra», è anzi la «cifra delle cifre» o la cifra senz'appello (*Chiffre des Scheiterns*)²⁵. La lettura definitiva della «cifra» sarebbe quella soltanto che non rimandasse ad altro, la lettura che leggesse nel fondo della pienezza dell'essere. «Ma in che modo, dichiara J., si riesca a leggere nella pienezza dell'essere i segni cifrati e ad esistere concretamente con la Trascendenza, e a raggiungere l'Essere – se stesso – nell'obbedienza storicamente plasmata verso la Trascendenza, tutto ciò viene sorretto insieme dalla questione fondamentale, in che modo l'Uno| sia nei Molti, cosa esso sia e come io possa diventarne certo»²⁶. È con questo rimando, di evidente nostalgia per la metafisica tradizionale, che J. concludeva lo schizzo più recente del suo pensiero.

V

Il voto di Kierkegaard, di sostituire alle categorie ideali del pensiero astratto le categorie reali dell'esistenza, viene assolto dalla filosofia esistenziale con esuberante originalità tanto che le nuove categorie non si contano più. I fautori dell'esistenzialismo teologico insistono sulle categorie di «peccato», «angoscia», «niente», «istante», «scelta», «ripetizione», «tentazione», «disperazione», «fede», «contemporaneità»,... L'Esistenzialismo tedesco le interpreta – come si è visto – sul piano dell'essere finito

della realtà mundana o su quello dell'indeterminato sempre sfuggente «Umgreifende». Vi inserisce poi le categorie «destino» e «fato» («amor fati» nietzschiano), «caso», «eccezione», «rischio», «debito», «alternativa», «morte», «comunicazione», «scacco», «cifra». Più vicino al realismo e al pensiero cattolico Gabriel Marcel parla, di «fedeltà», «incarnazione», «invocazione», «partecipazione», «disponibilità». Prima di tutte viene la categoria del «singolo», come persona che si pone di fronte a Dio, al mondo e ai suoi simili.

L'*esistenza* non è categoria, ma piuttosto lo sfondo sul quale ciascuna categoria si distacca ed il punto di riferimento al quale tutte guardano; od anche – e più esattamente – l'esistenza è la realtà stessa dell'essere che le categorie in momenti vari e secondo varie guise fanno presente alla coscienza. L'esistenza non è qualcosa perciò che sia prima o dopo, a lato o fuori delle categorie: senza mai coincidere con alcuna di esse, l'esistenza ne è come la trama nascosta e la sostanza viva, il punto di partenza e di arrivo; anzi è lo stesso movimento incessante che le attua e le tiene unite, il paradosso la contraddizione che tutte le accoglie. Le categorie esistenziali non hanno, come le categorie della metafisica tradizionale, il compito di «dividere» l'essere come si divide un certo tutto nelle sue parti o come all'interno di un contenuto indeterminato si determinano particolari contenuti determinati: concezione che suppone la presentazione dell'essere nello specchio di idee astratte. Le nuove categorie invece tendono ad esprimere ciascuna e sempre la piena concretezza dell'essere nella sua soggettività. L'essere non si manifesta nella sua verità che nell'*azione*: nella decisione e nella scelta, nell'invocazione e nella partecipazione, nel rischio e nella fedeltà. Per questo, a cominciare da Kierkegaard, gli esistenzialisti parlano di una «rivelazione indiretta dell'essere», che è una visione laterale, quasi in luce riflessa, che si ottiene non speculando ma vivendo e soprattutto tentando audacemente le possibilità dell'esistenza più varie e contrastanti. Valgono come esempi di «tipi» esistenziali i personaggi dalla coscienza dialettica, mai ferma, dei romanzi di Dostojevskij o di Pirandello.

L'esistenzialismo, per il pubblico non avvezzo alla rigorosa disciplina mentale e che ha in uggia le complicazioni di sistemi, è stato come una ventata fresca di primavera che ha spezzato le nubi stratificate delle scuole ed ha aperto un lembo di azzurro su regioni finora proibite. Ed il nuovo filosofare pare deciso a mantenere le sue promesse.

Il fatto che vi siano prima di lui tanti altri sistemi non lo tocca, perchè, essendo la reazione allo stesso sistema, li nega tutti; come non ne esclude alcuno, perchè vede| dovunque, tanto nello sviluppo dell'individuo come di tutta la storia, aspetti e cifre da leggere e interpretare in funzione dell'essere come «libertà» che è possibilità di possibilità. L'Esistenzialismo vuole adeguarsi e assumere in sè tutta la sostanza della realtà individuale e storica, identificarsi con il suo movimento: Jaspers ha promesso anche una completa Storia della filosofia da questo punto di vista. Gli è che esso vuol prendere tutto; è una forma di pensare che dà le vertigini come le dà la vita, che corrode e edifica, rischiarà e confonde: pensiero sfingetico, ambiguità, paradosso. Ciò che nella critica filosofica era servito fin qui come criterio di comparazione e di eliminazione fra i sistemi, è accettato ora come contrassegno di verità: una volta ammesso che il ritmo dell'attuarsi dell'essere è quello di una libertà sempre aperta. Si mettano quindi i critici in pace: i loro rimbrotti non lo toccano. Agli astuti e facili concordisti, i filosofi dell'esistenza rimproverano che non è possibile tenere il piede in due scarpe nè mettere il vino nuovo in otri vecchi: si decidano adunque senza futili compromessi.

Gli Esistenzialisti sono persuasi di aver detto l'ultimo verbo in filosofia, e questa volta per sempre: lo ha mostrato con molta convinzione una discepola di K. Jaspers, J. Hersch, trattando della «Illusione filosofica»²⁷. Le cose però ad un'osservazione più spassionata appaiono meno tranquillizzanti. Anche ammesso che l'ingegno e la penetrazione filosofica siano venuti a mettersi del tutto ed alla buon'ora dalla parte degli Esistenzialisti, rimane da spiegare il fatto che di esistenzialismi ce n'è ormai parecchi ed in continuo aumento, ed il fatto ancor più preoccupante che un esistenzialismo è sorto per criticare l'altro. I tedeschi criticano Kierkegaard, e poi si criticano fra di loro; Abbagnano, come| vedremo subito, critica i tedeschi, pur restando fedele alla comune ispirazione kantiana e idealistica; Marcel e i marceliani, di là e di qua delle Alpi, criticano gli esistenzialismi innestati sul criticismo. Sarebbe bene che gli Esistenzialisti si mettessero un pò d'accordo fra di loro su quanto costituisce il nucleo vivo del proprio movimento, prima di avanzare piani pomposi di rigenerazione spirituale. Non si parla più ormai che di categorie esistenziali: ciascuno però ha le proprie ed ogni filosofo esistenziale non è pago fino a che non ne abbia scovata una mezza dozzina. Ve n'è anche di comuni, come l'angoscia, la scelta, la fedeltà e soprattutto il singolo. Quando però si tratta di indicare il perchè sorge l'angoscia, quale sia l'oggetto della scelta, quale il termine verso cui si appunta la fedeltà e la posizione che ha da prendere questo tribolato «singolo» nell'ambito dell'essere, svanisce ogni possibilità d'intesa. Non è certamente la stessa cosa angosciarsi per il peccato che decide per l'«altra» vita, od angosciarsi per il niente assoluto che incombe nella morte e progettare tutta la propria vita nel «tempo».

Come non meno diverso è il problema di una scelta attiva dell'ordine morale o di un'accettazione di «essere ciò che si è»; di serbare fedeltà al Dio vivo e vero per la mediazione di Cristo Verbo incarnato, o fedeltà a se stessi nella acquiescenza al proprio destino. Come chiarire questo intrigo? La realtà è che l'esistenzialismo, almeno finora, ha viaggiato troppo nel vago; e quando ha voluto prendere posizione si è trovato costretto di prendere a prestito i tanto deprecati principi delle vecchie filosofie e sono così sorti gli esistenzialismi criticisti, idealisti e persino realisti. L'Esistenzialismo, che pur voleva mettere in crisi il pensiero e la società contemporanea, sta così passando esso pure una crisi mortale, come lo dimostra il suo frantumarsi in direzioni sempre più divergenti e la sua crescente indifferenza verso le opposizioni tradizionali dei sistemi. Ora purtroppo la società si trova da più di quattro anni in crisi da sé da cui non la potrà sollevare che il richiamo potente di quella Voce che sola ha potere sui morti: la pretesa nostra cultura e civiltà muore ogni giorno.

A quella Voce aveva mandato, per tutta la sua vita, sospiri d'invocazione Sören Kierkegaard: i tedeschi, prendendo il monopolio della nuova forma di pensare, hanno fatto tacere quel grido, paghi di Hegel e di Nietzsche. Kierkegaard, scrittore religioso e sentinella della Cristianità, non si sarebbe certamente aspettato un destino così crudele: di vedere il suo vino mescolato al fumo idealista e alle torbide distillazioni di un «cervello» empio e ribelle a Cristo. E certamente, fra tutte le odierne filosofie, l'esistenzialismo è quella che meglio riflette l'indole del secolo: strana mistura di realismo e idealismo, di leggerezza e profondità, di egoismo e dedizione...: un oscillare perpetuo fra i poli di ogni contrasto. Segno di stanchezza? Sì: ma anche denuncia vivente dei falsi ideali di una «ragione» creduta onnipotente. E perciò invocazione di salvezza dell'avvento di una struttura della vita personale e sociale più semplice e perciò più intima e raccolta attorno ai problemi che la occupano e la preoccupano. Si può convenire che i temi esistenziali appartengono ad ogni coscienza moralmente e intellettualmente sana. Qualora si potesse chiarirli un pò da vicino e riscattarli dalle deficienze di un metodo che spesso fa a pugni con il loro contenuto, allora forse anche la voce della filosofia novissima non si sarebbe alzata invano.

A questo scopo tendono, sotto aspetti diversi, i saggi seguenti.]

2. ESISTENZIALISMO, IDEALISMO E REALISMO

I

La filosofia novissima, prendendo le parti dell'esistenza e del singolo, contro il deprezzamento che ne aveva fatto l'Idealismo, ha rimesso in onore il problema dell'essere; ed oggi, nell'attività sempre crescente di questa filosofia di avanguardia, i venerandi termini di essere, essenza, esistenza, esistente tornano ad interessare la cultura occidentale. Il colpo, benchè scoppiato alla scadenza ritardata di quasi un secolo, ha fatto molto effetto: quando sarà passato l'uragano di questa guerra, potremo forse afferrarne meglio l'indole, i principi e gli effetti reali. Si può constatare intanto che da varie parti ci si allarmò o ci si consolò, all'apparire dell'Esistenzialismo, come di un ritorno alla vecchia metafisica del Realismo classico di Aristotele e di S. Tommaso. Impresione che potrebbe vantare l'appoggio, oltre che dei termini indicati, anche di certe significative movenze di pensiero e persino delle dichiarazioni esplicite di qualche esistenzialista. Sta però anche il fatto che altri Esistenzialisti si mostrano meno espansivi e tennero duro a dirsi moderni anzi modernissimi; e tengono duro nella maggioranza anche i Critici di ogni colore, come ha dimostrato l'inchiesta svolta da *Primato* nei primi sei numeri del 1943¹. Movimento di filosofi in ritardo, irrazionalismo incongruente, bilanciamento impensabile, decadentismo...: queste e altre simili critiche impegnarono gli Esistenzialisti, specialmente quelli che stanno organizzandosi in Italia, a misurarsi seriamente con se stessi e con gli altri.

La *situazione di fatto* a tutt'oggi potrebbe delinearci con tre formule fondamentali:

1) L'Esistenzialismo vuol essere una soluzione assolutamente nuova del problema della verità, perchè si mette al di là e al di sopra dell'opposizione consacrata di Realismo e Idealismo, ed è sorta appunto per superare il punto morto in cui stagnava tale opposizione. Hanno dichiarazioni esplicite e autorevoli, in questo senso, Heidegger e Jaspers e le ripete fra noi con particolare forza N. Abbagnano.

2) Non c'è incompatibilità, nè di principi nè di metodo, fra l'Esistenzialismo e l'Idealismo. L'Esistenzialismo sa di esser figlio del pensiero moderno – pretende di esserne anzi il beniamino – e se abbandona qualche abitudine paterna; non ne sconfessa l'indole e dichiara di restare saldamente attaccato alle tradizioni di famiglia. La corrente idealista dell'Esistenzialismo suscettibile di tutte le sfumature dell'Idealismo, pare più convinta e attiva in Italia che altrove. Direzione e movimento che non sempre si oppongono a quelle della prima formula, ma possono anzi rappresentare, almeno in parte, il suo punto di partenza.

3) L'Esistenzialismo ha in sè, nel suo proposito e nelle nuove categorie che oppone all'Idealismo, una portata effettiva ed un genuino significato di Realismo. In questo senso G. Marcel confessa di essere arrivato alla fede cattolica, anzi alla filosofia Tomista, attraverso l'analisi dell'esistenza. Similmente in Germania, filosofi e teologi come Peter Wust, Theodor Haecker, Erik Peterson. Non del tutto persuasive sono le dichiarazioni che, in Italia, ha fatto ripetutamente in questo senso Augusto Guzzo; maggiore attenzione, ci pare, meriterebbero forse le posizioni di F. M. Bongioanni e di E. Castelli. Esistenzialismo pietista, teologico, mistico..., come lo dicono per discredito gli avversari.

È in questione quindi la determinazione dell'«essenza» dell'Esistenzialismo. Niente di meglio che fossero gli Esistenzialisti stessi nel trovarsi d'accordo e metterla fuori di contestazione. Poichè ciò ancora non si vede, non sarà del tutto inutile prospettare, sia pur solo per lontani cenni e riscontri, la *questione di diritto*. Vogliamo chiederci cioè:

a) Può pretendere l'Esistenzialismo, contro l'Idealismo, di aver superato il sistema, mentre confessa di averne in comune il metodo?

b) Può il Realismo riconoscere, nelle esigenze che l'Esistenzialismo oppone all'Idealismo, una garanzia sufficiente che l'«essere» non sarà condannato a svanire nel «movimento» della coscienza?

In una lotta che dura quanto la civiltà moderna, Realismo e Idealismo si sono chiariti a sufficienza la natura della mutua incompatibilità. Ad esprimere la quale molte sono state le formule proposte: quella che

propongo mira alla nuda sostanza del nucleo teoretico dell'opposizione così che possa servire come punto di riferimento saldo e indiscusso nella valutazione dell'Esistenzialismo. Eccola in termini molto elementari:

a) Nel Realismo, *positività primaria dell'essere*, sulla quale si ha da fondare la positività secondaria e derivata del pensiero.]

b) Nell'Idealismo, *positività assoluta del pensiero*, la quale assorbe – od almeno tende ad assorbire – il contenuto dell'essere: positività quindi che si afferma a traverso un processo di *negativizzazione dell'essere*.

L'Idealismo prende fin dall'inizio le parti del primato esclusivo del pensiero sull'essere e progredisce storicamente allargando la sua invasione a tutto l'ambito dell'essere così da «risolvere» alla fine tutto l'essere nel pensiero puro, che è pensiero di sé e non più dell'essere. Il pensiero è il solo vero ed effettuale, il positivo, mentre l'essere è il non vero e l'ineffettuale, il negativo.

Il Realismo invece fa la sua assicurazione fondamentale sull'essere, la quale tuttavia si attua in due momenti che si tengono l'un l'altro: 1) positività originaria e fondamentale dell'essere, il cui muoversi è un passare per gradi e forme della stessa positività e mai – fin quando l'essere si mantiene tale – uno sprofondare nel negativo; 2) positività derivata dello stesso pensiero, attestata appunto dalla presenza dell'essere nel pensiero: il cui muoversi è lo stesso attuarsi di tale presenza dell'essere al pensiero, e la cui positività ha il grado dell'immediatezza e della densità della presenza dell'essere al pensiero. È quindi in quanto avverte la presenza dell'essere e gli riconosce la principalità di positività, che il pensiero può riconoscere a se stesso la propria positività, la quale – il Realismo l'ha sempre ammesso – non è per niente un inutile doppione di quella dell'essere; però dalla medesima non può essere avulsa perchè è soltanto in essa e per via di essa che la medesima positività del pensiero può cogliere il proprio significato e fissarne i limiti.

Alla positività dell'essere compete quindi, per il Realismo, il carattere di priorità naturale, di fondamento, di struttura e forma di sviluppo, di contenuto risolutivo finale rispetto all'atto e al contenuto del pensiero. Per modo che il procedere del pensiero è un avanzare dell'essere verso l'essere; è un procedere quindi per affermazioni, graduali e concentriche, nel quale, all'essere che si espande e batte alle porte dell'anima si fa incontro un aprirsi dell'anima che si potrà rivelare più o meno adeguato ma di natura sua tende ad abbracciare l'essere come tale, tutto quanto. Nel quale processo – si noti bene – il pensiero che all'inizio si riconosce appena come «luogo» e «strumento» della presenza dell'essere, poi, a seconda che procede nell'operare tale presenza, ed appunto per via della intensificazione di tale presenza nell'anima, può riconoscere ed affermare come, dell'essere, esso pensiero sia l'attuazione più alta.

Invero, poichè l'atto del pensiero non può volgersi che all'essere, presente in qualche forma, il pensiero attuandosi non può che affermare, mai negare. Come potrebbe negare l'essere che ha di fronte? l'essere che tiene in sé e in cui si vede contenuto? Può bensì, lo deve anzi, graduare l'intensità di tale affermazione dell'essere, perchè non una ma molteplici sono le forme dell'essere e vari sono pure i modi di farsi presente dell'essere. Si deve ben ammettere allora che se è l'essere ad attuare il pensiero, è solo per un processo di affermazione sull'essere che anche il pensiero attua se stesso. Certamente il pensiero può anche attuarsi in forma di negazione. Se non che la negazione non è significativa che per un'affermazione, implicita o soggiacente, più vasta e più densa della negazione stessa, che la negazione è chiamata a «determinare», di cui ha da precisare i limiti effettuali. Così che la negazione, lungi dal nientificare l'essere, è la via normale per la quale l'intelletto finito riesce ad affermare l'essere reale nella sua finitezza e determinatezza che è pur la sua realtà nell'ambito senza confini dell'essere come tale. La formula «*omnis determinatio est negatio*» può quindi, e con maggior ragione, essere rovesciata.]

L'Idealismo invece, dando il passo e rassegnando tutta la positività al pensiero, deve alimentare le sue affermazioni del pensiero con le negazioni dell'essere: nel susseguirsi e complicarsi di negazioni e affermazioni, all'ultima tappa lo spirito trova la sua sostanza in una enorme, sconfinata, radicale negazione. Tanto che la sua realtà le si rivela come quel puro pensiero, che è essenzialmente negazione, la quale insiste sempre più radicalmente sull'essere fino a proiettarlo nel vuoto caos della assoluta negatività. Tenendo per positivo, non una realtà che si fa presente al pensiero, ma la possibilità pura a priori di operare tale presenza, l'essere viene in anticipo mortificato e messo in iscacco. E l'atto del pensiero non è più l'atto dell'essere che sale al suo fastigio, ma atto di sé a sé, riflessione infinita la quale afferma come essenza del diritto di Sé il dar torto all'Altro.

Concludiamo: l'Esistenzialismo sarà riconosciuto idealista o realista a seconda che tiene per la negatività o per la positività dell'essere. La conclusione forse non sarà gradita agli Esistenzialisti; ma non ne conosco e non credo possibile altra plausibile, qualora si voglia dare alla controversia un senso teoreticamente ben definito. Del resto l'aspetto, nel quale ho voluto qui obbligare la discussione e che mi pare il più essenziale, è

stato finora sempre evitato dagli Esistenzialisti, fissi come sono nella persuasione di aver aperto una nuova epoca del pensiero, quella ultima, definitiva. Sentiamoli.

L'Abbagnano poteva dire di parlare in nome della tradizione ufficiale dell'Esistenzialismo contemporaneo quando dichiarava nella citata inchiesta di *Primato*, di volersi staccare dall'Idealismo. Nella garbata ma franca risposta al Gentile, che lo voleva con paterna comprensione e dolcezza circuire, egli – pur non respingendo la qualifica di idealista – sentiva l'obbligo di aggiungere che l'Esistenzialismo si distacca dall'Idealismo su due punti fondamentali. E cioè: 1) sulla riduzione dell'uomo a soggetto pensante, 2) sulla conseguente riduzione a elementi empirici ed insignificanti di aspetti costitutivi della natura fisica dell'uomo. La riduzione dell'uomo a soggetto pensante rende impossibile la *trascendenza* e l'*impegno*: non resta che l'*universalità* vuota, senza persona singola, senza comunità, senza cose del mondo e perciò senza nessuna ragione d'impegnarsi, di sentire e assumere il problema dell'esistenza. Riconoscendo la problematicità e la finitudine dell'esistenza, l'Esistenzialismo, sempre secondo l'A., può accogliere e far valere le esigenze del Realismo mentre esse vengono disconosciute e respinte dall'Idealismo. Conseguentemente certi aspetti fondamentali dell'uomo, che l'Idealismo è costretto a ritenere empirici e insignificanti, possono per l'Esistenzialismo essere intesi e realizzati come costitutivi essenziali dell'uomo: non si può a nessun costo dire empirico e insignificante il mio *essere nato* e il mio *poter morire* o l'essere nato e il poter morire di una persona cara. Tanto più il riconoscimento di questi due aspetti influisce in modo decisivo sui compiti e sulle decisioni degli uomini².

La posizione dell'A. si afferma – ed in questo merita da parte nostra la più viva attenzione – come sforzo e proposito di raggiungere la *positività* dell'esistenza negata, come si sa, dall'Idealismo e compromessa gravemente tanto in Heidegger come in Jaspers. Per Heidegger infatti l'esistenza è caratterizzata dalla impossibilità di non essere il nulla; l'«essere dell'uomo» è temporalità, finitezza, decadimento, essere per la fine che è «essere per la morte»... Per Jaspers essa è caratterizzata dalla impossibilità di attaccarsi all'essere, d'inserirsi nella Trascendenza: l'essere, ogni volta, non si fa avanti per la coscienza che in una «situazione» particolare ed il suo movimento non è che il passaggio da una situazione all'altra... La situazione fondamentale, la situazione delle situazioni o situazione-limite dell'essere è quella appunto di non poter essere, per quanto cerchi e si volga, che in una particolare situazione; è perciò di restare sempre al di qua dell'Essere che è il Tutto-abbracciante (*Umgreifende*) in cui si esprime la Trascendenza. In conclusione, il movimento verso la Trascendenza o è espressamente centrato nel Nulla dell'essere (Heidegger), oppure mentre cerca di volgersi all'essere si arresta per via nella constatazione del fallimento o «scacco» del proprio volgersi comunque si volga; nell'arte, nella scienza, nella filosofia, nella religione... (Jaspers).

L'Abbagnano ha preso una *terza via* che è l'unica, a suo parere, la quale possa assicurare all'esistenza il carattere di schietta positività: di considerare l'esistenza, non come rapporto di sé ad altro, al di qua o al di là di se stesso, ma come *rapporto con se stesso* nella sua indeterminazione originaria. Lo stato dell'ente non è *possesso*, ma *possibilità*, cioè possibilità di rapporti fra l'ente e l'essere. L'indeterminazione è la natura dell'ente che non ha natura, è lo stato proprio dell'ente come possibilità di essere. L'ente, nel problema dell'essere, è nello *stato* d'indeterminazione, perchè è *stato* indeterminazione... Lo *stato* dell'indeterminazione suppone un movimento che va al di là dell'indeterminazione. L'oltrepassamento dell'indeterminazione, l'uscire da essa (Trascendenza) è *ex-sistere*. Ma l'esistere è un oltrepassamento dell'indeterminazione solo perchè è un *ritorno* all'indeterminazione³. Positività adunque che è libertà e incondizionatezza della coscienza come autorelazione, positività della soggettività fatta libera a se stessa: ha perfettamente ragione quindi l'Abbagnano di non respingere la qualifica d'idealista. Idealista ne è l'inizio e idealista nella sostanza resta anche il metodo almeno in parte, accanto ad un'altra parte di spunto realista vale a dire il ricorso a quegli aspetti fondamentali dell'essere dell'uomo che sono la nascita e la morte. Il tutto porterebbe ad una conclusione o posizione speculativa al di là dell'Idealismo e del Realismo.

II

Il nostro atteggiamento potrà sembrare drastico e radicale. Esso tuttavia non riguarda direttamente che la direzione oggi ufficiale dell'Esistenzialismo, la sinistra kierkegaardiana di Heidegger, Jaspers, Abbagnano... che vuol tenere un piede in due staffe. Lascia perciò impregiudicata la posizione della destra, protestante e cattolica e di Kierkegaard stesso: e se deve anche qui avanzare delle riserve, ciò che non è per quel tanto che anche Kierkegaard e la sua destra potessero avere in comune, nell'inizio e nel metodo del filosofare, con il criticismo, hegelismo e attualismo della sinistra. È sul *metodo*, che il pensiero moderno ha voluto opporre a

quello classico, che fa leva la nostra istanza e vuol giustificare la sua reazione. Il metodo del pensiero moderno è quello della *negatività dell'essere*, portata dall'Idealismo alla sua formula conclusiva. A questo metodo rimane rigorosamente fedele l'Esistenzialismo nelle direzioni ora indicate. Ma perchè il nostro giudizio non resti sospeso e vago, sarà opportuno indicare le tappe più salienti di questo metodo nelle sue affermazioni essenziali per poter cogliere la «nascita» dell'Esistenzialismo.

La «negatività dell'«essere»» riceve subito in Cartesio la sua fede di battesimo. La positività esclusiva e primaria di verità, che è attribuita al «*cogito*», è guadagnata, se non proprio dalla negazione esplicita, dal «mettere fra parentesi», dalla sospensione dell'assenso circa la priorità di fatto e di diritto che ha l'essere sul pensiero. E perciò è negazione almeno implicita dell'essere perchè essendo l'essere primo di natura sua rispetto alla coscienza, non può diventare secondo – «non può cangiarsi da fondante in fondato» – senza rinnegare se stesso, senza che neppure la pretesa coscienza fondante più lo possa riconoscere; o se ancora si propone di riconoscerlo, lo fa in un ambito e in un modo ove il pensiero è signore assoluto e può esercitare la sua tolleranza come e quando gli garba. La riabilitazione dell'essere in Cartesio, poi, prende la forma di un ricorso alla veracità divina che è una supplica per riavere le terre perdute e della cui perdita si fece pur il fondamento e lo strumento per fissare il preteso «primo», vero. Un «vero» che nella forma del puro «*cogito*», è la presenza del «vuoto»⁴, perchè la coscienza senza l'essere è il vuoto che si muove a vuoto: ma se niente si muove a vuoto, potrebbe lo stesso vuoto muoversi, muoversi a vuoto? Supplica e ricorso che hanno tutto il carattere di un espediente troppo in ritardo e di un illecito compenso preso sottovia, come s'incaricherà di dimostrare lo sviluppo dell'Idealismo. La filosofia moderna si qualifica subito, con Cartesio, come vuoto e chiusura: filosofia di perdizione, come dice la suggestione diabolica a Ivan Karamazoff.

La complicata architettura della monade leibniziana «senza finestre» dà, se vi fosse bisogno, una evidenza palmare alla dogmatica negatività dell'essere portata dal «*cogito*», tanto da rinunciare – ed in questo con coerenza certamente maggiore di Cartesio – ad ogni sviluppo reale della coscienza stessa. In Leibniz sembra tutto spiro pienezza e serenità nella sufficienza delle monadi e nell'ottimismo della Ragion sufficiente. L'urgenza tuttavia, che sente lo stesso Leibniz, di affidare l'intero destino della verità ad un espediente ancora teologico ed a tale espediente qual'è il sistema ad orologeria della armonia prestabilita, dice all'evidenza che la possibilità dell'essere di fronte alla coscienza non solo è stata lasciata perdere, ma che neppure mai è stata potuta prospettare nella sua condizione originaria. L'espediente, è certo, non può cogliere il segno. Voler considerare come «altro» ciò che non può apparire unicamente che intrinseco a se stessi, e voler attribuire a Dio la garanzia di quella verità che non ha ormai altra fonte che una coscienza o «Entelechia» più o meno trasparente a se stessa, potrà essere un modo grandioso di filosofare ma può anche spingere qualcuno a denunciare i facili sottintesi e a fare il punto.

È quanto avvenne, o piuttosto si compì, con Hume e Kant, e definitivamente si suggellò con l'Idealismo: non tornando indietro quindi per purgarsi dall'errore iniziale, ma galoppando giù di una china che non consente arresti.

Hume si muove sulla scia di Locke che ha ridotto l'intelletto ad una funzione di riflessione sul senso: spostamento della soggettività e negatività inverso, rispetto alla dissociazione cartesiana; ma di significato e portata non diversi, se non anzi maggiori in quanto, prendendo il tono minore, la filosofia poteva ormai liberamente dispensarsi da quegli impegni teologici troppo solenni della ragione. Ma non è tanto da Locke quanto dall'immaterialismo di Berkeley e della sua «grande scoperta» – la negazione delle idee astratte – che Hume muove i suoi passi: due negazioni che convergevano a spostare il problema della verità tutto sulla concretezza della coscienza, ridotta alla presenza puntuale dei suoi atti. Dalle quali premesse H. si credette autorizzato di dar fine alla doppia incongruenza che rimaneva in Berkeley stesso: *a*) cioè di conservare la sostanza e la causa, sia pur nel solo regno dello spirito; *b*) e di rinnovare l'espediente teologico (ispirato forse da Malebranche) di affidare a Dio la garanzia della verità in quanto Iddio era fatto presente all'anima come l'unica e immediata causa delle sue percezioni.

A tutto rigore, ha ragione di concludere H., non c'è di vero, di esistente e di effettuale che l'*impressione* (di sensazione o di riflessione) della coscienza: sentimento attuale puro, il quale è sempre, e altro ormai non può essere, che affermazione pura di sè a sè. L'altro da sè non poteva più neppure aver l'onore di esser l'oggetto di una negazione: era, e doveva essere, senz'altro ignorato. La negativizzazione dell'essere raggiungeva uno dei suoi punti culminanti, ed in questa direzione non era più possibile procedere oltre. Hume tuttavia, pur mostrando una eccezionale precocità, ha trovato il suo cammino assai arduo e la linearità sistematica non l'ha mai soddisfatto. Nelle tarde e tormentate aggiunte al giovanile «Trattato sulla natura umana», in cui egli si proponeva di lenire i punti dolenti che la foga distruttiva non gli aveva levati di dosso,

c'è l'abbozzo di una formula. L'esistenza, in ogni sua forma, si risolve nella *persuasione* di causalità, la quale persuasione però è «qualcosa più di sentito che non di concepito»⁵...: è quindi lo stesso «sentire», il sentire in atto e non altro. È una persuasione che attesta qualcosa e non è niente perchè è un sentire, un sentire così e ora, che è un non poter sentire altrimenti, un non potersi persuadere diversamente e nel cui essere c'è per la coscienza tutto l'essere. L'essere quindi veniva messo a completa discrezione della soggettività, e come tale negato, ed una nuova verità viveva di tale negazione: la dissociazione, operata in forma inversa al Razionalismo, di senso e intelletto – di essere e pensiero – spinta alla posizione limite della incondizionatezza del senso.

Riconosciuto unico portatore dell'esistenza, anzi identificato con l'esistenza, il sentimento assorbe l'essere intero senza residui, proprio come *atto* del sentire, puro accadere, accorgersi semplice, come toccarsi puntuale della coscienza. E quando Hume, dopo aver riconosciuto e sostenuto che la causalità, ovvero la persuasione di esistenza, non poteva pretendere alcuna evidenza teoretica, si affrettava a dire che egli l'accettava tuttavia perchè era pur anch'essa una «persuasione» (*belief*) della sua coscienza, la persuasione anzi più vivace e indispensabile. Per questo, sotto un certo aspetto egli non si contraddiceva; l'apparente contraddizione ribadiva piuttosto il risultato suo più originale. La soggettività cioè finalmente libera, come sentimento, è «Belief» puro, è attività e spontaneità che sorge ad insaputa del soggetto dal fondo del suo essere e che al momento critico sa supplire con i suoi opportuni interventi alla mancata evidenza delle cose. Negativizzazione dell'essere non più teologica, ma critica o fenomenologica se si vuole, scaturita dalla concezione della vita dello spirito come «spontaneità»: ecco la novità di Hume. Da lui lasciata allo stato embrionale e quasi abbandonata, essa porterà al principio dell'autonomia del pensiero, quando Kant l'applicherà, con una energica sterzata, proprio a quel pensiero, intelletto e ragione, che Hume aveva tanto avvertiti.]

In questo continuo spostarsi della soggettività, mai soddisfatta, si avvertono le sabbie mobili dell'ultimo pensiero moderno; ed è ben qui probabilmente che si deve cercare l'origine e la stessa essenza dell'inquietudine su cui metterà l'accento l'Esistenzialismo.

III

Kant quando si propose di allargare a tutto l'ambito della ragione, il principio che Hume aveva riservato alla persuasione sulla causalità, lo fece con la migliore intenzione di arrestare e portare indietro la negatività galoppante. Come il trasferimento della positività della coscienza dal sentimento alla ragione nel ben architettato edificio di forme e categorie a priori, la spontaneità ci guadagnava due volte: poteva abbracciare di fatto e di diritto tutto l'ambito della soggettività, e non più come adesione cieca e rottame salvato – non si sa come – dal naufragio, ma come consapevolezza adeguata che il pensiero attua in se stesso. Una volta che i principi garanti dell'ordine e della verità sono trascendentali, sono cioè per sè validi a priori come funzioni dell'«Io penso» – schemi, forme, categorie – allora tutto è positivo. Positività della coscienza la quale quindi, non solo è più vasta, rispetto a quella a cui era arrivato Hume, ma appare nuova nel valore e nel metodo. Alla soggettività non veniva più attribuito di essere criterio della verità in seguito a processo di esclusione, ma direttamente, in quanto essa è presa per quella spontaneità che ponendo se stessa pone la radice di ogni valore e di ogni conoscenza possibile e che scarta perciò fin dall'inizio ogni possibilità di competizione. Con ciò K. aveva sperato di essersi messo al sicuro da ogni insidia. L'insidia tuttavia rimaneva, e nasceva da questa stessa posizione per il fatto che Kant affermava insieme l'indispensabilità della «materia» perchè la «forma» potesse avere un contenuto di conoscenza, ed insieme teneva l'impenetrabilità della materia da parte della forma: opposizione di fenomeno e noumeno. Opposizione che darà i suoi frutti, raccolti subito dallo stesso K., in quelle «Antinomie della Ragion pura», nelle quali gli esistenzialisti vedono una formulazione precisa della situazione dell'«essere dell'uomo» nel suo stato di decadimento e d'insolubilità, di dispersione e di dilacerazione, di inquieta e infinita ricerca... Kant è uno dei Maestri dell'Esistenzialismo, non tanto per certe rassomiglianze esteriori della Critica della Ragion pratica con i temi esistenziali oggi in voga, quanto per aver egli fondato teoreticamente quel dualismo insuperabile di cui vive la dialettica della filosofia modernissima. Il secondo spunto del metodo esistenziale viene indubbiamente dall'Idealismo specialmente hegeliano. Terzo spunto, per l'Esistenzialismo della Kierkegaard-Renaissance tedesca, è stato la filosofia di Nietzsche non tanto per la tecnica speculativa, povera invero, quanto per la sua critica radicale ad ogni forma di pensare secondo intelletto e ragione, per la vastità e spregiudicatezza delle sue ribellioni e negazioni in ogni ordine dell'essere.

L'Idealismo ripete a Kant il rimprovero che questi nei «*Prolegomeni ad ogni Metafisica futura*» (Einleitung), faceva a Hume: di non aver egli afferrato tutta la portata del suo principio: l'a priori attivo, da lui scoperto. Una volta che le determinazioni del conoscere e la sua validità vengono dalla spontaneità e dalla produttività dello «Io penso», è del tutto superfluo, anzi ingombrante e contraddittorio, supporre l'una materia accanto alla forma e proiettare un noumeno al di là del fenomeno: materia e noumeno, che non possono di fatti essere determinati che negativamente. Bisogna far giustizia, se si vuol tener fede al metodo trascendentale, anche di quest'ultimo residuo di Realismo a cui K. non ha avuto il coraggio di rinunciare.

Lasciamo allora da parte i vani timori e tutto si farà chiaro. Kant si è fermato a mezza via, perchè il suo positivo – la soggettività produttiva dell'«Io penso» – era solo positivo, rigido e statico, che aveva di contro a sè l'impenetrabilità del negativo (la materia, il noumeno – l'essere). Ed il negativo vi era lasciato inerte, perchè fuori dello spirito, guardato solo di sbieco e sottratto alle prese dell'attività pura dell'autocoscienza. Nella «dialettica dell'Idea» l'incongruenza è finalmente vinta. Il negativo si fa *momento* necessario del processo dell'autocoscienza, e intrinseco al medesimo perchè posto da esso che non lo pone se non per poterlo riassorbire e riproporre poi senza fine nella libertà e circolarità chiusa e perfetta del suo movimento. Anzi – ed è ciò che a noi particolarmente interessa – è proprio il negativo, in quanto è fatto rientrare come momento centrale dell'attività della coscienza, che diventa il fulcro della positività stessa dello Spirito. Il momento della negazione è per Hegel l'anima della dialettica, perchè con il suo «togliere» incessante o nientificazione dell'essere che egli intende come universalità vuota, esso opera il «passaggio» all'affermazione della universalità dello Spirito. Passaggio che è quindi essenzialmente ed apertamente un processo di negazione dell'essere, la quale si pone due volte: dell'essere nel non-essere (antitesi), e del non-essere nel non non-essere (la sintesi come «divenire» del pensiero). Il divenire a cui si eleva la sintesi esprime certamente un che di positivo, ma non perchè renda possibile un ritorno alla perduta positività dell'essere, bensì perchè toglie ogni possibilità di tale ritorno che annullerebbe l'essenza stessa del pensiero. Può quindi H. nella *Vorrede* alla «Fenomenologia dello Spirito» magnificare con soddisfatta compiacenza la «enorme potenza del negativo» (*die ungeheure Macht des Negativen*)⁶. Il passaggio o mediazione, che è l'assenza dell'hegelismo, è un togliere (*aufheben*), un negare quindi. «L'uomo, afferma H., nella tarda "Filosofia della Storia", non è qualcosa d'immediato ma riflesso. La sua attività è proceder oltre l'immediatezza, il *negarla* e così il ritornare a sè»⁷. Formula che merita tutta l'attenzione per la evidenza e semplicità con cui esprime il sugo di un pensiero che è reputato fra i più ardui; ma che deve essere tenuta ben presente anche perchè essa ricorre sotto la penna di quasi tutti gli Esistenzialisti, anche di quelli che si credono antihegeliani, per esprimere il nerbo della stessa istanza esistenziale.

La negativizzazione dell'essere, di cui cerchiamo le tappe nel pensiero moderno, si può dire che raggiunge il suo acme in quella «Riforma della dialettica hegeliana» ove il Gentile riduce ad uno i tre movimenti della dialettica, al puro divenire dell'*atto*, e ripete ad Hegel il rimprovero che questi faceva a Kant e che Kant aveva fatto a Hume. Se il conoscere è atto di autocoscienza, esso non ha e non è niente fuori di essa: è coincidenza semplice di essere e non essere, di tesi e di antitesi non come un *tertium quid* che sarebbe il «divenire» preso come sintesi. «Atto puro» perciò, che non è il «risultato» di un processo, bensì coincidenza ancora di processo e di risultato in uno scambio eterno; non è un 3° che viene dopo un 1° od un 2°: non è il divenire che ab|bia (da «superare») avanti a sè l'essere e il non-essere, ma è l'«unico», il concreto. La dialettica hegeliana era ancora legata al pregiudizio realista quando faceva entrare l'essere e il non essere come momenti risolutivi della mediazione e faceva esercitare perciò l'affermazione e la negazione sull'astratta universalità dell'essere. Non c'è che l'atto, il solo concreto, che *si* fa continuamente, che assume in sè e l'affermazione e la negazione nel processo del *suo* divenire: coincidenza di affermazione (tesi) e negazione (antitesi) perchè come atto (sintesi), antecedente ad ambedue, per esercitare in assoluta libertà su di se stesso l'una e l'altra, e l'una per l'altra. La negativizzazione, che in Hegel si portava sull'essere, viene interiorizzata nell'atto stesso del pensiero, la cui salvezza, volta per volta, è affidata alla sua perdizione, al suo divenire: *navigare necesse est!*... L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo... «È intima alterità: non essere, ma essere che si ripiega su se stesso, *negandosi* perciò come essere. Una cosa (astrattamente considerata, fissata dell'astrazione) è (sempre quella); ma appunto perchè non è pensiero cioè autocoscienza. In quell'astrazione non è consentito fermarci... Bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su se stesso, e però *annientando* se stesso come essere. Qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero. Non c'è pura tesi, nè pura antitesi: non essere e non-essere: ma la sintesi, quell'atto unico, che siamo noi, il Pensiero... L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal

proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perchè *nulla del pensiero, pensiero del nulla*: ossia pensiero, cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando se stessa. E però l'atto puro è autoctisi»⁸.

IV

Ritorna ora la domanda che ci facevamo all'inizio: l'Esistenzialismo è Idealismo o Realismo?

La domanda così posta, suppone, in parte almeno, la questione già risolta in quanto cioè implica che l'Esistenzialismo debba essere ricondotto o all'uno o all'altro tipo di pensiero, cioè che la maggior parte degli Esistenzialisti non vogliono concedere. La nostra domanda però può essere posta in altra forma, e cioè: si può dare una via di mezzo fra Realismo e Idealismo? Gli Esistenzialisti, si sa, l'affermano e pretendono che tale via di mezzo sia l'Esistenzialismo. Invece tanto i Realisti quanto gli Idealisti – ecco finalmente un punto in cui questi due si accordano – lo negano recisamente. L'unica considerazione che ci pare permetta di uscire da questo punto morto, è il rilevare l'indole, il metodo della nuova filosofia: nel caso, della Kierkegaard-Renaissance e di Abbagnano.

Dall'Idealismo l'Esistenzialismo può anche dirsi di volersi distinguere perchè ne rigetta l'ottimismo e la fatua grandiosità; perchè ammette la distinzione di essere e pensiero, di singolo e mondo, di soggetto e oggetto; e ciò anche perchè non ammette alcuna possibilità di conversione o passaggio «dialettico» del positivo in negativo o del negativo in positivo. Abbiamo sentito affermar tutto ciò poco fa dall'Abbagnano a nome degli altri esistenzialisti, e da lui che è il più idealista, o fra i più idealisti, di tutti gli esistenzialisti. L'Esistenzialismo è filosofia dell'esistenza e la esistenza è ciò che sfugge a qualsiasi presa del pensiero; insiste sul «singolo» e sulla coesistenza dei contrari che non può in alcun modo esser «tolta via» dal giuoco di specchietti della mediazione dialettica. Tutto ciò è chiaro ed esplicito nelle dichiarazioni degli esistenzialisti. Concediamo anche che l'Esistenzialismo, in quanto tiene le parti dell'esistenza e si propone di attuare le sue possibilità di libertà, facendo ricorso alla decisione e all'impegno, mira a «positivizzare» l'esistenza contro l'annullamento perpetrato dall'Idealismo. Ma vi riesce, poi? Tanto i realisti che gli idealisti sono ancora d'accordo a negarlo. L'Esistenzialismo non può vantare alcun risultato positivo, nel suo tentativo di tirarsi fuori tanto dal Realismo quanto dall'Idealismo, fin quando non si libera da un equivoco sostanziale. L'Esistenzialismo infatti mostra di prendere prima il significato iniziale dei problemi dalla coscienza spontanea e dal Realismo; procede poi ed elabora tali problemi con il metodo moderno, criticista, idealista e persino attualista che finora ha sempre finito per annullare i diritti di tale coscienza. È tollerabile un simile stato di cose?

Il metodo esistenzialista accetta la sostanza del metodo idealista, si attacca alla dialettica di positivo e negativo, ma frenata, mortificata nelle conclusioni mentre esaspera l'opposizione dei medesimi all'interno della coscienza. E scopre i suoi temi, più o meno tragici e patetici, non dà contrasti insiti alla struttura gerarchica dell'essere (creatura e creatore, natura e grazia, essenza ed esistenza...) come fa il Realismo: ma muovendo, non per altro che per il preconetto immanentista, dalla dissociazione e impenetrabilità di essere e pensiero e prospettando le soluzioni non come «fondazioni» ma come negativizzazioni dell'essere secondo l'una o l'altra delle variazioni venute dopo Kant⁹. Perciò non la positività, che è suscettibile di aumento e di elevazione, è attribuita all'essere, ma la negatività che è il vuoto, tradimento, disperazione, sprofondamento verso la morte e il nulla...: termini e temi che fanno pensare a certe forme di positivismo e materialismo che si credevano sorpassate. Comunque, confessioni aperte della «perdita» inevitabile della stessa esistenza, che pur ci si era proposti di salvare. Una volta che è constatato che l'essere dell'uomo quaggiù è intrinsecamente «decaduto», non ha senso parlare di impegno e di decisione. Ci si impegna e si è disposti a qualsiasi rinuncia solo in vista e nell'assicurazione della possibilità di un'inserzione del proprio essere in un ordine migliore: richiesta a cui il Realismo tradizionale risponde con le certezze dell'esistenza di Dio personale, della immortalità individuale, della legge morale da osservare durante la vita del tempo... Se non che il Realismo rivendica che tali certezze non si salvano teoreticamente che filosofando realisticamente!

L'Abbagnano pretende di aver assicurata la positività dell'esistenza prospettandola come problematicità, indeterminazione illimitata, autorelazione... Ma tutto questo fa l'impressione che non si sia fatto altro che spostare la dialettica dell'Atto puro grande impersonale all'atto puro piccolo della coscienza dei singoli. La cui esistenza si può dire salvata unicamente in quanto, nel finito intervallo che corre tra la nascita e la morte, l'esistenza ha da disporre di sè, facendo appello unicamente alla sua problematicità per decidere, alla finitezza del suo essere per soddisfarsi, alla struttura del movimento per regolarsi, alle risorse del proprio agire per sostenersi... Veramente non si sa più se si è di fronte ad una precisa formula filosofica, o piuttosto

ad una sfida o protesta di non fidarsi di alcuna. L'impressione che in noi si fa più insistente è ancora che nella sostanza non si è tanto distanti da certe forme di fenomenismo positivista e scettico della fine dell'800 che resta in svantaggio sullo stesso Idealismo. Questo può ancora proclamare l'esistenza della Divinità nel mondo, l'immortalità e la perennità dello Spirito, l'esistenza di una qualche legge morale per i soggetti empirici: ombre illusorie certamente, dopo la riduzione dell'essere fatta dall'Idealismo, ma che erano ancora un residuo e un indizio della verità spodestata. Nella posizione dell'Abbagnano anche questo è scomparso e non se n'è conservato traccia: nulla di Dio, della legge morale, della salvezza della persona: le ultime precisazioni di «L'Introduzione all'Esistenzialismo» (1942) lasciano il lettore senza un filo di speranza. Non si salva il «singolo» per il solo fatto che lo si prende dalla massa che l'Idealismo aveva condannata ad una morte collettiva, quando poi lo si lascia languire nell'isolamento esistenziale e sotto l'incubo della sottrazione a piccole gocce della «finita temporalità» in cui si assomma tutta la sostanza del suo essere. Non vediamo perciò come la posizione dell'A. differisca, quanto al contenuto ed alle conclusioni, da quella di Heidegger se non per una gratuita volontà di ottimismo. L'A. fa un pò come quel tale che metteva al suo asino gli occhiali verdi per invogliarlo a mangiare la paglia.

Se l'Idealismo, per la voce autorevole di Gentile, può accusare l'A. di sostanziali incongruenze, il Realismo deve dichiarare che la sua novissima panacea, non che sanare, esaspera le ferite dell'esistenza con cuor leggero e senza scrupoli. In forma ancor più radicale di quanto si possa osservare nello stesso Attualismo, fra le mani dell'Abbagnano l'esistenza del singolo con la suggestione delle carezze, lusinghe e corone di rose del tempo è portata senza rimedio al nulla della morte dall'inevitabile finire del tempo. Perdita dell'esistenza, che denuncia la sua radicale insignificanza anche al di qua della morte ed entro il tempo. Messa all'impegno per decidere di sè in un Mondo ed avendo di fronte a sè altri singoli, una volta che l'uno e gli altri sono sciolti da ogni legame ad un fondamento assoluto, l'esistenza non ha scampo nè modo per sfuggire alle insidie dell'uno e al tradimento degli altri. Non resta che l'azione, cioè la sopraffazione, la violenza, la volontà di potenza...: oggi, la guerra!

V

Nella critica che siamo venuti accennando due sono i punti essenziali:

A) Che l'Esistenzialismo ha, o può avere, un significato positivo nella critica dell'Idealismo, come correttivo drastico, come emetico per purgare l'organismo spirituale dall'astrattismo ateo e immorale dell'Idealismo.

b) Che l'Esistenzialismo di marca tedesca, ed in genere l'Esistenzialismo a sfondo idealistico, non pure rischia di accumulare i difetti di ambedue le filosofie, ma finisce per sconfessare e tradire l'essenza stessa dell'Esistenzialismo.

Lo spunto – penso di essere sulla buona via – è dello stesso Kierkegaard, sviluppato specialmente nel «Libro su Adler» (*Bog om Adler*), che è una sferzante replica ad un pastore teologo danese di tal nome: caso tipico di un povero cervello sconvolto dalla filosofia hegeliana. Per noi, il problema sta a questo punto: la direzione ufficiale dell'Esistenzialismo ha dichiarato, e lo ripete a iosa chiaro e tondo, che l'esistenza, quella «autentica» s'intende, non ha di che impiccarsi con la religione e l'etica. Fermiamoci un istante all'etica. Ora, il fatto che balza subito agli occhi, anche di chi abbia letto con un po' di attenzione appena qualche cosa della ricca produzione kierkegaardiana, è la persuasione crescente in lui, di anno in anno, essere l'hegelismo una delle principali cause, anzi per certi ceti la principale, della demoralizzazione del suo tempo, perchè la filosofia hegeliana ha defenestrato l'etica! Come? Così, con la «risoluzione» del singolo e di Dio nel processo della storia. Ma, assieme a questa ragione teologica, K. avanza anche un'altra più prossima: mostrando la ridicola sterilità dell'Hegelismo, che volendo celebrare la vita, la concretezza e l'attività si riduce alla fine per esaurirsi in una contemplazione vuota di fossili strasepoliti, di ciò che è fermo per sempre, di ciò che è passato definitivamente. Il muoversi dello spirito in Hegel è nella dialettizzazione dei suoi momenti, nel far svanire l'essere, che è stato, nel non essere per assaporarselo – col trucco della mediazione – allo stato di evaporazione estrema, come pensiero o atto puro cioè vuoto. Perciò l'Hegelismo beatamente non ha mai da occuparsi del *futuro*, che è, nell'esistenza effettiva e reale, l'elemento ed il mezzo dell'etica.

La filosofia hegeliana considera il passato, i 6000 anni di storia del genere umano per affrettarsi a mostrare che ogni singolo sviluppo non è che un «momento» nel processo storico del mondo. Grazioso! Ma prof. Hegel beato; egli pur viveva, ed ogni vivente ha o deve ben avere un rapporto etico al futuro! Di ciò nulla sa la filosofia hegeliana. Onde segue che ogni uomo che con l'aiuto della filosofia hegeliana voglia comprendersi nella sua vita personale, finisce nella più sciocca confusione. Hegelianamente egli si può

comprendere all'indietro..., quando sarà morto; ma ciò è la più grande disgrazia che possa capitare nella vita... Con cosa egli riempirà la sua vita quando vive? Con niente, poichè egli propriamente ha da aspettare l'istante della morte, per poter con uno sguardo all'indietro comprendere la sua vita passata. Ma quando la vita passata non è stata riempita di niente, che c'è allora propriamente da capire? Se un uomo veramente vuol vivere, vive in avanti, indirizzando la sua vita nel futuro e così una sezione della sua vita può ancora essere riempita di qualche cosa: invece egli, hegelianamente, al più presto deve concepire il passato come momento nello sviluppo della sua vita. Ma ogni volta che egli deve considerare qualcosa di trascorso come momento della sua vita, egli deve intanto voltarsi, egli deve cessare di essere un esistente nella direzione etica verso il futuro... Egli non può trovare il tempo per vivere un po' per il fine della sua vita se egli ha da concepirsi solo come un momento. Mentre è così eticamente e religiosamente semplice la persuasione che la vita qui sulla terra è tempo di lavorare, nel quale dobbiamo tendere in avanti ad ogni istante, perchè avremo tutta l'eternità a disposizione per darci alla contemplazione. Ma la filosofia hegeliana insegna all'uomo un pezzo veramente artistico: anticipare il suo proprio passato, come dice Giovanni Climaco. La filosofia hegeliana sdoppia l'individuo e porta così ad un curioso incontro fra uno che vive ed uno che medita sulla via della vita ed entro la stessa medesima persona. In quanto è un vivente, egli deve guardare in avanti; in quanto è un pensatore deve guardare all'indietro. Quando questi due vengono a trovarsi insieme di fronte, la vita deve arrestarsi: il vivente infatti non può muoversi in avanti a causa del pensatore contemplante, che deve riflettere che tanto il vivente quanto il contemplante sono pur sempre lo stesso medesimo individuo... Solo l'etica può mettere un uomo vivente al suo giusto posto. La cosa veramente importante è di riflettere se finora si è battuta una via traversa: allora bisogna tendere, agire, tornare completamente da capo¹⁰.

Purtroppo il fervido «Magister Adler» non è stata l'ultima testa confusa della filosofia hegeliana. Che si deve pensare dell'ultimo idealismo che ha «voluto» andare «più in là di Hegel», per raggiungere lo spirito come atto puro che vive del solo passato prossimo, e proprio in quanto lo fa «passare» cioè del farlo «passato?» Ma che dire poi di quegli Esistenzialisti, che insieme adottano il metodo idealista o peggio attualista e fanno fare all'esistenza – a ciò che non conosce che la direzione in avanti – le fanno fare un completo dietro-front e la inchiodano sul passato prossimo della dialettica attualista, costringendola al supplizio dantesco di saltare verso il futuro con la testa volta all'indietro?!

Nè Realismo, nè Idealismo, ma – nell'Esistenzialismo ufficiale tedesco e filotedesco – più Idealismo che Realismo! Accettando la sostanza del metodo idealista – il movimento infinito della ragione nientificante l'essere, od almeno tutta intesa a metterlo in iscacco rispetto al pensiero – l'Esistenzialismo ufficiale contemporaneo mortifica e colpisce al cuore quel momento iniziale di Realismo che è l'accettazione del «singolo» nella sua situazione nel mondo di fronte a Dio! Accanto ad Hegel, c'è poi, nei tedeschi, l'innesto di Nietzsche che ha bandito dall'analisi esistenziale la prospettiva morale e religiosa, e con essa ha rinunciato alla sostanza stessa dell'attacco sferrato da Kierkegaard al suo 800 accademico e cristianamente infedele.

C'è perciò da chiedersi se i professori tedeschi, con la loro ossequente e poco kierkegaardiana fedeltà ai numi della filosofia nazionale (Kant, Hegel, Nietzsche), non abbiano tradito l'essenza stessa dell'esigenza esistenziale; la quale, con Kierkegaard, riconosceva la «serietà» solo all'elemento schiettamente etico e religioso anzi a quello propriamente cristiano della «Imitazione di Cristo» Salvatore, come si dirà. Nei riguardi di Kierkegaard, questa serietà religiosa del suo pensiero, non può andare disgiunta da una ispirazione schiettamente realista; anche se il suo eccezionale atteggiamento spirituale comporta, da una parte di uno studioso cattolico, numerose ed importanti precisazioni. Rifarsi a Kierkegaard, per lui, è impadronirsi del nucleo sano della sua rivolta al secolo, demoralizzato dall'Idealismo e da una presuntuosa cultura. Malgrado le intemperanze, del resto comprensibili, del suo linguaggio, il suo è un esempio fra i più rari nella storia del pensiero di un appello bruciante, vissuto, comunicativo alla sanità spirituale, nutrito da un'inquiete e insaziabile sete di Dio. I tedeschi invece hanno pensato di mettere al posto di Dio o l'essere finito della «temporalità» od un crepuscolare irraggiungibile «Umgreifende», e di sostituire l'onestà morale con la ferrea e troppo comoda necessità dell'«amor fati»: impressionante povertà spirituale e indice più impressionante ancora della situazione attuale che gli acrobatismi e i raffinamenti verbali più abili non varranno mai a celare. Vi pongano mente quegli Esistenzialisti, che si dicono realisti o magari cristiani e cattolici, i quali tuttavia non dubitano di camminare per un buon tratto di strada con i tedeschi. È il caso di ricordare il «Timeo Danaos»!?!]

3. ANALITICA DELL'ESISTENZA

I

Per ciascuno, il pensiero si mette in movimento ad un certo punto dell'esistenza. La vita è prima del pensiero ed è più comprensiva. Il pensiero è la forma più vistosa della vita, non la fondamentale: è una delle sue forme ed uno fra i suoi movimenti.

Il movimento del pensiero è il «farsi incontro» del soggetto all'oggetto, ascesa del soggetto verso la sua perfezione, movimento dell'essere quindi. E l'oggetto che è? Anche l'oggetto è l'essere e dell'essere, ed altro non può essere: è un «qualcosa» che «occupa» la coscienza e la fa volgere a sè, un «qualcosa» che non può essere il «niente» perchè il niente non muove nè occupa. L'oggetto invece mette in tensione l'anima, la occupa e la «preoccupa». Alle volte si dice che anche il niente «preoccupa», ma non come il puro niente, il niente di niente, bensì come il «niente di qualcosa» di cui si teme la scomparsa; e se si vuole che lo stesso niente possa in qualche occasione affacciarsi alla coscienza, non è il niente come niente che può esser presente, ma piuttosto la totalità degli oggetti come dileguante e che alla coscienza dà l'impressione di una caduta inevitabile.

Si tratta solo di impressione, poichè la coscienza non si attua che nell'oggetto e l'oggetto è l'essere. E l'essere che è? L'essere è appunto ciò di cui ci si occupa e preoccupa. L'essere è il *Mondo* che ci sta innanzi e si fa avanti come l'Altro della coscienza; l'essere è l'*Io*, al quale appartiene la coscienza; l'essere è anche il *Trascendente*, verso il quale si dirigono con movimenti diversi il Mondo e l'*Io*. Oggetto e soggetto, Mondo e Io, Finito e Trascendente sono essere e riferiscono l'essere. Il conoscere è quel «riempirsi» che la coscienza in sè sperimenta per via dell'oggetto come essere, sia esso il Mondo, l'*Io* od il Trascendente; conoscere è «aprirsi» all'essere, accogliere in sè e ritenere «ciò che è», o «può essere», l'esistente.

La filosofia è il conoscere giunto alla sua forma definitiva e per sè valida. Filosofare allora è «cercare» l'essere in quanto essere, portarsi all'effettuale e rendersi conto di ciò che veramente è. Per noi, l'effettuale è anzitutto il concreto, l'esistente singolo individuale. La filosofia adunque, nessuna filosofia, se vuol cogliere l'essere, non può passare a lato del concreto: chi vuol conoscere, vuol toccare l'essere, e l'essere non si tocca se non là dove di fatto è. Onde chi vuol filosofare deve muoversi nell'essere, a modo dell'essere, e l'essere non si muove se non nell'in-sè e per l'in-sè che è il concreto. Non è pertanto sulla necessità del concreto e dell'effettuale, quale inizio e sostegno del filosofare, che vi può esser questione, ma al più sulla sua individuazione, sulla determinazione di «ciò» che è da prendere come concreto ed effettuale.

Cos'è il concreto? è desso l'immediato o il mediato? la materia o lo spirito? il Singolo-presente o l'Infinito-trascendente? Materia e spirito, Singolo e Infinito sono l'essere e presentano l'essere: ciò che li differenzia è il «diverso modo» di essere. Ciò che differenzia invece l'Immediato e il Mediato non è tanto il diverso modo di essere, quanto la maniera di farsi presente dell'essere alla coscienza. Ma siccome l'essere, di cui si può discorrere e far ricerca, è sempre l'essere che in qualche modo si fa presente alla coscienza, l'Immediato ed il Mediato qualificano per noi in modo originario i contenuti dell'essere, anche se dell'essere non sono modi reali o principii costitutivi.

L'oggetto pertanto che si fa presente nel conoscere, è l'essere: l'Immediato od il Mediato? La disgiuntiva non può aver senso, anche se spesso è bene essa che definisce per molti l'attitudine del pensare. Non ha senso, prima, perchè l'essere come tale è «ciò che è», e non altro; perciò l'Immediato ed il Mediato non «toccano» l'essere in quanto essere. Non ha senso poi neppure riguardo allo stesso conoscere, soprattutto riguardo a quel conoscere definitivo che è il filosofare. Invero l'Immediato è ciò che alla coscienza si fa avanti per primo e per proprio conto, e si dice quindi Immediato per rispetto al Mediato al quale esso Immediato muove e porta la coscienza ed al cui confronto si mostra come Immediato: la coscienza pertanto non lo afferra come Immediato che sullo sfondo e per riferimento al Mediato, il quale se non è già presente, ormai con esso si annunzia e preme per entrare.

Un conoscere, che è un puro fermarsi all'Immediato, è vivere forse, ma non filosofare; ed è un vivere decaduto ed incapace a sollevarsi. Se poi l'Immediato, in una coscienza matura, non può stare senza il

Mediato, tanto meno questo si può far presente senza di quello. Un conoscere ed un filosofare del puro Mediato, come vogliono il Realismo assoluto e l'Idealismo di stretta osservanza, è un'impossibilità reale ancor più evidente di quella di un conoscere e di filosofare dell'Immediato come vorrebbero il Fenomenismo e il Positivismo. Ed è anche una contraddizione poichè vi si afferma ad un tempo la necessità della mediazione, che è un rapporto fra l'Immediato ed il Mediato, per la costituzione dell'oggettività, e poi si vuol escludere l'Immediato per il quale soltanto è possibile la posizione e lo stesso movimento dialettico di quel rapporto. Un pensiero che voglia far a meno dell'Immediato, di qualsiasi Immediato, qualora fosse realizzabile, sarebbe per la coscienza un linguaggio incomprensibile, un documento cifrato di cui ci sfugge la chiave segreta. L'orientamento per un filosofare autentico è allora quello di una «prospettiva dell'essere» che organizza i suoi oggetti secondo le forme nelle quali si realizza il presentarsi del rapporto fra l'Immediato e il Mediato.

Può spiegare l'essere solo chi opera un «passaggio» dall'Immediato al Mediato. Chi si ferma all'Immediato, constata un fatto, ma non lo «spiega»; perchè spiegare è sempre un ricorrere ai principii, ed i principii sono sempre mediati; anzi neppure lo constata veramente, poichè il constatare è sempre un individuare e perciò un distinguere. Distinguere da che cosa? da un altro che evidentemente come non è immediato, e perciò è mediato, sia esso un fatto più generale o la legge come tale. Una filosofia chiusa nel puro immediato o nel puro mediato non si è mai data, nè mai si può dare. Si sono date invece filosofie molte, e tuttora si danno, e si daranno certamente altre nuove in avvenire, perchè vari si sono mostrati i modi possibili di individuare l'Immediato e il Mediato e varie le forme possibili in cui mettersi in rapporto per «significare» l'essere. Ma il filosofare non può originarsi che come tensione fra questi due poli che si oppongono seriamente nel campo della coscienza e non si compie che come risoluzione o tendenza all'equilibrio fra i medesimi.

Il reale può essere «presentato» semplicemente, ed allora è il puro immediato come un «questo», un «qui», un «ora», un singolo se si vuole. Solo che un singolo così presentato, non è «spiegato» neppure come singolo, perchè ancora non è abbracciato come essere. Perchè «spiegare» è sempre, rispetto al fatto, un «oltrepassare» il limite del fatto per ricondurre il fenomeno alla sua legge e far rientrare l'evento isolato nell'ordine generale di cui fa parte. Per questo ogni spiegare si attua come un «portarsi al di là» del fatto e dell'istante singolo per muoversi verso l'Infinito ed avvicinarsi all'Eterno.

La tensione accennata fra i due poli dell'essere nella coscienza ed il suo conseguente «portarsi al di là» dell'Immediato, sono stati alle volte risolti completamente, senza residui: così i Monismi speculativi, materialismo e idealismo. I Dualismi speculativi invece hanno cercato di «chiarire» l'essere conservando quella tensione e, portandosi al di là per teorizzare sull'universale ed il Mediato, non hanno perduto il contatto con l'al di qua e l'Immediato. Poichè se l'Universale pretende di essere il primo ed a cui in linea di diritto pare appartenga l'essere, il Singolo è pur senza contestazione in linea di fatto sempre ciò che lo possiede, ne esercita l'atto, ne sviluppa le forme. Per una coscienza come la nostra allora ogni esercizio dell'essere ed ogni sua forma, supposta non immediata, non ha senso che per riferimento a quella che è l'immediata. Situazione paradossale? Poco importa se per noi è l'unica possibile e accessibile.

L'Idealismo nella cultura occidentale rappresenta la forma più compiuta del tentato «superamento» di ogni immediatezza fenomenale: l'essere non è che pensiero, anzi solo momento dialettico o stadio inferiore del pensiero. Il pensiero giunto al suo compimento è il Tutto senza residui, l'Atto onnicomprensivo del Soggetto trascendentale come Autocoscienza e Spirito assoluto, di cui il singolo ed il pensiero del singolo non sono che momenti iniziali – subito abbandonati – della «Fenomenologia dello Spirito». Ma oggi l'Idealismo è venuto e si sente in crisi per opera di una filosofia novissima, l'Esistenzialismo; germinato storicamente dalle stesse radici dell'Idealismo, l'Esistenzialismo gli si oppone per l'affermazione dell'insopprimibile realtà del Singolo. Alla presunta perfetta unità dell'essere come pensiero ed alla totalità dello spirito viene contrapposta la molteplicità, la disarmonia, la dispersione del reale e il carattere di secondarietà del pensiero rispetto alla vita. L'essere non è pensare secondo necessità in sé compiuta; è piuttosto «agire» nella incondizionatezza e vivere in libertà; non è essenza astratta, ma concreta esistenza, non movimento indefinito e impersonale di un pensiero senza oggetto, ma «farsi» della Persona come iniziativa del singolo e libera decisione per il suo «destino». Il tema dell'Esistenzialismo è: «salviamo il singolo!» – comunque poi, nelle varie forme dell'Esistenzialismo si cerchi di portarlo a salvamento.

Se non che nello stesso Esistenzialismo, poichè anche esso è sempre un metodo di filosofare, la salvezza del singolo è spiegata od almeno preceduta da una «spiegazione» dell'essere, la quale di necessità implica un «portarsi al di là»... Al di là di che cosa, ormai? Non più al di là dell'esistenza del singolo, se solo il singolo è

l'essere; ma al di là dell'attimo e della situazione attuale e frammentaria onde cogliere l'esistenza come *possibilità* di essere che si struttura e si unifica nell'atto della decisione. Il metodo esistenzialista si mantiene dialettico e fa leva sull'opposizione, la quale però è una opposizione che si consolida in una «Bewahrung» e non svanisce nella «Aufhebung» hegeliana; ed è dialettica, non più dell'essenza ma dell'esistenza come movimento e passaggio dall'essere inautentico all'autentico. Di conseguenza – è importante, mi pare, il notarlo – l'essere che è riconosciuto vero e cioè autentico è un che di «mediato» che è visto come lo sfondo dal quale si distacca il futuro unificato ed in anticipo e strutturato, sollevato dalla decisione: l'immediato abbandonato a se stesso, privo di ogni connessione interiore, si sfalda nella molteplicità dei desideri cangianti, rottame informe che va alla deriva del fiume delle «cose».

Possiede l'essere nella sua autentica effettualità solo colui che portandosi al di là dell'istante e dell'improvviso, disvela il suo essere come possibilità illimitata, come «apertura» che attende di farsi decisione. Filosofare secondo l'esistenza è operare la catarsi della vita come passaggio da uno stadio all'altro dell'esistenza possibile, dalla inautenticità all'autenticità. Quello che per Hegel era il cammino della «Fenomenologia dello Spirito» diventa nell'Esistenzialismo passaggio da stadio estetico a stadio etico e religioso, da verità ontica a verità ontologica, da orientazione del mondo e chiarificazione dell'esistenza a Metafisica, da vita secondo la natura a vita secondo la legge e la grazia. Programma innocente, che non desta una semplice curiosità d'avventura ma avvinca l'animo attorno al problema che ha formato il perno del pensiero moderno e che in una od altra forma pare inevitabile per ogni posizione speculativa del problema dell'essere. Caratteristico della metodologia esistenzialistica è il tener fermo alla «problematicità» radicale dell'essere la quale diventa condizione, struttura e anima del reale. Passaggio dall'analitica, come presentazione dell'essere nelle sue possibilità, all'ermeneutica (o Metafisica) come interpretazione della struttura dell'integrale dinamico dell'essere, è un problema reale che ha un contenuto di pregnante urgenza, anche indipendentemente da quelle che possano essere le deficienze attuali o le future sorti di questa attraente filosofia quando, forse fra non molto, non sarà più novissima.

II

L'essere è il *Mondo*. Ma il Mondo è veramente l'essere? L'essere che veramente è, è in sé tutto compiuto, unito e indiviso... Il Mondo invece è molteplicità, ed ogni cosa in esso è incompiutezza, isolamento, divisione. Il Mondo perciò non è tanto l'essere, quanto «collezione» di esseri nei quali l'essere si manifesta scisso, lacerato, vale a dire «decaduto» dalla sua condizione originaria e abbandonato alla esteriorità. «Andare per il Mondo», «ingolfarsi nelle cose del Mondo»... è esporsi al pericolo continuo di perdersi, di perdere l'essere; è provarsi con l'Altro, che ostile od amico, utile o nocivo, non può mai «compiere» e riempire l'essere che sono «io».

Prima che io la conoscessi, questa «bella d'erbe famiglia e di animali» era per me il puro «Altro», l'ignota profondità di cui appena intravedevo l'ingresso che mi attirava. Quando essa si è poi fatta dappresso ed è entrata nell'orbita della mia vita, il Mondo è rimasto in sé quello che era; e più io lo voglio afferrare, più si erge di contro a me, più mi stringe e mi angustia.

Il soggetto che va verso il Mondo impara certamente a muoversi nel Mondo: lo può anche dominare; ma ciò avviene solo per qualche settore ed entro limiti ben determinanti. E non manca subito il contraccolpo. Non v'è dubbio che anche il Mondo esercita su ciascuno un dominio che è «minaccia» e «preoccupazione» sempre incombente: necessità dell'infanzia e della vecchiaia, progetti e piani di azione della giovinezza e dell'età matura, impulsi a conservarsi nel benessere fisico, angustia nello stato di malattia, di assottigliamento dei mezzi di esistenza... Ogni nostro «progetto» richiama in forme molteplici, ma di cui l'una o l'altra s'impone come inevitabile, una qualche «orientazione» nel mondo come nell'ambiente vitale in cui si svolge l'esistenza.

È il Mondo un mare senza sponde, percorso in tutte le direzioni dal fremito incessante che gli comunica la vita, sospeso in un oscillare che ne rende instabile ed enigmatica ogni anticipazione. Dal suo profondo sorgono ad un dato istante, spesso per noi imprevedibile, le esistenze singole, le quali in un altro istante, non meno certo in sé quanto oscuro per noi, pare vi si sommergano. Il Mondo si annunzia come ciò «entro» cui l'esistenza ha l'«inizio» e la «fine»: le due porte inevitabili per le quali entra, si muove ed esce, agitato o tranquillo il fiume della vita. Il Mondo è ciò che fa possibile, nei limiti della nascita e della morte, l'esistenza nel tempo, accogliendola in una «situazione» che può essere così di salvezza come di perdizione: il mondo non fa assicurazioni sulla vita.

Il Mondo non è la sola oggettività formale od il puro Altro come limite della coscienza; e neppure si riduce a mero strumento che sia a portata di mano (*ein Zuhandenes*) come vuole Heidegger. Il Mondo può rivendicare un essere in sè e per sè, quello dell'Altro che ha proprie determinazioni, movimenti e scopi. È vero che per noi il Mondo è dato nel suo farsi presente alla coscienza, non prima. Se non che il suo farsi presente, come l'Altro, suppone l'essere che in sè è altro: come sarebbe per la coscienza l'Altro, se «altre» non fossero le sue determinazioni da quelle della coscienza? La coscienza avverte la presenza del Mondo come ciò che la occupa e la preoccupa. Di sè sola la coscienza non ha di occuparsi o preoccuparsi, poichè si possiede. Se alle volte pare si preoccupi di sè, lo è solo in quanto si riferisce all'Altro, alla sua «situazione» nel mondo, come quando si chiede: «Che sarà di me se questa situazione non cambia? Che sarebbe di me in quell'altra situazione?...». Il Mondo non abbisogna per sè di essere nè affermato, nè negato: «è» qui, lì o altrove, semplicemente; si mostra e non si dimostra; è dato alla coscienza assieme al darsi alla coscienza nel suo primo svegliarsi e senza di esso la coscienza non si potrebbe dare. Il singolo si sente tale in quanto si vede «gettato a vivere» in un Mondo che un giorno si è trovato dinanzi e che un giorno si vedrà sparire: è questo lo spunto antidealista forse più consistente dell'Esistenzialismo e che fa dell'analitica, od almeno può fare di essa, non una descrizione episodica, ma l'introduzione alla metafisica.

Nell'Analitica il Mondo si fa presente non per concetti formali ma come lo «spazio vitale» nel quale mi si offrono via via sempre nuove «possibilità» di esistenza. È l'inevitabile con cui ho sempre da fare i conti. È l'incognito che prima mi blandisce e m'invita all'azione e poi la contrasta per ogni verso. Com'è anche ciò che mi viene incontro dopo una delusione per dirmi che fino a quando l'esistenza non è chiusa può sempre zampillare dal seno delle sue possibilità la decisione capace di riscattare ogni disfatta.

In questo avvicinarsi di situazioni interiori, di speranze e di abbattimenti, di gioie e di noie senza fine, di tentazioni e di entusiasmi..., il Mondo si annunzia a noi nel suo essere, e la coscienza lo trova a sè di fronte, sotto una forma od un'altra, in ogni suo movimento come lo schermo inevitabile sul quale si agitano e si succedono senza posa nuove apparizioni (la «scena del Mondo»).

Non si può negare pertanto che il mondo abbia un «suo» essere da cui si distaccano quegli stimoli che scuotono e muovono i sentimenti della coscienza, e che esso per conto suo non cesserebbe di mandare anche se la coscienza non fosse lì a guardarlo, a crucciarsi, a lagrimare, a entusiasinarsi per lui... Non vi può esser dubbio che il Mondo abbia i «suoi» movimenti, che perseguono – si suppone – scopi ad esso immanenti e che esso realizzerebbe anche se la coscienza non vi prendesse parte alcuna, come di fatto molti ne realizza in tanti settori ove mai è arrivato nè può arrivare barlume di coscienza.

L'essere del Mondo è essere che ci si presenta come «esser-ci» (*Dasein*), ma che deve pur avere un certo «in-sè», un «contenuto» che lo qualifica di fronte alla coscienza, se allora per esso è possibile una effettiva orientazione della coscienza nella vita. Ed anche quando il Mondo ci stia davanti come indefinita molteplicità e frammentarietà, l'essere del Mondo può per la coscienza raccogliersi in forme stabili dai lineamenti abbastanza precisi, che formano l'altro polo, quello oggettivo, per la chiarificazione dell'esistenza.

Si parli di Analitica o di Orientazione nel mondo, l'una e l'altra, l'inizio obbligato nel contatto vissuto, quotidiano del Mondo. Per Jaspers, l'esperienza che ci mette a contatto con il Mondo non è qualunque, ma quella che è proiettata sui risultati più recenti della scienza: energica limitazione scienziata alla esclusiva mediazione sentimentale a cui pare voglia fermarsi la Fenomenologia heideggeriana. In ambedue i casi, tuttavia, l'Esistenzialismo contemporaneo si propone di cogliere l'essere, da qualunque suo punto, con un processo di «mediazione» che è di necessità un portarsi «al di là del fatto», di qualsiasi fatto singolo, un operare il «passaggio» dall'esistente come fatto all'esistente come «possibilità». Quale possibilità? Dell'essere del Mondo? Anche, benchè nell'Esistenzialismo ufficiale tale possibilità, per via dell'ostracismo dato all'essenza pare ci sfugga senza rimedio. Ma possibilità soprattutto di essere della coscienza, nella quale soltanto l'essere si fa esistenza, attuandosi come unità e completezza nella decisione.

III

Essere è anche l'*io*. L'essere del mondo si è dimostrato come divisione e molteplicità che mai si abbraccia in una totalità unificata ed il suo attuarsi è per la maggior parte un indefinito sorgere da profondità insondabili. Anche l'io singolo – l'unico di cui si può parlare nell'esistenza immediata – al primo sguardo pare non offra che divisione e molteplicità.

Divisione in se stesso anzitutto, di corpo e spirito ovvero di coscienza ed organismo; e dualità conseguente di| essere organico e di essere cosciente, benchè ciò non comporti di necessità una divisione o «scissione» reale nella sostanza stessa dell'Io (*Ichsspaltung*).

L'Analitica dell'essere corporeo è stata oggetto nell'Esistenzialismo di geniali riflessioni da parte specialmente di Gabriel Marcel, anche se ben spesso vi si faccia appello a capacità intuitive troppo personali a cui forse pochi possono arrivare. Ci limiteremo quindi a brevi spunti elementari.

Cos'è il corpo, l'essere del corpo? Le scienze biologiche offrono oggi, del nostro corpo, un panorama di sorprendente vistosità entro una non meno sorprendente complessità che ricaccia la ricerca scientifica in direzione di sempre nuove prove ed ipotesi sull'ultima architettura dei suoi pezzi e sull'intima natura delle forze primordiali che in esso operano. È questo il corpo che è «parte» del Mondo, anch'esso, benchè di altra fattura da quello considerato finora. Comunque esso è per sè estraneo all'analisi esistenziale, squisitamente spirituale, a cui importano non tanto le strutture e le forze biologiche nella loro oggettività, quanto ciò che il corpo «può essere per la coscienza» impegnata ad attuare, nel mondo che l'angustia da ogni parte, i fini dell'esistenza.

Visto da questo angolo, il corpo si rivela anzitutto l'intermediario fra la coscienza ed il mondo, come ciò per il cui mezzo la coscienza si affaccia sul mondo, vi immette la sua azione e ne riceve incessanti influssi. La meccanizzazione moderna, è vero, restringe sempre più l'impiego del corpo e riduce in proporzioni sempre crescenti la mano d'opera, ma non potrà mai sopprimerla del tutto. Anche quando tutto il dinamismo della vita esteriore sarà concentrato in un gigantesco e perfetto macchinario in cui la messa in opera non comporterà che la semplice pressione di una minuscola leva, questa leva dovrà essere toccata ad un certo momento dall'uomo e l'uomo la potrà toccare solo con qualche estremità del suo corpo. E poi la vita| individuale immediata non potrà mai essere affidata alle macchine. L'esercizio delle funzioni fisiologiche, e quanto – piaccia o non – ad esse direttamente appartiene, ha da essere assolto per ognuno dal corpo, dal «proprio» corpo: qui non c'è alcuna possibilità di sostituzione e le proteste dell'orgoglio sono vane ed irragionevoli. Quando il corpo si volesse rifiutare, peggio per lui, anzi rovina dell'esistenza dell'Io intero. Inizio e dominatore della tecnica, il corpo lo è non per se stesso ma per lo spirito che lo muove. Ed insieme l'essere dello spirito nel corpo quanto non deve – meglio: cos'è che non deve? – alle condizioni reali, alla «situazione» del corpo!?

Il corpo può diventare per la coscienza l'intermediario per agire nel mondo in quanto esso è per la coscienza la possibilità di «avvertire» la presenza del mondo, è la sentinella avanzata che trasmette alla coscienza di momento in momento le informazioni sulle condizioni reali del mondo. Come strumento della «sensibilità» il corpo muove l'Io alla prima forma di coscienza; ed il sentire, in qualche sua forma, è condizione imprescindibile della presenza, alla coscienza, del mondo, dello stesso corpo e perfino dell'Io. Che il mondo sia presente, abbia un suo «esser-ci», anche quando non produce in me impressione alcuna, è un fatto su cui non può cader dubbio. Allora, però, benchè il mondo per conto suo sia presente qui o là, non lo è per me: per me si fa presente solo nell'istante e per l'atto del sentire. Che, poi, lo stesso mio corpo sia e di fatto mi appartenga, anche quando non lo sento, quando esso nulla sente, è parimenti un fatto certissimo che posso constatare ogni volta che mi sveglio da un placido sonno senza sogni. Durante quel sonno il corpo era pur lì ed era ancora mio, ma non era presente per me ed era come se non fosse mio, tanto che se quel sonno si fosse protratto indefinitamente, la presenza del mio corpo sarebbe stata senz'altro annullata per sempre.]

Inoltre lo svanire della presenza del corpo porta, nella vita attuale, allo svanire dello stesso Io, mentre il ritorno della presenza del corpo ci rinfranca la gioia di esserci ritrovati. Noi ci ribelliamo all'ipotesi pitagorica di poterci trovare entro un «altro» corpo; come proviamo una viva soddisfazione quando, dopo le eclissi della coscienza che è stata presa da angosce oniriche e febbrili, o dopo altre scosse profonde del nostro essere riusciamo a «ritrovarci» e palpiamo, muoviamo, contempliamo... queste membra riconoscendole come nostre. Niente meglio di questo riconoscere ci dà la prova autentica che siamo tornati alla salute ed alla vita. L'essere dell'uomo è perciò indubbiamente un «essere *nel corpo*», non dico già *del* corpo o *per* il corpo. L'Analitica arriva fin qui. Toccherà alla riflessione Metafisica decidere se l'Io possa sussistere anche fuori del corpo come spirito separato; o se l'Io altro non sia che mera emergenza dell'essere corporeo che nasce e muore con lui. Gli Esistenzialisti che escludono il problema dell'immortalità non sono stati in questo punto troppo rigorosi nell'applicazione del loro metodo.

Più ancora, pare che sia il corpo a segnare spesso il «ritmo» dell'essere umano che si sviluppa. È un fatto che il movimento della coscienza è «tirato» da stimoli, si riempie di contenuti assai diversi nelle varie tappe ed epoche della «formazione» del corpo. Ad un corpo infantile corrisponde una coscienza infantile, con

movimenti, interessi e progetti infantili: «cum essem parvulus, sapiebam ut parvulus...»; al corpo rigoglioso dell'adolescente, una coscienza esuberante lanciata nel futuro di imponenti realizzazioni; al corpo dell'uomo maturo e dell'uomo che declina, la coscienza ponderata che commensura i progetti alle disponibilità effettuali. Crisi del corpo sono bene spesso prove e crisi dello spirito, anche se nulla autorizza a fare dello spirito una funzione dell'organismo. Ed è un fatto che gli atteggiamenti più personali di gioia e tristezza, di timore e speranza, le comunicazioni dell'amore e le torbide esplosioni della passione, come i progetti di azione e l'intera visione del mondo hanno risonanze corporee diverse nelle varie fasi della vita. Per molti riguardi si può dire che il corporeo sostiene ed alimenta lo psichico e non di rado lo piega al suo impeto. Per lo spirito, il corporeo è anche fonte di sofferenze e di tentazioni: più o meno vaste e angustianti, esse rivelano, come nessun'altra situazione, la natura dell'Io così nella sua singolarità invalicabile come nelle sue possibilità. Passare a traverso il loro crogiolo è spesso vedere un al di là dell'essere ordinario altrimenti mai accessibile. E se per i deboli tali prove possono essere scoglio che porta al naufragio, per i forti diventano stimolo di purificazione interiore che eleva l'animo a saggezza e bontà. Per tutti costituiscono la rivelazione del singolo nello stato d'isolamento e di desolazione più radicale. «Sono tanti i bisogni e le necessità a cui il corpo assoggetta l'anima, da sembrare che questa debba obbedire alle sue leggi. Quando ella non ha tanta forza da sottrarsi al suo impero, sperimenta, secondo me, una delle più gravi angosce e delle miserie più dure di questa vita... Tale era lo stato in cui io allora mi trovavo»¹.

Infine, ed ancor più intimamente, il corpo caratterizza il singolo in ciò che forma la sua incomunicabilità sostanziale e sociale. Ciascuno è un singolo, è indicato ed è riconosciuto come un singolo perchè ha un corpo, uno solo e quel tale corpo – il suo – inalienabile. Le due date o porte, entro le quali scorre l'esistenza, la vita e la morte, si rapportano all'essere del corpo anzitutto; al corpo come proprio, e per quelle due volte il corpo che è mio, tuo, suo... non ammette assolutamente sostituzioni. Il corpo, per cui è possibile indicare l'esistenza che nasce e muore, rappresenta e porta in sé, per molti riguardi, l'esterno di quella storia di cui la coscienza intesse con i suoi movimenti l'interno. Ed il corpo nasce e vive per il singolo, come «uomo» o «donna», e si è uomo o donna solo per il corpo. Il nascere uomo o donna non è un fatto indifferente per l'essere del singolo; non è una circostanza che incide solamente sull'impalcatura anatomica dell'organismo, sulla fisionomia delle membra e sulle funzioni biologiche, ma porta in sé una condizione di essere che orienta ben presto in direzioni obbligate il movimento della coscienza che deve «progettarsi» per il futuro. L'orizzonte delle possibilità reali dell'essere umano, pur restando sotto molti aspetti sempre illimitato, viene – per il fatto che si nasce uomo o donna – qualificato in modo irrevocabile per certe possibilità più fondamentali.

L'essere dell'uomo è dunque conchiuso ed insieme aperto nel suo poter essere: l'essere del presente non si spiega da sé, ma in quanto si stacca dall'essere possibile di un passato in movimento verso l'avvenire: la realtà ha la sua radice in un «al di là» che è la pienezza e perciò la possibilità reale della sua esistenza. L'essere del corpo allora è il suo poter essere qui o là, ora e domani, entro l'ambito di una situazione. È il poter sentire con questo o quel senso e questo o quell'oggetto: è il poter «sentirsi» del corpo e dello stesso Io vivente nel corpo. È poter essere bambino, adolescente, giovane, uomo maturo, vecchio... È poter essere sano o ammalato, di umor sereno o gioviale. È infine il «poter essere» di un sesso o dell'altro. Abbracciare l'essere dell'uomo nella sua pienezza è coglierlo in queste molteplici possibilità di essere, è tendere quindi ad un che di mediato, un portarsi al di là del presente effettuale per spiegarlo come possibilità di un ordine più vasto. Se l'Esistenzialismo si proclama irrazionalismo, non è però antirazionalismo: esso rifiuta la ragione che è derivazione astratta del reale, legata al primato del concetto; tiene salda la ragione come dialettica dell'esistenza che spiega l'essere del concreto come possibilità zampillante di continuo dalle inesauribili virtualità del possibile.

IV

L'Io non è soltanto «essere del corpo», ma è anche e soprattutto «essere dello spirito», coscienza, libertà... Il Mondo è per noi molteplicità di posizioni esteriori di essere e varietà di strumenti. Il corpo è molteplice possibilità di strutture e funzioni fisiologiche, di forme di sensibilità e di vita di relazione per rapporto ad un organismo che ha situazioni sue proprie... Il corso però di queste possibilità si fraziona ben presto per muoversi secondo cicli di sviluppo che obbediscono a leggi obbligate sulle quali l'iniziativa del singolo non ha alcuna presa diretta. L'iniziativa non si annunzia che con la coscienza e non si attua propriamente che nel suo ambito. L'Io si oppone al mondo ed anche al proprio corpo – è infatti nel mondo per via del corpo che se lo sente appartenere – ma come consapevolezza e sorgente autonoma di iniziative. Nella coscienza si apre

per l'Io l'orizzonte pressochè infinito delle possibilità di realizzarsi come essere umano, in «apertura» per le realizzazioni di qualsiasi ordine dalla santità e dall'eroismo, ma anche per le anormalità, l'estremismo, la violenza irrefrenabile che, rompendo ogni diga della legge, si vuol affermare come «volontà di potenza».

L'essere del mondo si realizza per forze originarie, che l'Io non può muovere, arginare o sospendere a piacimento. Non può neppure modificare il ciclo di sviluppo del suo corpo se non con l'insano gesto di arrestarlo nella morte con una decisione che è un «rifiutarsi dell'essere», che taglia alla radice le sue disponibilità di essere nel corpo. Indefinite, ma ancora limitate, ed alle volte rigorosamente determinate, sono le disponibilità di azione del mondo ed anche del mio corpo. Illimitate invece e sempre aperte sono le disponibilità della coscienza come «libertà» che – per una coscienza matura – si può muovere ad ogni istante, da qualunque tappa della vita in qualsiasi direzione.

Fin quando c'è respiro di vita, niente è perduto che non si possa ancora salvare; come niente è così irrevocabilmente assicurato che, all'ultimo istante, non si possa perdere. La libertà è in «apertura» per tutte le possibilità, è la possibilità stessa della possibilità. L'essere nel quale l'Io, attua il massimo della sua concentrazione, che lo qualifica come persona e lo sostanzia nella sua storia, è l'essere come libertà che si plasma da sé nella decisione.

La libertà è, per l'uomo, pienezza di possibilità sempre aperta. Nel suo attuarsi come coscienza personale, l'uomo potrà essere incitato, scosso, consigliato da circostanze esteriori, da persone amiche, potrà essere spinto dalla legge e dai mezzi di coazione, potrà esser mosso da sentimenti di riguardo più delicati o mosso dal tripudio di soddisfazioni corporali... Il «fuori» tuttavia, non sostituirà mai il dentro e tutto questo potrà al più sfiorare l'esercizio della libertà, mai sopprimerlo per imporre la decisione. Bisogna arrivare a prospettare la radicalità assoluta della libertà, come fonte dell'essere proprio dell'uomo – e non solo della sua originarietà a cui pare vogliono fermarsi non pochi esistenzialisti – per rendersi conto come la vista dell'uomo è, ad ogni istante, rischio e pericolo.

Quello che Aristotele diceva dell'uomo come conoscente, «poter egli diventare tutte le cose», gli esistenzialisti possono bene applicarlo alla coscienza come libertà di azione. Rispettoso finora dell'ordine e della legge dedito al culto della patria e della famiglia, non meno che dignitoso con se stesso ed intento alle cose più egregie, potrebbe – anche di lì ad un istante – qualora lo volesse – rivoltarsi all'ordine esteriore e ad ogni legge, tradire la patria, disonorare la famiglia, avvilitarsi nel fango di ogni corruzione... Come viceversa non v'è abisso di abiezione morale dal quale – come le allucinanti figure dostojewskiane – egli non possa in un istante risorgere accogliendo in sé gli inviti dell'amore più puro e generoso. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto!*, di bene e di male...

Per via della coscienza l'essere dell'uomo è «apertura» per ogni possibilità. Per via della libertà diventa scelta della stessa scelta: può perciò anche scegliere di non scegliere, rinunciare alla «sua» decisione. Rinuncia a decidere per se stesso chi si lascia «andare per il mondo» e si perde in un vagare senza mèta; chi s'interessa a mille cose e dimentica l'unica veramente necessaria; chi non ha il coraggio di pensare, di volere, di vivere da sé e si adatta a pensare, volere e vivere come la pensano, vivono e vogliono gli altri. Vita grigia e incolore, banalità e quotidianità, corrente amorfa nella quale tutto si sommerge e va a fondo. È la vita del funzionario – tipo dei romanzi e forse della storia di ogni tempo – la routine di tutti i passatisti sclerotici che si legano ad una forma di vivere e di pensare per via di fatti accettati senza sondare le ragioni assolutamente e per sé valide; è la vita della «massa» borghese, contenta dei piaceri mediocri e priva di idealità alla cui ignavia i prepotenti devono il facile successo delle proprie enormi passioni, fin quando la catastrofe non troncherà a tutti la troppo comoda illusione. Lasciar fare, lasciar correre, rimandare al futuro quello che va chiarito nel presente, prospettare nell'universale quello che deve «toccare» al singolo... c'è ormai uno stile per evadere la responsabilità. Ecco l'insidia che sta sull'atrio di ogni coscienza per coglierla di sorpresa. Non è veramente che il «salto» della decisione che può spezzare tali legami e rimettere l'anima in libertà.

Chi rinuncia a decidersi si rassegna all'essere disperso della folla; chi «osa» decidersi si pone subito «fuori» come esistenza autentica (*ex-sistere*), appartiene agli «uomini di eccezione», a quelli che «fanno» la storia. Grazie alla decisione, la frammentarietà della vita quotidiana si unifica in quanto la coscienza «progetta» per suo conto la realizzazione nel futuro di quelle possibilità di essere che interessano la sua decisione, sia rispetto al Mondo, come agli altri, al suo corpo ed anche a se stessa. È nell'azione che il singolo si rivela nel suo essere, che lo raccoglie in sé e lo solleva all'autenticità dell'esistenza; ed è per via dell'azione provocata dalla decisione che le stesse indefinite possibilità di essere del corpo e perfino, entro un certo raggio, quelle del mondo, che prendono forma ed unità definitiva per la coscienza. Difatti io «posso» decidere anche dell'essere del mio corpo nel futuro, e dello stesso essere oggettivo che il mondo mi mette a portata di mano.

La libertà, nel decidersi, pare impotente rispetto al passato, al «già stato» e rivolta unicamente al futuro come a ciò che appare possibile rispetto al presente. Il passato non è tuttavia per la coscienza il «niente», come un che del tutto estraneo all'essere, quasi non fosse mai stato. Anche il passato appartiene all'essere poiché è lo sfondo dal quale il presente si avvanza verso il futuro, ciò per cui il presente può «a parte ante» avere un futuro che si attua in quanto può ricacciare nel passato il presente che immediatamente lo precede. Il futuro, per la volontà di azione, è il possibile come libertà decisa. E la libertà ha questo di costitutivo che non ha dietro a sé altra possibilità, ma essa stessa è la possibilità di ogni possibilità, ed è quindi sempre pronta a rialzare l'essere quando cade ed a rimetterlo in movimento quando si arresta. Guai perciò a chi s'indugia nel mondo per il mondo, a chi si perde nella folla, a chi vive nell'istante per l'istante. Guai anche a chi s'illude di possedere l'essere solo perchè lo conosce nella sua oggettività: l'essere che è veramente il «nostro» essere non è qualcosa che, qui, si possa avere per possesso di pigra contemplazione, ma è conquista che è premio per gli audaci ed esclusivo palio degli eroi. Il nucleo intimo dell'essere non è una sterile essenza od un vuoto pensiero, ma è libertà che si attua con dedizione incondizionata all'azione prescelta.

Anche l'essere dell'io come coscienza, ed esso più di qualsiasi forma dell'essere, non è perciò mai l'Immediato od il presente effettuale, ma è sempre un che di mediato, ciò appunto in cui si fissa la decisione e per cui l'io, ritornando su di sé, anticipa il futuro.

V

Può l'Analitica condurre alla Metafisica? Problema spinoso e forse insolubile nell'Esistenzialismo. L'ermeneutica dell'esistenza che Heidegger fa seguire all'analitica non è ancor metafisica. Ad essa pare sia stata riservata la seconda parte di «Sein und Zeit» che tarda ad apparire; gli accenni che si leggono nel saggio su «Kant ed il problema della Metafisica» (1929) sono molto significativi ma non autorizzano ancora un'interpretazione d'insieme. Jaspers invece ha dedicato espressamente alla Metafisica il terzo volume della sua «Philosophie», ma non è propenso per l'analitica esistenziale secondo il metodo fenomenologico; la preparazione della Metafisica ha da essere invece percorsa in due tappe che sono l'«orientazione del mondo» e la «chiarificazione dell'esistenza», l'una rivolta a delineare la struttura del mondo, l'altra quella dell'io e della coscienza che partendo dalla situazione, in cui si trova nel mondo, si muove con la decisione verso il Trascendente. Questa divergenza iniziale di principio ne determina altre sia di metodo come di dottrina fra i due maestri dell'Esistenzialismo contemporaneo. Si può dire in generale che l'analitica heideggeriana s'inizia ormai al di là di ogni essere oggettivo, prospetta la rivelazione del mondo come esperienza dei sentimenti che prendono l'anima, ed in essa la dialettica negativa prende presto il sopravvento e porta all'essere autentico della scelta come essere per il niente che è «essere per la morte»: annullamento dell'essere. Il metodo Jaspersiano si presenta invece più comprensivo ed ottimista perchè attribuisce all'esperienza dell'essere oggettivo, almeno a quella scientifica, un certo carattere di positività, ammette la possibilità di una «comunicazione» e perciò la possibilità di una collaborazione fra i singoli e pone al termine del movimento dell'esistenza il Trascendente.

Per Heidegger, fenomenologo puro, la «Erscheinung» rivela quasi per trasparenza il contenuto dell'esistenza, il suo essere «sollecitudine» (cura, *Sorge*) che tende ad attuarsi in un «pro-getto» per il futuro incombente e, più profondamente, come «angoscia» che frantuma ogni idolo di pensiero oggettivo e porta alla scoperta finale del «niente nientificante»: nessun al di là, perciò da raggiungere per altra via, per quella metafisica.

Per Jaspers, che prende dalle scienze l'orientazione nel mondo, la «Erscheinung» porta alla coscienza un movimento d'intenzionalità positiva e rimanda al di là di sé; e muovendo all'Altro che è il mondo, tenta di portarsi all'Altro che è il Trascendente come comprensività infinita: verso il Trascendente la coscienza si muove con l'atto della scelta, che è scelta di camminare senza posa verso una meta che non sarà mai raggiunta. E ciò perchè lungi dall'essere la «Erscheinung» la stessa effettualità dell'essere o la sua presentazione adeguata, essa è piuttosto per noi linguaggio sempre ambiguo e «cifra» che il singolo deve interpretare muovendo solo e sempre dalla sua coscienza. Il Tutto, che è l'essere, non può così farsi mai oggetto ed il filosofare non è mai compito e l'essere è storicità, azione.

Scienza, moralità, arte, religione, tecnica, politica, economia... non sono che varie vie per «accostarsi all'essere», per decifrare il messaggio che viene alla coscienza, ma ciascuna in sé vien meno ed anche tutte insieme, in qualunque grado di sviluppo, di fronte all'essere come tale che è comprensività infinita ed orizzonte sempre sfuggente. Tutto ciò che io posso sapere dell'essere non sarà mai ciò che l'essere è come tale e neppure ciò che io come essere sono, ma soltanto ciò che io «posso» essere per quello che di un tale

poter essere decido di realizzare nella scelta. Il «cercare l'essere», nell'Esistenzialismo, porta indietro – in un modo o nell'altro – alla questione sull'essere di colui che cerca e lo stesso muoversi verso la Trascendenza si risolve in un «ritornare a sè su di sè»: il preteso movimento verso l'Altro, che è il Trascendente, non è che una tappa, l'ultima e la più alta, del movimento che porta la coscienza all'interno di sè come alla «possibilità» unica e radicale dell'esistenza. L'essere dell'esistenza perciò non può in alcun modo diventare oggetto di pensiero od anche termine riposante dell'agire, come pensava la «naïv Metaphysik». L'esistenza è al di là di ogni oggettività, anzi è l'inoggettivo che è la stessa coscienza quando si muove alla ricerca dell'Altro per tutte le vie accessibili nella «cifra». Filosofare secondo l'esistenza possibile è questo cercare che accresce, muovendosi, le proprie «disponibilità» di essere e di ricevere l'essere. L'essere non è mai tutto, nè dalla parte del soggetto nè dalla parte dell'oggetto: non può mai nè completamente oggettivarsi nè completamente soggettivarsi perchè non si dà sempre che come intenzionalità sempre aperta. Che l'esistenza non si concluda in se stessa è per Jaspers, la pietra di paragone di ogni filosofare.

Dopo questa prospettiva, invero assai sommaria, delle virtualità metafisiche dell'Esistenzialismo, l'animo resta ancora sospeso come all'inizio: è possibile o no, muovendo dall'analitica o dal piano esistenziale dell'essere, arrivare alla Metafisica? Una qualche Metafisica non pare del tutto esclusa, come si è visto in Jaspers; mai però una Metafisica che sia una «teoria dell'essere» come contenuto stabile e positivo, sinolo in atto di essenza ed esistenza raccolto in un'essenza ed espresso in un concetto. Dubitiamo molto però – e ci riferiamo alla teoria jaspersiana della «cifra» –, se dopo tali decapitazioni dell'essere si possa ancora parlare di metafisica più di quanto lo si possa in qualsiasi forma di kantismo o agnosticismo.

La filosofia esistenziale di fronte agli eccessi di una dialettica della pura essenza è passata all'eccesso opposto di escludere l'essenza e fissarsi sulla sola esistenza. Essa rigetta il concetto e l'essenza per la ragione che il filosofare non deve staccarsi dalla vita. L'esigenza è giustissima ma non è per niente nuova ed è presente ad ogni forma storica di filosofare che pretende di averla soddisfatta nell'unica maniera valida, non meno di quanto oggi lo pretenda l'Esistenzialismo. Ma è poi vero che il concetto renda impossibile il contatto con il reale, e che l'essenza svuoti e polverizzi l'esistente del «suo» essere? Non una, ma molte sono le teorie del concetto così come quelle dell'essenza, e può ben essere che più di una meriti i rimproveri accennati; ma gli esistenzialisti si sono accontentati di condannare in blocco con una sentenza sommaria qualsiasi teoria del concetto e dell'essenza, e ciò non è un segno di maturo giudizio critico.

Chi pensa, cerca sempre – e non può non cercare – l'essere; cerca quindi di determinarlo, non comunque, ma secondo un criterio di validità la quale si fa presente anzitutto in un concetto e trova il suo riferimento nel contenuto effettuale dell'esistenza, non però come pura esistenza bensì come *sinolo* di essenza ed esistenza. E gli stessi esistenzialisti, quando muovono dall'esistente singolo e vogliono arrivare all'esistenza come «possibilità», e parlano di essere nel mondo e nella situazione, di apertura e decisione, di scelta, rischio, destino, naufragio e simili..., essi vogliono capire cos'è l'essere e farlo capire agli altri.

Quei termini riferiscono certamente atteggiamenti dell'essere e si ammette anche che la loro realtà è la realtà dell'essere; ma per ognuno che parla e scrive, come per ognuno che sente o legge, quei termini non sono e non possono essere altro che concetti: l'eliminazione del concetto porta all'eliminazione di ogni comunicazione fra singoli, e fra i singoli e il reale. Quei termini ancor riferiscono, da parte di chi li pensa, atteggiamenti vari di un essere che *si* sviluppa, che *si* perde o *si* salva: cos'è questo «sè» che conduce il filo dell'esistenza, che si alza o si abbassa? L'esistenza? ma essa è un astratto. L'esistente? va bene, ma siamo daccapo e occorre spiegare una buona volta perchè l'esistente *si* muova e sia suscettibile di muoversi secondo quella molteplicità di possibilità.

Il nucleo per cui il singolo resta singolo e resta essere umano, per cui si pone come «apertura» per quelle specifiche possibilità dell'essere umano, è un nucleo di essenza ed altro non può essere. L'Analitica esistenziale è una ricerca troppo parziale perchè rivolta quasi esclusivamente agli atti ed ai movimenti della coscienza; anch'essa è la ricerca di un'essenza, essenza quanto si voglia limitata com'è quella a cui rimanda la coscienza, e tuttavia sempre un «al di là» che è compreso soggiacente all'immediato e che lo sostanzia. Filosofare è anzitutto avvertire l'insufficienza dell'Immediato e cercare in esso il Mediato: l'essenza presente nel concetto è appunto il mediato rispetto al contenuto dell'esperienza diretta.

Rifacciamoci per un istante all'Analitica. Nel Mondo, cos'è che sotto certi aspetti continuamente cambia ed insieme sotto altri si mantiene come un che di permanente, di qualificante le «Erscheinungen» in modo così definito che si può costruire la scienza? E nella coscienza, com'è possibile tanta molteplice diversità di stati, contrari e contraddittori, se il singolo non è un'essenza singola? Come può il singolo passare da

situazione a situazione e dalle situazioni particolari fare il «salto» per collocarsi nelle situazioni-limite con l'atto della decisione, se il suo essere è risolto senza residuo nella sua storicità?

Altro è l'essere come fondamento e principio del movimento esistenziale, altro l'essere che è trovato al termine del movimento. L'essere che è al termine, come anche quello di ogni momento dell'esistenza, può esser trovato autentico o inautentico. Autenticità e inautenticità sono apprezzamenti di valore i quali rimandano ad un valore-base come a misura e ragione comune, suppongono l'esistenza di un'obbligazione a cui si può così obbedire come ribellarsi, e perciò una legge ed un ordine e quindi un'essenza. Vogliono forse gli esistenzialisti «risolvere» l'essere intero nel movimento esistenziale della coscienza? Non lo crediamo, almeno per la maggior parte delle attuali forme di Esistenzialismo distinguono senza reticenze l'Io dal Mondo ed i vari singoli fra di loro, e per questo appunto essi si salvano dal precipitare nell'Idealismo o dal nullismo metafisico. Ma fin quando non si ricorre all'essenza come al soggetto dell'essere non si sa quale consistenza questi singoli possano avere. Come singoli sono semplicemente affermati ma non spiegati. Gli Idealisti non sono ancora riusciti a persuadersi che Heidegger e Jaspers abbiano davvero «mortificato» il principio del pensiero, anzi considerano la loro reazione come una filiazione possibile del medesimo principio, e francamente – come si dirà nel saggio seguente – in questa «lotta per l'esistenza» gli Idealisti non hanno del tutto torto. Altro è l'affare – a nostro parere – se la rottura la si considera alla sua origine, con Kierkegaard. Ma anche di ciò qualcosa più avanti.

C'è chiaramente nell'Esistenzialismo tedesco il proposito troppo chiaro di far convergere l'essere sull'«essere dell'uomo» e l'essere dell'uomo su quello della coscienza. Ciò non convince. All'analitica spregiudicata il reale si dà come dualità di essere del corpo e di essere della coscienza entro l'unità dell'Io: c'è in noi una vasta zona di essere che è chiusa per la coscienza ma che per questo non ci appartiene di meno, quando anche non è essa stessa la condizione reale per l'esercizio effettivo della coscienza, come si è detto. Molte sono le circostanze in cui vorremmo che il corpo non ci appartenesse e qualche volta alcuni particolari stati di esaltazione ed euforia spirituale ci possono dare l'illusione che non ci appartenga affatto; ma si tratta di velleità vane e di movimenti transitori, i quali lasciano quanto prima il posto alla nuda realtà. L'Io è unità di essere del corpo e di essere dello spirito per la coscienza, che si muove cercando di abbracciarlo e dominarlo quanto può.

L'esistenza è detta originariamente «apertura» e «disponibilità» rispetto all'essere per il quale ha da decidersi. Essa – si dice – non è tanto ciò che si è per condizione di natura, quanto ciò che si deve diventare per l'atto della scelta. Sia pure: solo che parlare di «apertura» e «disponibilità» non ha senso se non quando l'atto della scelta non sia interiormente qualificato ed «offerto in comune», a ciascun singolo. Se la vita è un rischio, non ha tuttavia da essere insensata temerità e cieca audacia ma slancio a cui ci si accinge con tutto il vigore dello spirito non meno che con la chiara consapevolezza di una fondata possibilità di riuscire. Esistere autenticamente non può essere il solo agire e decidersi, ma bensì il mirare ed operare verso ciò che «eleva» nel suo contenuto: altrimenti non v'è più differenza fra l'eroe, il santo, il furfante ed il traditore poichè sia gli uni come gli altri sono egualmente dei «volitivi» che decidono per sé e si pongono fuori della folla.

La decisione non ha in sé la ragione della sua autenticità, se l'autenticità ha da essere un valore umano chiarificante l'esistenza. E poichè decidersi è sempre un convogliare l'uso del mondo ed il movimento della coscienza verso il fine trascendente, la decisione non può restare indeterminata quanto all'oggetto e non ogni «progetto» è degno dell'uomo. Prospettare pertanto una decisione per l'essere autentico come uno slancio sorgente dagli oscuri abissi della vitalità e dei suoi ciechi impulsi è negare ogni distinzione fra il poter essere e il dover essere. Si dirà che per Jaspers l'essere è «cifra» e la decisione scacco e fallimento: ma allora hanno ragione i critici quando gli obiettano che la sua scelta non è scelta di alcunchè, e quindi non è scelta veruna poichè si risolve nella semplice accettazione di ciò che è l'essere del singolo nel movimento irrefrenabile della vitalità. Niente di più contrario, pare, per l'Esistenzialismo di queste estranee ambiguità: eppure esse sono così evidenti e non si vede come l'Esistenzialismo riesca a liberarsene. Non tocca a noi escludere che l'Esistenzialismo sia ancora suscettibile d'interessanti sviluppi, ed alcuni anzi sono già in corso: per parte nostra ci auguriamo sinceramente che essi possano superare effettivamente il nullismo metafisico a cui va incontro ogni dialettica che faccia leva sulla pura essenza o sulla pura esistenza. Ne è impressionato lo stesso Jaspers quando, accostandosi al Kant della «Ragion pratica», interpreta la «decisione» come un appello al Trascendente che è invocazione ardente all'Amore che salva. Conveniamo che in definitiva non c'è altra risposta all'ango|sciante problema dell'esistenza; purchè possa essere fondata, riconoscendo all'essere il carattere di positività che è «finita» nella creatura per il sinolo di essenza e di esistenza, «infinità» nel Trascendente-Dio, come lo chiama anche Jaspers, che è assoluta pienezza di puro esistere. Altrimenti l'invocazione all'amore è per noi languore e tormento: il suo accento non ha chi l'oda e ritorna alla coscienza

che l'ha inviata, alla quale non resta altro ormai che la rassegnazione all'ineluttabile. Amore dell'esistenza si fa «amore di morte». Filosofia dell'esistenza, filosofia della «morte»!

4. LA RELIGIOSITÀ DELLA FILOSOFIA

I

Non molti anni or sono fu sollevata nei circoli laici dapprima e poi anche dai pensatori cattolici la controversia sulla «Filosofia cristiana». Fu chiesto cioè se la formula non fosse in se stessa contraddittoria, una volta che in una filosofia, che si dice cristiana, la verità è assicurata in anticipo in modo univoco e la decisione ultima sulla verità è supposta venire dall'esterno, dall'autorità della Rivelazione. Nella formula quindi l'aggettivo distruggerebbe il sostantivo e viceversa. La discussione, protrattasi a lungo, lasciò ogni contendente, come non di rado avviene in filosofia, nella sua persuasione iniziale.

L'accordo, anche fra i cattolici, mancò proprio sul punto cruciale. Benchè fosse ammesso il fatto dell'esistenza della f. c., i pareri non si incontrarono più quando si trattò di determinare con esattezza il punto e il modo dell'inserzione od appartenenza del carattere di «cristiana» alla filosofia come tale. Se esso le venga dal di dentro, e allora il criterio di autorità ed il contenuto soprannaturale sarebbero il compimento necessario e quindi l'esigenza di una evidenza e di una natura in se incompleta. Oppure se l'integrazione di cui si parla sia una funzione puramente estrinseca che lascia intatta l'autonomia e la sufficienza della filosofia così come la piena gratuità della Rivelazione. Ma allora si è sorpresi come da un incontro, che si presenta come storicamente contingente, siano venute per alcuni spiriti conseguenze così inaspettate e benefiche. Dovremmo allora lasciar da parte la considerazione astratta della filosofia e rivolgere al filosofo, all'uomo che insiste sui problemi della «sua» vita? Dovremmo chiederci in concreto come il filosofo può o deve «decidersi» ad accettare la Rivelazione? Come il cristiano può giustificare l'atto di fede? Dovremmo cioè indagare criticamente e fenomenologicamente l'itinerario nuovo e originale di quella forma di coscienza che è il filosofo cristiano o il cristiano filosofo?

Nel titolo di questa nostra indagine elementare la questione è presa ad un punto più addietro: ci si chiede se la filosofia, così com'è, come è stata e come può essere, si «apra» e porti di natura sua al problema religioso. La questione non è propriamente se la religione abbisogni per imporsi alla coscienza di una propedeutica filosofica, nè se fra religione e filosofia sia possibile una «qualche» compatibilità e neppure se la filosofia sia il nostro pedagogo a Cristo, Verità incarnata. La religiosità di cui intendiamo occuparci ha da essere un attributo positivo e intrinseco alla filosofia ed insieme deve restare nell'ambito della sua naturalezza: religiosità significa per noi anzitutto «apertura naturale» verso il problema religioso. Vale a dire: è religiosa la filosofia, perchè, svolgendo se stessa nella penetrazione del suo oggetto, fa zampillare nella coscienza il bisogno del divino, impone l'ammissione di un principio unico, trascendente e sussistente, a cui fanno capo l'essere del mondo e quello dello spirito.

Il filosofo non può accontentarsi di incontrare il problema religioso come qualsiasi altro uomo, per effettualità storica o di educazione, per aspirazione soggettiva, per rilevazione interiore; egli ha da prospettarlo nella linea del suo oggetto in forma di complemento che è esigenza ed appello ad una posizione più conclusiva per la totalità dell'essere e del conoscere. È alla filosofia, ed in essa alla metafisica come contemplazione dell'essere nella sua absolutezza, che appartiene il prospettare la totalità della natura e dello spirito in una pienezza assoluta che non comporta rimandi che non siano intrinseci ad una posizione assoluta dell'essere stesso, all'essere di una quiete creativa. È per via di questo principato nella vita dello spirito, che «bon gré, mal gré» le è sempre stato riconosciuto, che l'attività teoretica posa a naturale mediatrice fra la religione e la vita in generale, come fra la religione ed il conoscere specializzato della scienza e della cultura, se è vero che il frammento ha il suo significato, così come la sua funzione, nel Tutto, e il Tutto appartiene alla filosofia. Un conflitto fra scienza e religione, fra fede e cultura è un non senso pertanto. Tanto le scienze sperimentali (Naturwissenschaften) come le scienze dello spirito (Geisteswissenschaften) possono accostarsi alla religione, che è la concezione definitiva della «vita» nella sua totalità, in quanto anch'esse si richiamano ad una comprensione totale della natura e dello spirito, e quindi chiedono anch'esse di entrare nella trama di una filosofia. È opportuno allora che sia la filosofia stessa, come quella che ne ha il diritto nativo, a muoversi verso la religione, per fermare il passo alle filosofie improvvisate, ingenue e rozze, dei semplici eruditi, dei

puri sperimentalisti o peggio dei politicanti e degli affaristi che non sanno pescare in questo fiume impetuoso od hanno troppi interessi per pescare nel torbido. La filosofia si presenta qui nel momento della sua più sincera e calda umanità, in fascino che non sfugge neanche alla coscienza più ordinaria.

Già, ai suoi primi passi, la filosofia si annunzia come ricerca dei «principi», i quali o sono già l'Assoluto stesso in comprensiva unità o lo esprimono nella dualità o molteplicità dei momenti che si tengono l'uno l'altro. E più l'Analisi speculativa si affina, più intensa si fa la preoccupazione dell'Assoluto: dalla divinità dappertutto diffusa dagli Jonici, all'Intelletto distinguente di Anas|sagora, al Bene di Platone, al solitario Pensiero puro di Aristotele, all'Uno Impartecipato di Plotino. Con l'avvento del Cristianesimo, la sete del divino è il pungolo incessante in ogni pensiero filosofico il cui valore vien giudicato appunto in rapporto alla mancata o raggiunta soluzione di quel problema. Cosicchè par quasi che la filosofia sia apparsa al mondo come un'epifania nascente del divino per modo che lo sviluppo ed il ritmo del pensiero speculativo si fonde nello sviluppo ed è scandito dal ritmo che nella vita assume il problema religioso.

L'obiettare che vi sono state, da Democrito a Feuerbach, anche delle filosofie atee, non può infirmare la nostra prospettiva: essa riguarda quel movimento del pensiero teoretico che si è rivelato più universale, più fedele all'impulso naturale della riflessione. Il fatto che nella possibilità radicale, che sta nel fondo dell'essere finito, sia presente anche la triste «potenza» di ribellarsi con il pensiero, non meno che con l'azione, al primo Principio, discopre un nuovo lato di questo essere, di cui bisognerà tener conto ma che non può pretendere di vincere la partita dell'esistenza. La ribellione e la negazione, un po' come le malattie dell'organismo fisiologico, sono alla fine anch'esse un modo di attestare l'autorità e l'esistenza dell'Essere che non si vuole. Non poteva e non potrà mai essere diversamente. L'Assoluto che è il principio e la sostanza della religione, presentito in ogni coscienza che si pone il perché della vita, assume la piena consapevolezza oggettiva solo in una filosofia.

Qualunque risultato allora, per quanto modesto, che la filosofia colga in questo campo, è di un pregio incomparabile perchè esso solo può consacrare in forma definitiva la nostra dignità e mettere le ali alla speranza. Lo avvertiva lo stesso Aristotele in un testo che è un po' il suo testamento di uomo e di studioso. «Delle sostanze – egli dice – che si trovano nella natura, le une sono ingenerate e immortali per tutti i secoli, le altre partecipa|no della nascita e della morte. Accade ora che noi abbiamo minori nozioni di quelle prime realtà venerande e divine per favore delle quali abbiamo avuto la stessa facoltà d'indagare... A proposito invece delle realtà corruttibili, vegetali e animali, noi abbiamo maggiori possibilità di conoscenza perchè viviamo e cresciamo con esse: ognuno infatti può acquistare molte nozioni a proposito di ciascuna di tali specie viventi purchè si accinga attorno con tutto l'impegno. In verità entrambe le conoscenze hanno la loro attrattiva. Se attingiamo tuttavia anche per poco e solo probabilmente quelle superiori realtà questa conoscenza per la sua intrinseca dignità ci è più cara di quella di tutto il mondo che ci sta attorno, allo stesso modo di quando capita di scorgere anche una piccola parte della persona diletta, ciò riesce più dolce che la precisa nozione di molte altre cose anche più importanti»¹. A questo modo, fin nell'ideale greco della vita, il senso e la portata del «theoreticòs bios» erano visti in una vita umana, unificata e compiuta nella sua parte migliore, come sguardo rivolto all'Assoluto.

La religiosità della filosofia si pone in quel medesimo rapporto in cui si esprime la natura dell'incontro tra filosofia e religione. Ora tre paiono le forme possibili di tale incontro: a) la filosofia assorbe e assume in sè la religione; b) la religione vuol annichilare la filosofia; c) la filosofia muove, fa «passare» alla religione. Quest'ultima è la posizione che intendiamo difendere come l'unica in cui si salvi in pienezza la essenza della filosofia. La posizione verrà chiarita dall'esemplificazione delle altre due con raffronti presi dal pensiero che è il più vicino alla cultura contemporanea.

Per la prima forma, sia l'esempio della filosofia hegeliana; per la seconda, la filosofia della religione a sfondo mistico: toccheremo S. Kierkegaard.

II

Pensiero essenzialmente teocentrico è stato detto il pensiero hegeliano, e non senza ragione. Hegel stesso chiama la sua filosofia una elevazione a Dio (*eine Erhebung zu Gott*), una ostensione della divinità (*eine Darstellung der Gottheit*) e ciò per l'assunto che tutta la realtà – quella empirica percettiva, come quella spirituale – non è che la espansione e la comprensione che l'Assoluto fa di se stesso in un movimento incessante di flusso e riflusso.

Hegel, se mai esagera in chiarezza nell'esposizione del suo olimpico pensiero, molto meno ciò avviene nell'esposizione delle sue vedute sulla religione. C'è un punto tuttavia chiaro e saldo, per lui e per i suoi

seguaci più fedeli, quello che la Religione – sia la naturale come la rivelata – va presa come uno stadio inferiore nello sviluppo della coscienza la cui pienezza e totalità è riservata al sapere filosofico. La religione non è che una tappa, la penultima, dello sviluppo dello Spirito impersonale, in quanto essa ritiene ancora in sé il riferimento dell'Altro che è fatto svanire nella tappa suprema della filosofia. Forse anche per questo Peter Wust avvicinò Hegel ad Averroè². Con Feuerbach, Marx e tutta la sinistra hegeliana come poi con Comte invece, la religione sarà messa all'ultimo gradino, al disotto delle stesse scienze positive, della tecnica, dell'arte e dell'economia. Lo stesso Nietzsche, che relega la religione fra i fattori funesti dell'infelicità umana, può considerarsi in questo un epigono di Hegel.

Hegel, almeno apparentemente, non vuole arrivare a questo: piuttosto il suo pensiero mostra di muoversi in senso contrario. Hegel, tedesco al cento per cento, e data la sua formazione teologica, non poteva sconfessare apertamente la fede luterana: anzi egli indirizzò tutta la sua attività speculativa – come dimostrano gli scritti giovanili – a dare un assetto il più solido che fosse possibile alla religione, alla «vera» religione che per lui è la religione cristiana rivelata, con i suoi principi e i suoi dogmi. Per Hegel le forme di religiosità che l'hanno preceduta, la religione «naturale» dei popoli orientali e la religione estetica dei greci, ambedue sono provvisorie e parziali, in quanto nella prima la coscienza prende come oggetto l'esteriorità delle figure naturali fermandosi all'immediatezza; e nella seconda, interiorizzando l'oggetto si fissa nell'una o nell'altra delle figure o forme mutevoli e parziali della coscienza. La vera, l'unica religione possibile non può essere quindi che quella nella quale lo Spirito che sa come suo oggetto se stesso, vede in questo saper se stesso nella distinzione del Sapere e dell'Altro il compimento della stessa esigenza religiosa. La Religione è posta quindi dall'ultimo residuo di dualità concepibile all'interno della coscienza, in quanto in «essa» l'essere della coscienza vi è ancora distinta dalla *Autocoscienza*. In conclusione, tutto ciò che è veramente degno di Dio si ha da trovare nello sviluppo che compie lo spirito verso la sua assoluta libertà: questa è veramente la celebrazione degna della pienezza del «divino». Nella Religione invece – anche in quelle concepite «more hegeliano» – la determinazione che vi assume la coscienza non ha la forma del libero esser altro; in essa l'esserci di essa coscienza è sempre distinto dalla sua autocoscienza e la effettiva realtà – come la intende Hegel – cade perciò fuori della religione... Così la religione appare come parte dell'esistenza..., la cui altra parte è la vita nel suo mondo reale.

La Religione non può arrivare ad abbracciare in sé – secondo Hegel – l'intero decorso del processo dello Spirito (coscienza, autocoscienza, ragione, spirito); ed allora essa ne è la totalità e medesimezza ed in questo senso la religione è la pienezza dello spirito. Allora lo Spirito riflettendo su di sé, sui momenti che ha percorso per costituirsi nell'incondizionata pienezza, può dare al contenuto stesso della religione, ai suoi dogmi, alle sue esigenze nella vita individuale e sociale quel significato che unicamente può esser definitivo e degno della infinita libertà dello Spirito, di modo che quelle che nella religione anche rivelata, sono le posizioni di alterità, la stessa trascendenza delle formule dogmatiche (misteri della Trinità, dell'Incarnazione, della Redenzione...), quando lo Spirito ha raggiunto il suo ultimo stadio, le assorbe nella sua assoluta immanenza: anzi proclama che la loro autentica verità non si salva se non in quanto si produce nel suo movimento.

Nella «Enciclopedia» Hegel riconosce al Cristianesimo il merito di aver portato il concetto di libertà dello Spirito alla sua assoluta purezza a cui non era mai arrivato il Paganesimo (§ 482). La filosofia non ha voluto dimenticare di tanto beneficio! Ed anche se ha dovuto aspettare parecchio, ha potuto con l'Idealismo assorbire i misteri, «farli trasparenti» nel puro sapere, celebrare con essi ad un tempo la grandezza di Dio e la dignità dell'uomo! Ancor prima della tarda «Filosofia della Religione», nella *Fenomenologia* H. dichiarava: «Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere ed è soltanto quel sapere stesso, perchè egli è lo Spirito: e questo *sapere speculativo* è il *sapere della religione rivelata*»³.

La filosofia adunque per Hegel è intrinsecamente religiosa perchè la trascende al suo fastigio, la assume in sé e la sostanzia. Può dirsi che è *nella* filosofia in quanto la religione è quella figura dello spirito assoluto che più si appressa alla filosofia come l'ultimo punto di resistenza di cui questa ha ragione. Nella filosofia hegeliana – concludiamo – l'ultima parola sulla vita e sull'essere è alla filosofia di un pensiero apollineo, che non conosce resistenze, nella unità dialettica del quale vengono risolti tutti i contrasti, livellate tutte le personalità del pio e dell'empio, dell'uomo e di Dio stesso così che Hegel poteva dire: «È vero che Dio è anche finito, come è vero che io sono l'infinito».

III

L'avversario diretto di Hegel è stato, qui, Søren Kierkegaard. Per rendersi conto della sua eccezionale posizione, che lo ricollega agli apologisti più veementi e radicali del Cristianesimo, occorre tener presenti le condizioni in cui si trovava il Cristianesimo del suo paese, il Protestantismo (luterano) di Danimarca. Una Chiesa di Stato con i suoi 1000 pastori stipendiati dal governo; che sapeva abbinare i dolcissimi sermoni domenicali con una vita privata ben fornita di comodi e piaceri terreni; una cristianità tollerante, buontempona ove tutti potevano vivere in pace, al sicuro da crisi di coscienza perchè, già «tutti erano cristiani», battezzati fin da bambini; ove bastava «far quello che fanno gli altri» e «come fanno gli altri»! Un mondo colto, brillante, gentile; Cristianesimo estetico e speculativo, corrotto in alto fino alle midolla dalla filosofia. Non Cristianesimo, ma ipocrisia raffinata e aperto tradimento, ruggiva Kierkegaard. «La Cristianità – ammoniva egli un anno prima di morire – è tanto lontana dall'essere una comunità di cristiani che... piuttosto è il rifiuto in atto del Cristianesimo. La Cristianità, a volerla guardare da vicino, mostra una tale demoralizzazione che tutte le altre religioni presentano a suo confronto uno stato migliore»⁴.

Il suo animo esacerbato non trova espressioni sufficienti: la vita dei cristiani non è che una spudorata congiura contro Dio. «Questo mondo è una galera. – Sotto quest'immagine si capisce cristianamente meglio la nostra esistenza. È qui un altro punto: Come vanno le cose in una galera? È una congiura continua; come si parla di abitare in un vulcano, così vi è in fondo di ogni galera una congiura. Forse non scoppierà mai, ma c'è lo stesso. Così tutta quest'esistenza nostra è una congiura contro Dio, un'immensa turlupinatura per falsificare i concetti (cristiani) in modo che per causa nostra ne esce qualcos'altro di quel che ne pensa Iddio...»⁵.

Responsabili, ai suoi occhi, di tale demoralizzazione, peggiore di ogni Paganesimo, sono, per il Cristianesimo del Nord, «Goethe, Mynster e Hegel: tre canaglie...»⁶. Lutero ha fatto del Cristianesimo una cosa umana, l'ha mitigato per accomodarlo all'egoismo delle esigenze umane, ha rinunciato all'*ascesi* per una «fede» pigra e comoda fatta apposta per vivere a proprio agio e sfuggire alla Croce. Alla mitigazione luterana, che ha capovolto il piano di Dio, Kierkegaard oppone il Cristianesimo del Nuovo Testamento come «sofferenza», effettiva pratica ascetica, celibato e «Imitazione di Cristo...». Negli ultimi anni Kierkegaard leggeva con interesse l'omonimo libretto medievale, Fénelon, ed anche qualche trattato di S. Alfonso M. Dei Liguori.

Hegel poi ha dato il colpo decisivo. Con la sua «speculazione», Hegel ha guastato tutto: ha reso affare di «speculazione» il Cristianesimo che è abnegazione, rinuncia di sé. Così i teologi e i pastori invece di «vivere» il Cristianesimo autentico e di farlo vivere, sono tutti affaccendati a «spiegarlo», a «provarlo», ad interpretare «filosoficamente» i misteri. Così Hegel è il vero responsabile di aver allontanato la Cristianità per sempre dal suo Dio, vivo e vero; di aver fatto svanire, non solo il Cristianesimo, ma il concetto stesso di religione. Il Cristianesimo, nell'esistenza umana, è il «serio», l'unica cosa veramente seria: nell'idealismo invece è diventato una burla.

Al posto del «singolo di fronte a Dio» è stato sostituito il generale e l'oggettivo; invece dell'infinita passione per Iddio è stata messa la «mediazione»; al posto della dialettica «qualitativa» – della distanza infinita della creatura dal Creatore, del peccatore dal Santo dei Santi – la dialettica quantitativa della distinzione di momenti logici; lo storico veramente decisivo – il fatto dell'Incarnazione per cui l'Eterno, il Verbo Figlio di Dio, si è fatto Uomo al tempo di Cesare Augusto – è stato sostituito dalla «storicità» come sostanza astratta del divenire astratto dello spirito impersonale... Hegel, leggermente, ha sorvolato tutto; senza scrupolo, con cinismo veramente teutonico, ha tutto compreso e livellato sotto il rullo della «mediazione». Per Kierkegaard, la religiosità hegeliana è la irreligiosità più sfrontata...; è una confusione generale, un tradimento voluto e confessato ai danni del Trascendente, è la più grave incomprendenza del Cristianesimo. Mettendo la Ragione sopra la Fede, prendendo la speculazione come «la cosa più alta» e facendo della fede l'immediato e della Religione un momento della Filosofia, Hegel ha stravolto tutti i termini cristiani ed ha ricondotto il Cristianesimo al Paganesimo.

Alla filosofia e teologia hegeliana Kierkegaard oppone la categoria del «singolo» e l'atto di fede come «contemporaneità» (*Samtidighed, Gleichzeitigkeit*). Il «singolo», la persona umana individuale, è il perno della dialettica qualitativa che non può mai essere superato, da cui nessun pensiero può astrarre. Quante volte – egli dice – non ho chiarito che H. fa in fondo dell'uomo un germe animale fornito di ragione. Giacchè in ogni genere animale il singolo non è mai superiore al genere. Ma il genere umano ha la sua proprietà, precisamente perché ogni singolo è fatto a somiglianza di Dio, che il singolo è più alto del genere. Questo è pure il Cristianesimo ed è qui che si deve dare battaglia⁷. Ciò che isola il singolo dalla massa dei milioni di

cristiani è il senso della responsabilità di fronte a Dio, la coscienza del peccato, l'angoscia di essere colpevole, il pentimento nella speranza del divino perdono. Dal peccato egli non si salva con il sapere, con le astuzie della ragione, ma con il «salto» della fede, che è rottura della soggettività con l'oggettività. E la fede è verità, l'unica verità perchè è soggettiva, passione infinita per Iddio, affidamento incondizionato a Lui come in Abramo, Giobbe, la Beata Vergine Madre di Dio; la fede è verità come «paradosso» e «scandalo» della ragione. La verità è Gesù Cristo, Verbo Incarnato, che ha patito dal suo popolo, è morto e risorto per la salute dell'uomo: ecco la verità che edifica, l'unica verità «che fa per te», la verità che spezza le reni all'immanenza... Il rapporto perciò che ha il cristiano a Dio per mezzo di Gesù Cristo non è nell'astrattezza di una dottrina ma nell'imitazione di Cristo come sofferenza (contro Lutero) e nella contemporaneità con Cristo per l'atto di Fede (contro Hegel).

Il problema dell'essere dell'uomo non si risolve cercando cos'è l'essere in astratto, ma con il domandarsi dal fondo della coscienza: «come si fa oggi – cosa debbo fare io – per diventare cristiano?». Si diventa cristiani nell'attimo dell'atto di fede, attimo che decide di tutto, perchè anticipa in sé l'eternità: esso è per noi la «pienezza del tempo». Nella fede l'uomo è scolaro mentre Dio – nell'Incarnazione Gesù Cristo – è il Maestro. Il rapporto fra scolaro e maestro è appunto la «contemporaneità».

Per Kierkegaard un testimone oculare di Cristo, il contemporaneo temporale, non si trova in una posizione di privilegio rispetto alla umanità posteriore alla quale, come apostolo, trasmette di autorità il messaggio di salute.

A rigore non si può dare uno «scolaro di seconda mano», giacchè tanto l'Apostolo come ogni fedele, distanziato nei secoli venturi, si trovano in sostanza nella eguale condizione. L'Apostolo, il contemporaneo temporale di Gesù Cristo, non poteva vedere e udire, come uomo, che la esteriorità di Lui; ma alla Divinità egli non aderì se non in quanto e quando la Divinità stessa gli aprì gli occhi dell'anima. L'atto di fede è stato per l'Apostolo un «miracolo», non meno di quanto lo è per il credente, il più umile e il più distanziato nel tempo.

La religiosità a cui può arrivare la filosofia è la religiosità A, in opposizione alla religiosità del Cristianesimo autentico che è la religiosità B. La religiosità A resta legata alla dialettica dell'immanenza, si muove dall'esterno verso l'interiorità così che non sente il bisogno di guardare al futuro verso una felicità eterna «fuori di sé». Brevemente: in essa la dialettica non si costituisce per via del paradosso, perchè anzi – qualora esso si fosse affacciato – lo risolverebbe nel movimento dell'interiorità.

La religiosità B invece è il Cristianesimo nella sua purità originaria per il quale la verità è proprio il «paradosso», urto e scandalo per la ragione. La religiosità A, anche se è detta svolgersi nel cerchio dell'immanenza, Kierkegaard ci tiene a distinguerla dalla religiosità della filosofia hegeliana che non merita tale qualifica perchè è lo stravolgimento di ogni valore spirituale. Anche la religiosità A appartiene allo stadio religioso, o piuttosto è un misto dei due stadi etico-religioso. In essa appaiono – ci avverte Kierkegaard – gli stessi elementi della religiosità B ma succedentisi e operanti in ordine inverso: nella A compare prima il dialettico che la ragione risolve nel patetico. Nella B prima il patetico al quale per l'azione della «dialettica qualitativa» (il peccato - l'Incarnazione) succede, in posizione assoluta, il paradosso cioè l'incomprensibile che è l'infinita Trascendenza di Dio e della persona di Gesù Cristo.

L'«edificante» che è il costitutivo essenziale della religiosità come tale (e della verità), si trova anche nella religiosità A: esso consiste nella coscienza totale che prende il singolo della sua colpa e che lo muove al rinnegamento di sé, al pentimento, all'espiazione. Nello stadio estetico (= areligioso), l'individuo vive «per sé» e «fuori di sé» ed anche se si accosta a Dio, lo fa come ad una cosa fuori di sé (cfr.: «religione naturale» in Hegel): egli cerca la sua dimora e la Terra Santa del suo riposo fuori di sé. Nella sfera etico-religiosa, nella religiosità A, è l'individuo stesso la dimora, quando l'individuo annienta se stesso e trova in ciò il suo rapporto a Dio. Insomma la religiosità A è di natura socratica, quella della sobria ragione, dell'uomo prima di Cristo e fuori della Rivelazione.

Nella religiosità B, che è il Cristianesimo autentico, l'«edificante» è qualcosa che si trova fuori dell'individuo: per trovarla, egli non va più come nella A, dall'esterno verso l'interno; al contrario, per trovarlo, deve cercarla fuori di sé. Ed il paradosso sta in ciò che, appunto per questo, la religiosità B ha l'apparenza estetica: che l'individuo ha da cercare qualcosa fuori di sé e che proprio in ciò si compia il suo rapporto assoluto verso Dio. Qui l'«edificante», il «serio», non sta più nell'infinita immanenza (il pentimento nella «coscienza totale della colpa») ma nel mettersi di fronte il paradosso dell'Incarnazione: «*Dio nel mondo come un Uomo sin|golo*». E siccome un tal fatto, una tale «realtà storica» unica e singolare in tutta la storia, non può esser «compresa» dal pensiero e urta contro la stessa essenza del suo movimento, per questo è il paradosso, l'assurdo, l'incomprensibile, il terreno della religiosità B. Se non si riuscisse a stabilire il

«paradosso» la religiosità A resterebbe la più alta e tutto il Cristianesimo – appunto perchè dato in quella realtà storica determinata e quindi in una forma di esteriorità – sarebbe ricondotto a determinazioni estetiche. Per questo la religiosità A, la religiosità speculativa, in quanto ha movimento centripeto e resta chiusa nell'immanenza, non può dirsi nè come tale diventare cristiana, non può presentarsi come Cristianesimo⁸.

La distinzione delle due religiosità, che è la dottrina più caratteristica della *Postilla*, fa corpo nel pensiero di Kierkegaard con la sua concezione degli stadi e ne è l'ultimo complemento. In termini più accessibili: nella religiosità A il «paradosso» – la trascendenza dell'infinito cioè il «mistero» in senso cristiano – in cui consiste l'«edificante» della religione è diluito nella comprensività dell'immanenza e la rottura è suturata con il movimento infinito della coscienza (per via dell'immanenza). Nella religiosità B la rottura è dilacerata all'esterno ed il «mistero» intensificato nel paradosso dei paradossi, la realtà storica di un Dio che si è fatto Uomo nel tempo ed è proposto come nostro «Modello». In questo versante l'umanità si divide, come ai tempi di Gesù, così oggi e sempre: o la fede nell'amore o lo scandalo nel rifiuto (il demoniaco): «Oh, beato chi non si scandalizza in me!». Oh, se tu potessi farti un'idea della sua gioia quando uno crede in lui: tu saresti certamente pre|servato dal cadere nello scandalo. La gioia che Egli prova per coloro che credono è quella di un uomo che si sa compreso, perfettamente compreso da un altro. Egli non può essere compreso e capito come un uomo, Egli è Dio e deve essere creduto. Nella fede tu Gli appartieni; per questo la sua gioia è grande come la gioia di chi ha trovato uno che l'ha compreso. Quanto grande non fu la sua gioia quando lodò Pietro («Beato tu, Simon Pietro») perchè Pietro credette! Quanto grande fosse la sua gioia lo si può sapere da ciò che Egli interroga Pietro per ben tre volte: «Pietro mi ami tu?»⁹. Religiosità perciò intrinsecamente cristocentrica: dopo la venuta del Redentore non è possibile altra religiosità genuina; e non è possibile, per l'esistenza, trovare la verità fuori o prescindendo da Cristo, Via, Verità e Vita.

Cristo, come Modello, è poi la via per camminare e restare la «verità», facendo, appunto con Lui e come Lui, la verità nell'amore. «Signore Gesù Cristo, Tu che conoscevi in precedenza l'amara sorte che ti aspettava e non ti sei tirato indietro, Tu che hai voluto nascere nella povertà e nell'umiliazione per portare in povertà e umiliazione, come un sofferente, i peccati del mondo fino ad essere odiato, abbandonato e disprezzato, sputacchiato e finalmente abbandonato anche da Dio per chinare il Tuo Capo in una orribile morte. Oh, sollevalo ancora, Tu eterno principe di vittoria: Tu che non vinci solo i tuoi nemici in vita e in morte ma vinci la stessa morte: solleva ancora il Tuo Capo eternamente vittorioso, Tu via al Cielo! Che ci sia concesso di poterti imitare»!¹⁰.

Così in Kierkegaard la ragione è biblicamente confitta alla Croce di Cristo. La ragione da sola non porta che| alla dispersione e allo smarrimento, od almeno non è che la dispersione vana: la sua religiosità, apparente e illusoria perchè priva della Trascendenza. La posizione presa da Kierkegaard, che si ispira espressamente a Tertulliano («credo, quia absurdum» citato nelle *Briciole filosofiche*) e a Pascal di cui – senza dire del commovente «Mystère de Jésus» – avrebbe potuto citare fra i molti il seguente testo: «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité des choses qui la surpassent»¹¹. Posizione radicale e nel fondo – per ogni cristiano – indiscutibilmente vera, l'unica vera; ma che come tutti i rimedi radicali, va applicata al momento opportuno e dopo conveniente preparazione. Se non che con la preparazione negativa, quella di mettere in iscacco completo la prepotente ragione, Kierkegaard rischia di privare la «verità» del soggetto stesso a cui essa possa aderire. Bisogna pure che l'uomo aderisca con qualcosa alla verità, e che la sua adesione sia retta da qualche evidenza: se Kierkegaard non riconosce che la distanza infinita come incapacità ed il paradosso come assurdità e rottura aperta dei principi della ragione, non si sa come e perchè e quando l'uomo abbia da conoscere, accogliere e seguire il cenno divino. Il deprezzamento di Kierkegaard, però – è doveroso notarlo – aveva di mira una particolare teoria della ragione, quella illuminista, hegeliana e romantica, non ogni teoria della ragione e non certamente quella di Aristotele che egli potè conoscere specialmente per il tramite di Trendelenburg e che ammirò sinceramente. In questo senso riteniamo possibile un prolungamento del kierkegaardismo in senso realistico. Tuttavia per alcuni spiriti meno disposti la posizione mistica nello sforzo di comprimere le forze della natura le ha esasperate eccitandole alla ribellione. Nella soluzione| mistica la verità è ben salvata, mi pare, nel suo punto di arrivo – la Trascendenza divina – ma non abbastanza nel suo punto di partenza: non solo non si è cercato, ma espressamente vi si nega, qualsiasi attacco al mondo o contatto con esso. Un contatto tuttavia per Kierkegaard c'è; ed è il fatto storico, avvenuto l'anno tale e nelle tali circostanze, dell'incarnazione del Figlio di Dio. Ciò che mi pare sufficiente per riconoscere il fondo schiettamente ortodosso del suo Cristianesimo. Ciò tuttavia non è bastato per quelli, che, sotto la disciplina del criticismo dell'idealismo, avevano perduto ogni sensibilità per il problema essenzialmente religioso: il mettersi del singolo di fronte a

Dio. Perciò, non su Kierkegaard, ma su Nietzsche dopo che su Hegel, cade la responsabilità dell'esistenzialismo amorale della politica contemporanea¹².

Soppressa la funzione «pensiero essenziale», scompare la norma ed ogni gerarchia di valori: la vita, dilaga, sotto la pressione degli spasmi terrestri, nella negazione di Dio, di ogni morale, per l'affermazione della volontà di potenza. Il singolo allora non è meno autorizzato di affermare l'ateismo e l'immoralismo, quando Dio e la morale paiano superflui od anche ostili alla sua soggettività. Del resto in ogni posizione la pretesa mistica trapassa il segno: pochi si sentono l'anima di firmare, come vuole K., una carta in bianco a favore di una fede di cui è vietato di fondare l'origine; ed è il paradosso, che si rischia di far coincidere con l'assurdo, trova pronte in difesa tutte le forze più profonde di autoconservazione dello spirito. Meno ancora si ha la condiscendenza di abbandonarsi al messaggio ermetico che viene dal mistico, fin quando non è un messaggio di verità universale, che può toccare le singole coscienze e non sia l'esperienza eccezionale di pochi fortunati i quali del resto hanno pur| da presentare le credenziali che li autorizzino per tanta missione. Credenziali che dovranno essere scritte in una lingua accessibile, che realizzi per ogni coscienza una «certa forma di presenza». E la prima e fondamentale forma di presenza è quella della conoscenza. L'amore potrà essere una cosa più dolce, più tenera, che liquefà le viscere e mette l'animo in giubilo e vi accende l'entusiasmo. L'entusiasmo, però, ha da essere degno dell'uomo: ciò che si saprà quando sarà chiarito il suo oggetto, e l'oggetto perciò ha da farsi presente, prima, in una presenza di conoscenza entro cui possa nascere e tenersi l'amore.

Nel vitalismo mistico esistenzialista la stessa coscienza nulla cambiando dei suoi effettivi contenuti, con semplice mutare di segno può egualmente e nella medesima esistenza da elevazione mistica tramutarsi nel suo contrario.

IV

È quanto avvenne nella Kierkegaard-Renaissance tedesca. In essa l'esistenza, che Kierkegaard aveva opposta come nucleo infrangibile alla dialettica hegeliana, finisce per ricadere nell'immanenza. Immanenza di nuovo conio, di tipo nietzschiano invece che hegeliano: immanenza individualistica e vitalistica di monadi singolari, le quali nel muoversi della loro libertà riproducono in piccolo il movimento della dialettica hegeliana meno che la sua grandiosa conclusività. Così gli Esistenzialisti pretendono di aver assimilato e rifiuto la sostanza viva del pensiero tedesco; ed insieme, temperandone le opposizioni e le affermazioni troppo esclusive, di assicurare ancora alla Germania la direzione spirituale della cultura europea.

HEIDEGGER, di proposito, resta chiuso nella finitezza del tempo. Per un essere che non esiste che come| «essere-nel-mondo», non c'è posto per il Trascendente di cui vive l'atto religioso; al suo posto è stato sostituito la trascendentalità dell'atto, cioè l'indeterminatezza della coscienza, la sua «storicità». Così la vita dell'anima da colloquio e dialogo, di cui è intessuta l'esperienza religiosa, tende a farsi monologo sempre più chiuso. Il bisogno di Dio svanisce dall'orizzonte dell'esistenza o perchè trova l'animo esasperato nella sua perdizione o perchè lo trova troppo soddisfatto di sè, nelle sue risorse terrestri. Se vi si parla ancora di Religione, di atto religioso, non è più nel significato che gli uomini avevano attribuito finora a questi termini, ma con essi si vuol dare corpo e apparenza alla «trasfigurazione» dell'uomo che questo Esistenzialismo si propone. Allora «il dramma religioso in questo Esistenzialismo è dramma dell'uomo e solo dell'uomo; la dimostrazione che la Trascendenza è posta solo da noi in noi e per noi, non è la dissoluzione della Trascendenza teologica e il riconoscimento della Religione come un fatto esclusivamente e finitamente umano?»¹³. È vero d'altra parte, che una corrente della teologia protestante contemporanea si richiama dell'analisi heideggeriana dell'esistenza (R. Bultmann): ma è possibile una «continuazione» teologica in senso rigoroso? Heidegger afferma espressamente la distinzione dei due campi nei termini seguenti, a riguardo del concetto di «colpa»: «Bisogna distinguere bene la colpevolezza originaria che appartiene alla comprensione dell'esistenza terrestre (Dasein) da ciò che la Teologia intende per "status corruptionis". La Teologia può trovare nella colpevolezza, determinata in modo esistenziale, una condizione ontologica della sua possibilità reale. La colpa che è racchiusa nell'idea di questo "status" è una colpevolezza di fatto di una natura del tutto propria. Essa ha una sua propria attestazione che rimane esclusa per principio a qualsiasi esperienza filosofica. L'analisi esistenziale della colpevolezza non dimostra niente nè *pro* nè *contro* la possibilità del peccato. A tutto rigore non si può mai dire che la ontologia dell'esistenza *da se stessa* lasci in generale aperta questa possibilità, in quanto essa come ricerca puramente filosofica per principio nulla "sa" intorno al "peccato"»¹⁴.

Heidegger non dice espressamente se la sua analisi esistenziale *escluda* positivamente, ma tutta l'orientazione del suo pensiero depone in questo senso. Dalla constatazione del proprio essere decaduto, come essere-nel-mondo, si prospettano le condizioni per sollevarsi le quali sono prese unicamente dalle risorse della coscienza del soggetto. Essa le trova e le chiarifica mettendosi nell'*angoscia* sconfinata che le snuda dalle loro pretese unilaterali e le annega nientificandole. Sprofondandosi con esse nel niente di ogni cosa finita, essa può finalmente «comprenderle» come scaturienti dal niente. Ancorando l'Ontologia al Niente invece che all'essere, Heidegger otteneva il doppio vantaggio: di avere a disposizione l'analisi fenomenologica per le determinazioni dell'essere ed anche di poter assumere di peso la terminologia teologica – che aveva finora espressa la distanza qualitativa della creatura dal Creatore – per esprimere, sulla falsariga di Hegel, la distanza quantitativa dell'essere dal non essere nell'ambito della realtà finita. Heidegger ci fa assistere ad una completa secolarizzazione della teoria kierkegaardiana, che avrebbe certamente mandato su tutte le furie la «sentinella della Cristianità», l'apologeta del Cristianesimo del Nuovo Testamento, mentre i suoi avversari (Mynster, Martensen e compagni) avrebbero fatta certamente eccellente viso ai surrogati del fenomenologo tedesco. Del resto in tutta l'opera di Heidegger non compare mai il nome di Dio.

Esso non è troppo frequente neppure nelle vaste esposizioni di JASPERS. Egli vorrebbe anche questa volta dare al suo pensiero il corso di un fiume ampio e placido, muoverlo in una successione di panorami nitidi e comprensivi. Ma è la materia che è esplosiva e lo scoppio al primo urto è inevitabile. Jaspers deve concludere che fra Religione e Filosofia non è possibile parlare che di scontro e di lotta, mai d'incontro e di conciliazione. In «*Esistenza e Ragione*» veramente egli prospetta l'esistenza in direzione del trinomio: Filosofia, Religione, Irreligione, ove l'opposizione e la diretta incompatibilità sembra interessi le ultime due¹⁵. Tuttavia nella grande opera sistematica, l'irreligione era già apparsa la conseguenza inevitabile di ogni esistenza veramente filosofica e di ogni filosofia dell'esistenza¹⁶.

Caratteristica di ogni religione è infatti la *positività* storica e reale. Essa importa la validità e la oggettività universale dei suoi contenuti da tramandare inalterati per tutti i tempi da imporre come tali a tutti i singoli. Si fonda quindi sull'*autorità* che la garantisce dal di fuori e su di un determinato fatto storico che la individua nel tempo in modo irrevocabile e insindacabile (cfr. il motto preso da Kierkegaard per le «*Briciole filosofiche*»). Per la filosofia invece la verità non si trova che all'interno delle soggettività singole, irripetibili e incommensurabili l'una con l'altra; ha per contenuto volta per volta lo svolgersi delle coscienze; si compie nella *storicità* dello sviluppo indefinito delle epoche, civiltà e colture di tutti i tempi dall'età della pietra e delle palafitte alla nostra epoca felicissima della radio e delle fortezze volanti: ha per forma la trascendentalità della coscienza. La Religione esige accettazione effettiva incondizionata, e quindi totalitaria, che non consente il ritorno sull'«alternativa»: la sua posizione è l'esclusione di tale possibilità (concetti di eresia e di apostasia, quali peccati contro la Fede). La Filosofia invece ha per oggetto l'«essere» come ciò che importa la più estrema indeterminazione; si pone quindi come *libertà* sempre aperta la quale, nonchè escluderla, si pone per via del sussistere dell'«alternativa» all'interno di sé come fondamento e sostanza stessa della «scelta». La libertà è appunto in ciò che ogni atto di scelta attesta e intensifica la presenza dell'alternativa. Nell'Esistenzialismo, a differenza di ciò che si ha in Hegel e soprattutto in Nietzsche, non si contesta ma piuttosto si riconosce il diritto a ciascuno di scegliere la propria forma di esistere; ma proprio per questo si esige che si riconosca alla filosofia di esprimere l'essenza di questa libertà e di patrocinare il buon diritto in generale. Illuminismo annacquato: «Il discorso della montagna deve avere il valore di un'obbligazione, ma il volerlo seguire porterebbe alla rovina di ogni cosa. La considerazione che costringe fino all'osservanza della sua legge è ben visibile nei martiri e nei santi, ma come qualcosa che non potrebbe essere nel mondo senza perciò segnare la fine» (p. 298).

I rapporti quindi tra Filosofia e Religione si delineano subito in Jaspers estremamente *tesi*. È vero che in essi si include anche il *rispetto* che la Filosofia deve portare alla Religione (p. 300): ma è più affare di prammatica e di pura convenienza che, se ritarda, non evita l'urto. Elementi costitutivi della Religione sono – secondo Jaspers – *preghiera, culto, rivelazione, dogma* e quindi Chiesa e Teologia: tutte forme di *obbedienza* che importano una rinuncia esplicita alla libertà. Il credente è ubbidiente, si assoggetta, non domanda: «Quando ha da pensare, egli deve obbedire nella Teologia; quando ha da operare, egli deve obbedire ai precetti della Chiesa. L'intera esistenza è messa in soggezione. Niente ci può essere di serio al di fuori della Divinità rivelata nella sua oggettività, al di fuori della sua parola e della sua legge. Con essa è da dominare il mondo (Teologia), ogni valore dev'essere fondato su di esso (Teonomia), ogni oggettività vista come veniente da Dio (Teomorfia)...» (p. 296). Insomma la Religione non può esser vista dalla Filosofia che come

il suo «Altro», che se può avere una verità, «questa non è per me»; e non è necessario che lo sia perchè, poi, io non son tutto. Tra Filosofia e Religione c'è rottura (Bruch) perchè la Religione esige «il sacrificio dell'intelletto» (p. 306). Chi accetta di essere veramente filosofo non potrà mai essere un uomo religioso, darsi cioè alla preghiera, ad atti esterni di culto, accettare un'obbedienza dall'esterno e dall'esterno voler portarsi alla Trascendenza... La Religione per il filosofo non può apparire che come una «prigione» (p. 302). Così, come la Religione ha sempre osteggiato e crocifisso la ragione filosofica ed in questa lotta essa prova la sua vitalità e rinnova le sue forze, anche la filosofia ha per condizione della sua esistenza la lotta senza quartiere alla religione. Il filosofo, per Jaspers, deve considerare la Religione, *qualsiasi* Religione indifferentemente, nel piano dell'oggettività e della esteriorità; perciò egli è, in fondo, in mezzo al suo popolo, sempre un eretico: Così Senofane combattè l'immoralità degli dei della mitologia; Epicuro criticò le divinità vendicative, Kant la religione statutaria, Feuerbach le illusioni e Kierkegaard sferrò l'attacco contro la Chiesa. Solo per un'enorme incongruenza, se non fu anche per astuzia, Hegel si ritenne un cristiano credente¹⁷.

Vecchi temi del Positivismo, si dirà! Non v'è dubbio che il relativismo del pensiero jaspersiano non smentisce i primi studi dell'autore che fu acuto ed apprezzato psicopatologo. Ma Jaspers sa anche portarsi in alto, e vincere la solitudine esteriore: «Il filosofo, separato dalla salvezza che dà la Chiesa, deve certamente rinunciare alla comunità (storica) dei milioni (di fedeli) a traverso i millenni; ma egli può credere al *Corpus mysticum* del regno dello Spirito che non è niente di oggettivo e che non permette alcuna considerazione dall'esterno»¹⁸. È il caso di dire: chi si contenta gode! Comunque, s'impone anche la constatazione che la Religione alla fine ci vuole e pensi Jaspers a mettersi d'accordo con se stesso. Impresa del resto ben ardua per la molteplicità degli influssi che operano nel suo pensiero, disparati e contrastanti. In prima linea: Kierkegaard, Hegel, Nietzsche. Solo che praticamente Kierkegaard viene annullato da Nietzsche, ed il pensiero tedesco può così continuare a plasmarsi con le sole sue forze.

V

Il richiamo all'esistenzialismo nietzschiano ci ha portati alla constatazione che la negazione di Dio non può essere mai un punto di arrivo: quando l'uomo non vuole accettare Colui che è, allora si fa da sè qualcosa che non è, dèi aborigeni e nazionali come auspica Sciatov nei «Dèmoni» di Dostojevskij, dèi di terra e di fango od ancora più vergognosi che altro non sono se non la proiezione esteriore delle sue cupidigie terrene. L'uomo che non riconosce l'Iddio vero, si fa meno che uomo; si fa a brani da sè. Se Dio non esiste, tutto è permesso e la virtù è inutile. «Gli uomini – sente Ivan dall'allucinazione diabolica, nei *Fratelli Karamazoff* – si riuniranno per chiedere alla vita tutto ciò che essa può dare, ma soltanto e assolutamente a questa vita presente e terrestre! La mente umana crescerà e s'innalzerà fino ad un orgoglio satanico e saranno i tempi del minuscolo dio-umanità» (P. IV, lib IX). Il risultato si fu che Stauroghin e Kirillov nei «Dèmoni» concludono con togliersi la vita e Ivan perde la ragione. Passando dalla finzione artistica alla realtà storica, Nietzsche, nel vigore delle forze, è fulminato nella prepotente intelligenza e condannato alle tenebre dalla follia. Ed eccoci anche noi di fronte ad un paradosso: l'uomo non mantiene il livello della sua dignità se non proponendosi di «essere più che uomo», non contro a Dio ma in soggezione a Lui. L'esercizio della soggezione a Dio è appunto compito della religione, e religiosa è la filosofia che lo riconosce.

Intendiamoci bene: la fede è una virtù teologale, e la religione è una virtù morale, parte potenziale della giustizia¹⁹. La filosofia non è che conoscenza e mai da sola potrà generare la commozione religiosa, il pio affetto del credere. Anche il filosofo è un mendico, e come il più umile dei mortali attende dall'alto, assieme all'invito, anche la veste nuziale che lo ammette al festino del Padre celeste. Tutto quello che la filosofia può fare è una preparazione remota che consiste nell'indicare l'al di là del finito e del temporale, che si esprime in un appello alla Trascendenza nel quale la stessa filosofia si giustifica nei suoi momenti cruciali. Parliamo sempre – non lo si dimentichi – di religione naturale. Va detta intrinsecamente religiosa la filosofia quando e perchè i suoi problemi presi nell'insieme, come ciascuno è ridotto alle sue posizioni di fondamento, rimandano al problema religioso. Teniamo ben fermo, perchè l'argomento non deve prenderci la mano; la filosofia che si attiene ad una rigorosa disciplina mentale, può assicurarsi un certo numero di certezze valide e inoppugnabili; con un paziente lavoro di penetrazione in profondità può scoprire aspetti nuovi dell'anima e del mondo e collocarsi al centro delle arti e delle scienze quale suprema naturale saggezza. Tuttavia, è proprio in questo suo movimento o «cursus honorum», che il filosofo è scosso dall'inadeguatezza o insufficienza che dir si voglia, fra la conoscenza realizzata o realizzabile in paragone a quella che l'oggetto prospetta ancora possibile, indispensabile anzi.

Le cose sono come se, in ogni conoscenza, gli oggetti che parevano farsi avanti in chiarezza contemplativa, quando ci facciamo loro dappresso, si velassero d'improvviso cosicché alla coscienza vengono sempre dati assieme ad un «residuo» che si sposta e si sprofonda a misura che ci proponiamo di afferrarlo, quasi volesse eludere la stretta in cui lo teniamo. A questo modo la filosofia pare compiersi nell'accettazione rassegnata di un limite, di un limite però che resta aperto e rivolto in alto. Le cose stanno ancora, come se il fondo di realtà che ci è accessibile in un saldo tessuto di conoscenze, ad un certo momento ci si rivelasse essere senza fondo; come se il giro dei nostri concetti, invece di conchiudersi si aprisse in spiraglio verso un orizzonte nuovo, più vasto, più elevato al quale occorra portarsi. L'aspirazione religiosa è già in possesso della certezza di tale orizzonte superiore, ne conosce la struttura e il contenuto e ne assicura la possibilità del conseguimento. Il filosofo che accetta la religione, si pone nella possibilità di quella «altior philosophia» che sarà veramente conclusiva.

Volendo esprimere con una formula quanto intendiamo di suggerire diremo: la filosofia, che nel suo svolgersi converte i fatti della coscienza spontanea in problemi e i problemi converte poi in soluzioni, giunta al limite avverte dovunque il «mistero». Le soluzioni, senza tornare indietro alla problematicità iniziale, annunciano una problematicità più radicale, che non dà l'incubo della prima, ma che piuttosto si stende sull'animo con un riposante senso di pace e di attesa. Brevemente: il razionale, che succede all'effettuale della natura e della storia, rimanda al *soprarazionale* che è il «mistero». In questo senso, tutto è mistero, dappertutto è mistero. Esemplichiamo con richiami a qualche situazione elementare dell'essere e del conoscere.

Mistero è l'«*essere dei corpi*». Frammentato nella molteplicità degli individui, abbandonato alla contingenza di un divenire senza sosta di generazione e corruzione. Ed insieme realizzato in una forma di presenza che ha un'intensità insospettata. Qui, in questa medesima porzione di corpo, c'è il dolce, il ruvido, la figura... e tante altre forme dell'essere. Tutte qui, nello stesso punto dello spazio, ripetute insieme per ogni punto del corpo, coesistenti, coestensive. L'una c'è dov'è l'altra, senza che l'una sia l'altra. Si dirà: è chiaro, esse rimandano alla quantità che le sostiene e la quantità rimanda alla «materia» che giace al fondo. E sia pure: ciò può soddisfare e soddisfa di fatto le esigenze del pensiero logico che non consente contraddizione, ma non vale a togliere il mistero; piuttosto lo infittisce, lo fa più pungente. Mistero veramente, questa quantità, prima emanazione dell'essenza corporea, che deve mediare fra la sostanza e le sue modificazioni senza essere per suo conto né sostanza e neppure una modificazione o accidente al modo degli altri accidenti. Mistero ancor più profondo la materia, ultimo soggetto dell'essere, della forma così come nel divenire. Quando diciamo che la materia è potenza e soggetto, diciamo una cosa molto sensata e indispensabile se si vuole; ma non si va tuttavia più in là di un accenno ad una funzione generica le cui forme e modalità restano per noi avvolte da sette veli.

La materia è sempre per noi l'opacità senza fondo; è l'intentabile, l'incontenibile, l'inafferrabile, e perciò l'incomprensibile; è l'invisibile abisso da cui ogni forma di corporeità a un dato momento sorge e nel quale in un altro momento ritorna; è la solida sponda su cui si piantano tutte le forme e le molteplici qualità; non tanto solida però che ad un tratto il tessuto dell'essere si sfascia e cede il posto ad altre forme e ad altre qualità. Chi può dire di «comprendere» tutto questo? Non v'è dubbio che si dà un'Intelligenza capace di tanto, ma essa non è quella dell'uomo quaggiù. È un'altra dunque le cui condizioni di essere e di operare sono altre dalle nostre: ad essa Intelligenza apparterrà allora la comprensione del mistero nel seno delle cose, e forse, chissà, la stessa posizione del mistero nel seno delle cose, così come, nel nostro spirito che le guarda.

Mistero dell'«*essere che siamo noi*». Niente è certamente più interessante e più vicino a noi stessi. Eppure il nostro essere è il mistero dei misteri, in una complicazione di essere ignota alla natura. Tocchiamo di sfuggita. Mistero, anzitutto, della unità ontologica in una triplice via, di cui non solo – e sarebbe già mirabile – l'una s'inserisce nell'altra, ma l'una si sostiene sull'altra, vive di essa; e per maggior scandalo, non – come parrebbe – la inferiore della superiore, ma anzitutto e per una larga zona, è la superiore che si sostiene sulla inferiore e vive della medesima. È un fatto che nella ontogenesi dell'individuo, durante il periodo prenatale, le funzioni della vita vegetativa elaborano e formano, come poi li conserveranno, quelli che saranno gli strumenti della conoscenza e le basi della coscienza. Che dire poi dell'insondabile mistero della prima determinazione biologica dell'individuo? Eppure è ben da essa che verranno le caratteristiche fondamentali della nostra esistenza e personalità. A nascita avvenuta fin dai primi istanti, come di recente è stato accertato (Piaget), la vita sensitiva si dà attorno per raccogliere e ritenere con discernimento sicuro il fluire dell'esperienza, fissandolo gradualmente in totalità di contenuti e strutture concrete che saranno il fondamento, lo specchio e il sostegno dei sopravvenienti contenuti e delle strutture intelligibili. Almeno il

pensiero riuscisse a legarsi in trasparente armonia. Invece lo stesso pensiero, in quelli che sono i frutti suoi più saporiti e originali, procede a scatti, si fa presente per balenamenti, presentimenti, schiarite momentanee che dobbiamo affrettarci a raccogliere e cucire nell'ingrata opera della riflessione, se non vogliamo smarrirci e perderci.

Mistero ancora, e di tutti il più angustiante, il movimento della *libertà*. La libertà, nella vita dello spirito, rinnova a un di presso il mistero che la materia porta nel regno della corporeità. La materia, si è visto, è l'indeterminazione radicale della natura corporea, la quale, mentre sostanzia ogni corpo per una forza stabile di essere, corrode poi tutte le resistenze e mina la stabilità di ogni realizzazione. È per via della materia che anche il nostro essere è costretto a passare a traverso due porte – e quali porte! – della nascita e della morte: il mostrarne orrore, vergogna e spavento, nulla toglie alla spietata realtà della loro scadenza. Ma la libertà dell'uomo è un abisso che non ha l'eguale. È vero – è il primo momento del problema – che la volontà si muove lungo la scia di luce che l'intelligenza le proietta dinanzi. V'è un momento tuttavia in cui la volontà ha bisogno oltre che di luce, di energia impulsiva al primo slancio verso il bene; movimento che è un «di là» rispetto alla natura, benchè appartenga all'ingranaggio della natura: ne è appunto il primo movimento. E v'è anche un momento in cui l'intelligenza si arresta nel suo stesso giudizio indicativo, quando i valori si rivelano limitati, non indispensabili e stagnano perciò indifferenti sull'atrio della coscienza. Eppure la volontà ha da muoversi verso alcuni di essi, se vuol tenere in efficienza l'esistenza: si muove di fatto e trascina all'azione anche l'intelligenza. Inversione di compiti adunque, nel bel mezzo di una promettente chiarezza. Come è che la volontà si muove? E perchè a quelst'oggetto e non a quello? E com'è che l'intelletto si piega docilmente a seguirla? Problema tutt'altro che accademico. «È Dio che fa tutto!» rispondeva Sonia a Raskolnikov, l'assassino ateizzante di *«Delitto e castigo»*. È a questo esattamente che volevamo arrivare: ma se potessimo mandare anche solo uno sguardo a quella porzione dell'anima a cui si applica la divina mozione, quale luce di gioia non inonderebbe la interiore esistenza, anche se nella esteriore ci venisse negata ogni partecipazione al rumoroso festino della vita. Le coscienze pure possono averne una certezza, ma è certezza che non si risolve in piena chiarezza. La libertà è ciò appunto che si attua nel «salto», e non per passaggio di ragione dialettica; ogni decisione comporta il «rischio» simultaneo, perchè mai definitivamente superato, di perdersi e di salvarsi.

La libertà è possibilità di possibilità, aperta a tutti gli imprevisi; e non si decide per una possibilità che non resti nel suo fondo aperta a tutte le altre di bene e di male, nessuna esclusa. Fin quando c'è attimo di vita, nessuna posizione è disperata: basta un attimo per decidere e salvarsi; come non v'è alcuna posizione di privilegio, all'infuori di quelle di cui parla la teologia. L'allucinazione diabolica dice a Ivan che le grandi anime, i solitari, sono la sua conquista preferita e che non di rado riesce a metterli a mal partito: «essi possono concepire simultaneamente tali abissi di dubbio e di fede – e pensate altrettanto per altre virtù – che, parola d'onore, mi sembra talvolta che siano a un capello da noi» (*I Fratelli Karamazoff*, P. IV - lib. IX). L'esistenza è così e non c'è da drammatizzare: prima condizione per non smarrirci è di prendere, con animo virile, una consapevolezza quanto più è possibile salda e ben orientata.

Tentiamo l'ultima conclusione. Mistero adunque sono per noi le essenze, tutte le essenze. Lo confessava con schiette parole S. Tommaso: «Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam investigare naturam unius muscae; unde legitur quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudinem ut cognosceret naturam apis»²⁰. Possiamo citare anche V. Gioberti: «V'ha in natura – dice nella *“Teorica del sovranaturale”* – un non so che di sovrasensibile in un tempo e sovraintelligibile, cioè assolutamente incomprendibile; ed è ciò che si chiama dal volgo e dai dotti l'essenza delle cose. L'essenza o... la *quiddità dell'essere* esprime l'incognita della cognizione umana, il mistero universale di Dio e della natura e il fondamento di ogni altro mistero. Il velo impenetrabile che copre i nessi delle dualità naturali, come osservammo... deriva dalla impenetrabilità delle essenze». E più sotto: «La nozione dell'essenza è per così dire la *cognizione di un'incognita*, e include una specie di apparente contraddizione»²¹. Il Gioberti poi per suo conto fa ricorso ad una sovraintelligenza delle essenze, che è troppo connessa con il suo ontologismo nel quale non possiamo seguirlo. Le parole però che abbiamo riferite ci pare esprimano efficacemente il nucleo del problema proposto.

Per Hegel ed il razionalismo, nessun mistero: alla mente tutto si apre in chiarezza trasparente. Per Kierkegaard e l'irrazionalismo, tutto ed in tutto è un paradosso e contraddizione reale: l'essere si attesta nella rottura delle leggi del pensiero astratto. Anche per noi il mistero è dappertutto ed in una sfera raddoppiata: mistero di essenza e mistero di esistenza. Nell'ente però non tutto è mistero, ed il mistero non è la rottura con

l'intelligibilità, ma piuttosto un appello ad intelligibilità più conclusiva alla quale siamo spinti proprio dall'intelligibilità provvisoria e parziale che nelle condizioni attuali ci è largita.

A chi ha potuto seguire con un po' di benevola attenzione l'itinerario che abbiamo brevemente toccato, non può essere sfuggito il significato rigorosamente positivo che in esso assume il ricorso al «mistero», e per esso alla Divinità trascendente da adorare e propiziare nella religione. È il progresso stesso e l'efficacia della conoscenza, la penetrazione effettiva che essa inizia dei contenuti e della struttura così della natura come dello spirito che pongono per la coscienza vigile quegli ulteriori problemi portanti sull'al di là in forma conclusiva e che noi abbiamo detto appunto «misteri». Il Trascendente, a cui ci rivolgiamo, non è un «deus ex machina» ma è fonte di essere e di pienezza intelligibile; e appunto perchè è semplice coincidenza di entrambi, è anche l'unico che possa soddisfare. La filosofia, ed essa soltanto in modo definitivo, può mostrare che ogni movimento verso l'intelligibile, come ogni aspirazione al bene, include un riferimento alla prima Mente ed al primo Bene. Noi parliamo allora di una Trascendenza positiva che è inclusa in ogni attuazione dello spirito come apertura e appello – non diciamo «esigenza» – a quella pienezza accogliente e conclusiva che può completare il gaudio ineffabile di cui il finito, con poche e diluite stille, ci ha accesa la sete inestinguibile.

In questo senso la filosofia può essere guida spirituale all'uomo nella vita terrestre in quanto lo porta non ad una religione qualunque, ma a quella che gli fa vincere la morte e gli apre la possibilità di unirsi a Dio. |

NOTA BIBLIOGRAFICA

I - I saggi di questo volume, pubblicati separatamente tra il 1943 e il 1944, appaiono qui in II ed. con importanti modifiche e aggiunte; qualcuno è stato leggermente toccato anche nel titolo. Il I e il II apparvero negli «Atti dell'Accad. di S. Tommaso d'Aquino» (1943-1944); il III nel vol.: «*L'Esistenzialismo*» edito dalla «Studium» (Roma 1943); il IV nell'«Archivio di Filosofia», XIII (1943).

Le versioni di testi, quando non è detto altrimenti, sono mie. I testi kierkegaardiani sono tradotti direttamente dal danese: il merito principale è del prof. K. Ferlov che mi ha guidato la mano.

II - I saggi vogliono solo mettere a fuoco alcuni punti più caratteristici della nuova filosofia onde risvegliare nelle parti contrastanti una coscienza più viva e spregiudicata delle questioni, al di sopra delle comode posizioni di scuola.

Per una esposizione più ampia, come per la bibliografia sostanziale sulla nuova filosofia, mi permetto di rimandare alla mia «*Introduzione all'Esistenzialismo*» («Vita e Pensiero», Milano 1943). Si vedano anche le bibliografie generali apparse nel vol. cit. edito dalla «Studium», nella «Guida» del PACI (*L'Esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1943), e nelle pubblicazioni sempre ricche d'informazioni bibliografiche del PAREYSON.

III - La *Introduzione all'Esistenzialismo* di N. ABBAGNANO (Bompiani, Milano 1942) non è in gran parte che una raccolta di articoli, già pubblicati, che ribadiscono i principi del suo Esistenzialismo con alcune nuove applicazioni (storia, natura, arte); perciò introduzione al «suo» Esistenzialismo: o meglio, più che introduzione, estensione alle conseguenze del medesimo. Significativa in esso la mancanza di ogni accenno al problema etico e morale, nel senso che i poveri mortali hanno dato – e non possono non dare – a tali problemi. Abbagnano, nella Prefazione, impostando un po' troppo dialetticamente e alla Hegel le posizioni possibili dell'Esistenzialismo, escluse le posizioni a sfondo religioso che attribuisce all'Esistenzialismo francese: «Esse non compaiono e non potevano comparire... perchè si risolvono in uno spiritualismo edulcorato che non ha la forza nè il mordente dell'Esistenzialismo vero e che manca soprattutto di capacità costruttrice e realizzatrice ai fini della determinazione dei compiti umani» (pp. 10-11). Parole recise e franche, com'è nello stile dell'A.; ma anche dogmatiche e punto giustificate, almeno per il lettore che vuol vedere un po' chiaro nel giuoco di prestigio delle formule di scuola. Tacere dei francesi, passi...: ma neppure una parola su Kierkegaard, fondatore – se non erriamo – dell'Esistenzialismo, ci pare un'ironia troppo significativa per un libro che vuol essere una «Introduzione» all'Esistenzialismo. Comunque, il libro dell'A. è molto istruttivo per mostrare come con successiva infedeltà si arrivi ad «uscire» dallo stesso Esistenzialismo ed è su questo appunto che ho cercato di concentrare lo sforzo di questi saggi.

IV - Anche il nuovo volume di L. PAREYSON, *Studi sull'Esistenzialismo* (Sansoni, Firenze 1943) è una raccolta di articoli. Ad essi è stata premessa un'Introduzione nella quale il P. propone la tesi generale che almeno in Italia, nonchè esserci incompatibilità fra Esistenzialismo e Idealismo, è stato proprio l'Attualismo di Gentile a fermentare l'atmosfera nella quale son potuti germinare fra noi i temi esistenziali (pp. VII, X e passim). L'affermazione, anche fosse esatta in via di fatto, lascia il tempo che trova nel campo del diritto anzi è fatta apposta per mettere fuori di strada. Anzitutto non c'è alcuna meraviglia che in una nazione ove finora la cultura filosofica è stata sotto il controllo e monopolio idealista, siano idealisti coloro che, per una certa qual noia delle vuote formule, colgano l'occasione di avere un diversivo. Poi – ed è il punto da prendere veramente in esame e di cui il P. non mostra di avere neppure il sentore – è da chiedersi come e perchè si è arrivati ad una situazione così assurda che per un pensiero, come l'esistenzialista, sorto in origine appunto per denunciare la falsa moneta idealista, a forza di dilazionare e spezzettare il processo, abbia finito per dare alla falsa moneta – con un giuoco di compromesso – un pieno riconoscimento ed anzi ci si prenda l'impegno di farla rientrare in circolazione. Tuttavia, nell'intervista di *Primato* 1943, Gentile ed Abbagnano si sono mostrati più intransigenti del P. ed in ciò hanno il merito di essere almeno un po' coerenti.]

V - La «Guida» già citata di Enzo PACI, dioscuco con l'Abbagnano dell'Esistenzialismo idealista italiano, offre in forma schematica e sostanziosa le linee maestre del pensiero di Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers e dello stesso Abbagnano. Nella Conclusione il P. prospetta la sua propria posizione secondo la quale «la funzione dell'Esistenzialismo è quella di portarci oltre Hegel per ricondurci a Hegel». Tale auspicato ritorno ad Hegel sarebbe da effettuare mediante un rinnovamento radiale della

Fenomenologia con l'introduzione dei temi esistenziali: «La fenomenologia, come già in Hegel, ci apre la dialettica logos-natura-spirito. Compito del pensiero contemporaneo è di ripassare criticamente la posizione hegeliana, spezzata e rinnovata dall'esistenzialismo, sostituendo al dogmatico concetto di *natura* la libertà e la personalità dell'esistenza» (p. 63; cfr. anche la *Introduzione* del P. alla sua trad. di «*Cos'è la Metafisica*» di M. Heidegger, Milano 1942, p. 47). A queste parole si potrebbe opporre, ed all'Autore si potrebbe chiedere, come mai si riesce a mettere in piedi un organismo se di fatto è stato veramente spezzato: fatto che concediamo ben volentieri e che sta a base di questi nostri saggi; ma che basta da solo a mostrare perdita in partenza la causa dell'esistenzialismo idealista o dell'idealismo esistenzialista, malgrado il diversivo fenomenologico.

VI - Un primo indispensabile passo da fare è di procurare un contatto diretto con il complesso dell'opera kierkegaardiana, che è stata anche da noi finora vista quasi esclusivamente a traverso gli schemi palesemente tendenziosi della Kierkegaard-Renaissance tedesca. È quasi perfettamente inutile che con le quattro idee obbligate che ormai tutti sanno, si facciano conferenze e si scrivano articoli su articoli: occorre prendere la questione di fronte e arrivare al centro. È da auspicare perciò che vi sia anche per il lettore italiano una traduzione integrale delle tre sezioni dell'opera kierkegaardiana (Opere pseudonime, saggi edificanti, diario). Non sappiamo se la traduzione di META CORSEEN, pubblicata presso Sansoni (Firenze 1942) di «*Il concetto dell'angoscia*», corrisponda al piano da noi auspicato; nel caso, la scelta in primo luogo di questo arduo e difficile saggio non pare la più indicata: poichè, o si sta all'ordine cronologico e allora va preso per primo *Enten-Eller*; o si comincia con un inquadramento generale e allora sarebbe opportuno pubblicare al principio qualche saggio retrospettivo come sarebbe per esempio una giudiziosa e intelligente selezione del «Diario» od anche qualche opera fra le posteriori come «*Il punto di vista della mia attività di scrittore*», che è l'esame di coscienza letterario che K. ha fatto della sua vulcanica produzione e perciò chiave sicura per penetrarne gli scopi e lo spirito.]

VII - Sui rapporti fra E. e Idealismo ha raccolto un ricco materiale anche il WAHL (*Et. Kierk*, cap. IV e Appendix, p. 86 ss., circa i rapporti fra Kierkegaard e Hegel) secondo il quale sarebbe stato proprio Hegel a rendere possibile la posizione del problema del singolo religioso in Kierkegaard (p. 157 ss.). In che modo? Mentre il Baeumler, citato dal Wahl, pensa che lo sia in forma di contrasto rispetto al «Sistema» il W. pare ammettere un certo influsso positivo e costruttivo di Hegel su K. Ciò verrebbe a diminuire di molto il significato e la consistenza della reazione kierkegaardiana, che allo scrivente sembra tuttavia solidamente stabilita a partire dalle *Briciole* e dalla *Postilla* se letti alla luce del «Diario». Il W. fa anche un confronto molto accurato fra Heidegger e K. e fra Jaspers e K. (Appendices, p. 455 ss.), lasciando però nell'ombra le rispettive posizioni circa il problema religioso e morale; ciò che a nostro parere toglie al confronto tutto il suo interesse ed anche la possibilità di un effettivo orientamento critico. Se all'opera di K. si darà quella comprensione «spirituale» che egli ha sempre chiesta, sono persuaso che l'opera della Kierkegaard-Renaissance va presa e giudicata non tanto come un «commentaire extrêmement précieux de l'oeuvre kierkegaardienne» quanto piuttosto come una grave deviazione.

VIII - Alla fine, quindi, tanto Heidegger quanto Jaspers finiscono nell'irreligiosità od almeno ne lasciano sguernito ed aperto il varco. Per il primo la religione non ha posto nell'Analitica, la quale dopo la «inversione dei valori» operata da Nietzsche, può riassorbire nella sfera del finito la trascendenza dell'essere come la colpa ed il peccato (v. *Sein und Zeit*, V ed. 1941, p. 306). Heideggeriano si professa il teologo marburgese R. BULTMANN (v. *Die Krisis des Glaubens...*, Giessen 1931), il quale però non fa capire come s'inserisca la fede nell'esistenza. Per il secondo la religione è al più *una* fra le tante «cifre» con cui ci si avvicina al Trascendente, accanto all'arte, all'erotica e consimili; e fa scacco e cilecca al suo cospetto, non più, ma anche non meno di quelle. Stupisce perciò di leggere in uno studio, del resto diligente e comprensivo: «Heidegger è cattolico in senso generale come anche nel senso specifico ed egli è pronto ad accettare la religione cristiana come uno sviluppo del pensiero degli Ebrei e dei Greci» (J. S. BIXLER, *The Contribution of Existenz-Philosophie*, in «*Harvard Theological Review*», 33, I (1940), p. 50). A parte il fatto che H. fu preso per filosofo ufficiale dell'attuale movimento politico in Germania, basti l'osservare che in tutta l'opera di H. non s'incontra mai il nome di Dio e non ve n'è bisogno quando l'essere è la finitezza e tutto finisce con la morte. Niente poi è più antikierkegaardiano – e per parte nostra anche anticristiano od almeno anticattolico – che di vedere la «religione| cristiana come uno *sviluppo* “naturale” del pensiero degli Ebrei e dei Greci».

Non capisco poi cosa voglia dire il PACI quando – in senso opposto al Bixler – afferma che «nella tenacia con cui H. si tiene fermo al mondo dell'esistenza *senza redenzione* c'è un atteggiamento quasi religioso e di una religiosità tipicamente protestante...» (*Introduzione* alla tr. cit. di *Cos'è la Metafisica*, pp. 40-41). Il corsivo è mio, perché finora non sapevo che si potesse parlare di religione cristiana qualunque, facendo a meno della redenzione.

IX - Pertanto non l'E. come tale, ma in quanto esso si accoda a qualche sistema postkantiano, è incompatibile con il Realismo. E verso il Realismo invece gravitano espressamente quelle forme di E. che in Francia con G. Marcel ed in Germania con F. Ebner e P. Wust ed altri mettono al centro del problema dell'esistenza il problema morale della trascendenza divina: per questo ho riconosciuto un autentico valore dei temi esistenziali anche per la comprensione del Tomismo (v.: *Introduzione all'Esistenzialismo*, p. 143 ss.). Ma ho anche manifestato il timore che queste forme di E. restino a mezza via a causa di alcune notevoli concessioni che esse fanno alla soggettività postkantiana e della prevalenza che in esse si nota del metodo intuitivo con la conseguente svalutazione del pensiero essenziale (per es. per l'esistenza di Dio e immortalità dell'anima). «Residui kantiani e idealistici», come è stato detto (M. A. Zoccoletti, *La filosofia dell'esistenza secondo G. Marcel*, Padova 1942, p. 92 ss.) i quali, sviando dall'autentico punto di vista metafisico, impediscono quella rigorosa posizione teoretica che il Realismo riconosce all'Assoluto.

Note:

FILOSOFIE DELL'ESISTENZA

¹ KARL JASPERS, *Vernunft und Existenz*, J. B. Wolters Groningen, 1935 (cfr.: lez. I e lez. IV § 2).

² *Postilla conclusiva non scientifica*, II Parte, cap. III, § I; Samlede Vaerker, Kopenaghen 1920, t. VII, pp. 303-304; tr. ted. di Chr. Schrempf (Diederichs, Jena, 1925) t. VII; p. 15.

³ KIERKEGAARDS Papirer, *Journal* 1845, VI A 145; VIII A 18. Edizione integrale di P. A. Heiberg e V. Kuhr, in 20 voll. Kopenaghen 1909. Nella selezione tedesca di TH. HAECKER, *Die Tagebücher* (Leipzig, Hegner Verlag, 1941) pp. 184-185; 241-242.

⁴ Al problema socratico K. dedicò la sua tesi di magistero, che è un denso volume in cui si raffronta l'ironia antica con la moderna di Fichte (*Il concetto dell'ironia con riferimento costante a Socrate*, Samlede Vaerker, t. XIII). Giobbe appare specialmente nel saggio estetico «Il Ricominciamento», Abramo invece è l'eroe di *Timore e Tremore*. Per la Madonna, v. *Timore e Tremore*, ed. Danese, t. III, p. 128; tr. ted. t. III, p. 62; *Il libro su Adler*, in «Papirer», Kopenaghen 1916, VII B, 235; pp. 60-63.

⁵ *Enten-Eller*, I Parte, Samlede Vaerker, t. I (ed. in caratteri gotici, Kopenaghen 1920), pp. 35-50.

⁶ *Diapsalmata I*, in «*Enten-Eller*» S. V., t. I; ed. cit. p. I.

⁷ *Stadi sulla via della vita*: Pensieri diversi sopra il Matrimonio contro le obiezioni, S. V. t. VI, p. 130; tr. ted. t. IV, p. 115 ss.

⁸ *Enten-Eller*, Parte II: Pensieri diversi sopra il Matrimonio; S.V., t. II, p. 183; tr. ted. t. II, p. 119 ss.

⁹ *Il concetto dell'angoscia*, S.V., t. IV, p. 465 s. (ed. gotica); tr. ted. t. V, p. 156; tr. it. di Meta Corssen, Sansoni, Firenze 1942.

¹⁰ WAHL, J., *Études Kierkegaardianes*, Aubier, Paris, 1938, pp. 215.

¹¹ *Sein und Zeit*, V ed. 1941, p. 14. Il testo di Aristotele è: *De Anima* Γ 431 a, 14 ss.

¹² *Sein und Zeit*, I, §§ 46-53, pp. 235-260.

¹³ *Was ist Metaphysik*, trad. di E. Paci. Bocca, Milano, 1942, p. 81.

¹⁴ *Was ist Metaphysik*, trad. cit., p. 97. Per la cenestesia: v. *Sein und Zeit*, p. 134 ss.

¹⁵ Come suonano i sottotitoli dei tre volumi della «*Philosophie*»: *Philosophische Weltorientierung*, *Existenzerhellung*, *Metaphysik* (Berlin, Springer, 1932). La «*Einleitung*», al I vol. (pp. 1-61) è una presentazione concisa e completa di tutto il suo pensiero, come lo sono in forma più accessibile i Corsi di Conferenze: «*Existenzphilosophie*» e «*Vernunft und Existenz*».

Una eccellente introduzione è il saggio di G. MARCEL, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*, in «*Recherches Philosophiques*», II (1932-1933), p. 317 ss.

¹⁶ Cfr.: *Philosophie*, II, p. 203.

¹⁷ *Vernunft und Existenz*, lez. II, *Das Umgreifende*, p. 30 ss.

¹⁸ *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, art. biografico-filosofico scritto per la rivista «*Logos*» (Napoli), 1941, p. 227 e ss.; p. 254.

¹⁹ *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, p. 241.

²⁰ *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, p. 246.

²¹ *Philosophie*, I, p. 16.

²² *Existenzphilosophie*, tr. cit., pp. 68-69.

²³ *Philosophie*, III, *Metaphysik* pp. 34 ss., 69 ss., 102 ss., 150 ss., 206 ss.

²⁴ *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, p. 256.

²⁵ *Philosophie*, III, p. 233 ss.

²⁶ *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, p. 267.

²⁷ HERSCH J., *L'Illusion Philosophique*, 1936, tradotta ora in it. da Fernanda Pivano, presso l'editore Einaudi (Torino, 1942).

ESISTENZIALISMO, IDEALISMO E REALISMO

¹ Numeri di gennaio-marzo. L'inchiesta aperta da due articoli programmatici di Abbagnano e Paci, ha interessato le direzioni più in vista del pensiero italiano di oggi con gli interventi di Carlini, Spirito, Olgiati, Guzzo, Carabellese, Pellizzi, Luporini, Della Volpe, Banfi, Gentile.

² «*Primato*», numero del 15 marzo 1943, p. 104, col. 3.

³ N. ABBAGNANO, *Esistenza e sostanza*, in «*Studi Filosofici*», II, 2 (1941), p. 121, riprodotto in «*Introduzione all'Esistenzialismo*», Milano 1942, pp. 55-56.

⁴ Sul «vuoto» del *cogito* cartesiano ha detto delle cose sostanziali lo stesso Kierkegaard, nella *Postilla conclusiva non scientifica* (II Parte, cap. III, §§ 1-2; t. VII, p. 304 ss.; trad. ted., t. VII, p. 15 ss.).

⁵ T'is felt, rather than conceived...: D. HUME, *Treatise of human nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1928, p. 627 (corsivo nel testo).

⁶ G. F. G. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 29.

⁷ *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, trad. it., Firenze, 1941, p. 41.

⁸ G. GENTILE, *La Riforma della dialettica hegeliana*, 2^a ed., Messina, 1923, pp. 206-207 (corsivi miei).

⁹ Come spunti hegeliani del metodo esistenziale, si segnalano le note riflessioni sulla «coscienza infelice» della *Phänomenologie des Geistes* (B. Selbstbewusstsein: b. Freiheit des Selbstbewusstsein, ed. cit., p. 159 ss.). Più propriamente forse, almeno per la tecnica dell'analisi esistenziale, ci si dovrebbe riferire a quanto Hegel dice nella grande «Logica» intorno all'«opposizione» (lib. II, sez. I, cap. II, B. S. 3).

¹⁰ *Libro su Adler*, pubblicato postumo nei «*Papirer*», ed. P. A. Heiberg e V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel, Kopenhagen 1916, VII² B, 235; il testo cit. è a p. 213. Nella trad. ted. di Th. Haecker (*Der Begriff des Auserwählten*, II ed., Brenner Verlag, Innsbruck 1926, a p. 253). L'accenno, nel testo a Giovanni Climaco, si riferisce alle opere pseudonime intorno al problema del Cristianesimo (*Briciole filosofiche e Postilla conclusiva non scientifica*) di cui G. C. figura come autore.

ANALITICA DELL'ESISTENZA

¹ S. TERESA DI GESÙ, *Le Fondazioni*, cap. XXIX, 3; Opere, tr. ital. (Milano, S. Lega Eucaristica, 1932), t. III, p. 302 s.

LA RELIGIOSITÀ DELLA FILOSOFIA

¹ *De Part. Anim.*, A, 5, 644 b, 22 ss.

² P. WUST, *Naivität und Pietät*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1925, p. 31.

³ *Die Phänomenologie der Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 529-530. (Il corsivo della trad. ital. – t. II, p. 281, Firenze 1936 – non c'è nell'ed. tedesca citata, che è l'ultima).

⁴ *Journal*, 1854; *Papirer XI*², A, 100; ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting, Kopenhagen 1938.

⁵ *Journal*, ed. cit., 1854; *Papirer XI*¹, A, 291, ed. cit.

⁶ *Journal*, 1854; ed. cit., *Papirer XI*¹, A, 435; cfr. anche *ibid*: *XI*¹, A, 473.

⁷ S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1850, ed. cit., *Papirer X*², A, 426.

⁸ *Postilla conclusiva non scientifica*, P. II. c. IV, sez. II, A; *Samlede Vaerker*, t. VII, p. 516 ss.; tr. ted. di Chr. Sehrempf, Jena 1910, t. VII, p. 237 ss.

⁹ *Esercizio del Cristianesimo*, S. V., t. XI, p. 101 ss.; nella trad. ted. di H. Gottsched e Chr. Schrempf, t. IX³, Jena 1933, p. 67.

¹⁰ *Per la critica di me stesso raccomandata ai contemporanei*, S. V., t. XI, p. 391, tr. ted. t. X, p. 45.

¹¹ B. PASCAL, *Pensées et opuscules*, Sect. IV. n. 267; ed. L. Brunschvicg, Paris 1917, pp. 455-456.

¹² Cfr. E. HIRSCH, *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh 1933; t. I, pp. 304-321.

¹³ E. PACI, Introd. alla trad. di «*Cos'è la Metafisica*» di Heidegger, Bocca, Milano 1942, pp. 5-6.

¹⁴ *Sein und Zeit*, p. 306 nota.

¹⁵ *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, V. Vorles, p. 101 ss.

¹⁶ *Philosophie*, t. I, p. 295 ss.

¹⁷ *Philosophie*, t. I, p. 300; *Vernunft und Existenz*, p. 103.

¹⁸ *Philosophie*, I, p. 302.

¹⁹ S. Th. II^a-II^{ae}, q. 80, art. un.

²⁰ *In Symb. Apost. Expositio*, ed. Parm. t. XVI, 135 b.

²¹ Parte Prima, §§ LVIII-LIX. Cfr. anche § LXXXIV.