

Cornelio Fabro

Tra Kierkegaard e Marx

di **Enrico Caporali**



2018

OPERE COMPLETE

Volume 9

TRA KIERKEGAARD E MARX

CORNELIO FABRO

TRA KIERKEGAARD E MARX
PER UNA DEFINIZIONE DELL'ESISTENZA

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 9

Tra Kierkegaard e Marx per una definizione dell'Esistenza

a cura di Marcelo Lattanzio

Prima edizione: Vallecchi Editore, Firenze 1952

Seconda edizione: Edizioni Logos, Roma 1978

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

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

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

PREMESSA

L'uomo moderno cerca un colloquio essenziale e non vuol più credere ai «surrogati della salvezza» in cui si è esercitato l'illuminismo, l'idealismo e il positivismo: la Ragione, l'Idea, la Scienza... e quanti altri assoluti l'uomo si è fabbricati con le sue mani, si sono infranti, lasciando l'uomo in preda allo smarrimento per l'incombente minaccia delle forze elementari dello spirito e della materia che ora si scatenano nel mondo. Le «libertà» quali sono prospettate dall'esistenzialismo e dal marxismo presentano le stesse incognite del potenziale della bomba atomica a cui resta sospesa la sopravvivenza della nostra civiltà: è alla libertà dell'uomo, alla sua decisione, che tocca decidere del suo essere e di quello del mondo. Si tratta soltanto di vedere se la decisione dell'uomo si consolida in se stessa, nel suo divenire, o se esige una dimensione metafisica e quindi teologica. Il marxismo e gran parte dell'esistenzialismo si accordano per la «chiusura» nell'immanenza, ma il loro discorso diventa sempre più solitario e l'uomo contemporaneo perde sempre più contatto col suolo fermo dell'Assoluto su cui i nostri avi hanno costruito l'arte e la civiltà che tuttavia ancora respiriamo. Dirà la seconda metà di questo nostro secolo se lo spirito avrà raccolto le sue energie per arginare le forze di risucchio della disperazione o se affranto si esporrà alla vertigine delle forze ch'egli può ben scatenare ma non dominare.

Questi saggi, scritti nell'immediato dopoguerra, volevano individuare soltanto alcuni punti di maggior pressione per un orientamento ideologico delle nuove correnti, indispensabile per sentirne l'accento di schietta e radicale umanità. Avrebbero voluto essere quasi un «Protrettico», un libro di consolazione, al modo degli antichi che sapevano chiedere alla filosofia la fiducia di non smarrirsi nel turbine della temporalità.

CORNELIO FABRO
Roma, 19 giugno 1978

KIERKEGAARD E MARX

Kierkegaard (1813-1855) e Marx (1818-1883) furono contemporanei, ma l'uno riesce appena a lanciare il suo messaggio e muore alle soglie della seconda metà dell'Ottocento; l'altro può assistere e dirigere la lotta e fare il bilancio delle prime affermazioni. Malgrado la vicinanza geografica, questi due profeti del nostro tempo non si conobbero né ebbero la possibilità di mettere a confronto le proprie posizioni: Kierkegaard conosce e critica Feuerbach. I suoi spunti critici sul comunismo sono fermi e sicuri, ma si tratta di un comunismo ancor vago e ideale, tipo Fourier o Proudhon: il comunismo *utopista*, secondo la terminologia di Marx, non il comunismo scientifico del materialismo storico. E fu un male, perché così ci è venuto a mancare uno di quei sondaggi in profondità che egli sapeva fare specialmente a contatto coi movimenti che potevano aver un'ispirazione comune al suo (cfr. per esempio la sua disamina di Schopenhauer)¹.

C'è infatti uno strano parallelismo di date nello sviluppo di Kierkegaard e Marx. Ambedue nel 1841, sostengono e pubblicano quella *tesi* magistrale che traccia il primo solco per lo sviluppo ulteriore: Kierkegaard la dissertazione sul *concetto dell'ironia* (29 settembre); Marx la sua su Democrito ed Epicuro (15 aprile), dove ambedue affacciano i primi spunti critici alla completezza del sistema hegeliano. Nel 1843 iniziano la critica esplicita alla dialettica hegeliana: Marx con la *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*; Kierkegaard con i due tomi monumentali di *Enten-Eller*. Nel 1844 Kierkegaard attacca l'hegelismo, come *sistema* che sacrifica l'esistenza, nelle *Briciole di filosofia* e nel *Concetto dell'angoscia*; e Marx opera il capovolgimento dell'hegelismo nella *Formazione del Materialismo storico* e nella *Sacra Famiglia*. Nel 1847 gli *Atti dell'amore*, il capolavoro della religiosità kierkegaardiana; e Marx pubblica le *Tesi su Feuerbach*, il codice fondamentale dell'irreligiosità più estrema. Nel 1846 Marx pubblica la *Deutsche Ideologie*; Kierkegaard fa il punto con la sua produzione estetico-filosofica pubblicando la massiccia *Postilla conclusiva non scientifica*, che è la Somma dell'esistenzialismo ed una introduzione all'atto di fede, seguita dalla *Recensione letteraria* che critica in anticipo i serpeggianti movimenti rivoluzionari. Nel 1847 Marx con Engels passa all'attacco con il *Manifesto dei Comunisti*. Kierkegaard invece, *mentre tutto è in movimento*, si raccoglie a meditare sul problema che rimarrà il centro del suo pensiero esistenziale ed il pungolo della sua vita, quello di *spia*, di *poeta del risveglio* in una Cristianità mondanizzata e borghese, la quale non poteva essere salvata che dal sacrificio di un martire, e pubblicava sotto lo pseudonimo di H. H. la dissertazione: «È permesso ad un uomo di lasciarsi uccidere per la verità?».

La rivoluzione del '48 li mette ambedue all'impegno di dare al proprio pensiero la forma definitiva. Tra il 1849-50 Kierkegaard fa seguire i saggi religiosi di Anticlimacus (*La malattia mortale, L'esercizio del Cristianesimo*), mentre Marx non pubblicherà la prima parte del *Capitale*, che nel 1873, a 55 anni, quando Kierkegaard era già morto da 18 anni, nel 1855, alla età di 42 anni. Fin qui il parallelismo².

La dura esperienza di due guerre in questa prima metà del XX secolo ha finito per spazzare via l'ottimismo idealista e liberale che si trova ora alle ultime posizioni, e spinge ogni giorno di più la coscienza contemporanea verso le posizioni radicali di collettivismo o personalismo, di Stato di popolo o vita di famiglia, di ateismo rivoluzionario o religiosità sofferente. Per la maggior parte dei paesi d'Europa la carica di tensione cresce di giorno in giorno: vedremo all'urto finale quale dei due membri della alternativa avrà il sopravvento e potrà dare il suo nome a questo nuovo secolo che ancora non l'ha.

L'interesse del confronto, sia pure ridotto ai momenti essenziali, è che Kierkegaard e Marx, nella cultura contemporanea, incarnano quella alternativa senza ambiguità e costituiscono un punto di riferimento quanto mai opportuno per aprire gli occhi a tanti sonnolenti e per denunciare compromessi e controsensi non avvertiti o taciuti. Tanto più che un confronto tra Kierkegaard e Marx, e per la potenza delle due personalità e per l'impeto del loro messaggio, ha molto più nervo dialettico di tante altre divagazioni eruditissime sui rapporti del solitario pensatore danese con l'uno o l'altro nume del laicismo del secolo scorso. L'interesse

teoretico del confronto sta nel fatto che Kierkegaard e Marx raggiungono le rispettive posizioni estreme antagoniste muovendo dallo stesso problema e accesi dall'identica passione: la salvezza dell'uomo.

Procederò in forma schematica.

1. – LA CONCEZIONE ATTIVISTICA DELLA VERITÀ

1. Tanto per Kierkegaard come per Marx, la verità che salva l'uomo non è oggetto di contemplazione, di oggettività astratta o superamento di astratti *in abstracto*, nell'attività del pensiero puro: la verità è tutto l'uomo, è azione, appassionarsi, impegno pratico – brevemente, essa è esistenza non essenza. Perciò Kierkegaard ha accentuato contro Hegel e gli hegeliani di destra che la verità si pone davanti come aspirazione che si raggiunge con la *decisione* ed ha affermato che, perché sia vera la predica, colui che la dice deve *mantenersi in carattere (traede i Character)* di quel che dice. Marx, si sa, spinge l'attivismo al limite estremo della violenza politica, negando la legittimità di qualsiasi categoria, anche di quelle esistenziali del comunismo proudhoniano. Questa concezione rivoluzionaria della verità scaturisce nei due profeti dal comune interesse per *l'essere dell'uomo*: l'essere di cui si questiona non è l'indifferenza generica librata al disopra del tempo e dello spazio, ma la realtà viva e stretta dalle preoccupazioni dell'esistenza.

2. Perciò Kierkegaard e Marx – contro Hegel che riduce l'uomo singolo ad una astrazione evanescente rispetto alla pretesa consistenza dell'universale astratto – si assumono di salvare l'uomo singolare concreto, l'individuo in| carne ed ossa che ha nell'esperienza e nel tempo le dimensioni del suo essere. Essi non vedono l'esistenza di noi poveri mortali affidata alla fatalità dell'eroe hegeliano, all'iniziativa catastrofica dei *weltgeschichtliche Menschen*, smaniosi, come Zaratustra, di portare con sé il mondo in fiamme: ma si volgono all'*uomo comune*, all'*uomo totale*. Kierkegaard, ed anche Marx a questo momento iniziale, rivendicano per ogni uomo la proprietà di natura ragionevole, vedono immanente ad ognuno la possibilità di divenire principio operante, mediante l'esercizio consapevole della propria libertà. Questo non è pragmatismo ovvero un espediente empirico che va in cerca della verità quando il sipario è calato e l'essere al suo fine, ma è posizione metafisica della verità stessa intesa come processo, come divenire e atto del soggetto sull'oggetto.

3. Tanto per Kierkegaard come per Marx, si tratta di una *dialettica concreta*, che ha come prima tappa, l'abbattimento dell'*ordine stabilito (det Bestaaende, das Bestehende)*: per Marx, si tratta della borghesia capitalista sfruttatrice dei lavoratori; per Kierkegaard della mediocrità borghese nella cultura e specialmente nella vita religiosa della Cristianità, *specialmente nel Protestantesimo, specialmente in Danimarca!* Si tratta, da ambedue le parti, di un movimento a carattere escatologico e mistico che importa, per ognuna delle due direzioni, un giudizio sulla storia e sulla civiltà dell'Occidente. Per ambedue infine – e ciò è davvero strano – il superamento dello stato presente, la conquista della salvezza, dell'essere autentico, avviene con un *salto*: l'atto di fede in Cristo per Kierkegaard, la rottura violenta che è la rivoluzione per Marx.

4. È una *dialettica realista*, anzi più che realista. Per Marx ed i marxisti due volte: prima nell'affermazione della natura come realtà primaria di cui il pensiero è un riflesso secondario, un effetto delle impressioni sensoriali e dei processi cerebrali ulteriori; poi, nella proclamazione della priorità e superiorità della società su l'individuo, degli interessi collettivi su quelli del singolo, per poter distribuire ai singoli la percentuale e del lavoro e della retribuzione.

Ma neppure sul realismo di Kierkegaard vi può essere dubbio, benché sia di altro genere e opposto: anzitutto la affermazione della priorità ontologica del singolo sul genere e la sua difesa della superiorità della vita spirituale; poi la sua polemica diretta contro Hegel, specialmente nella difesa del principio di contraddizione (nella *Postilla*) e nella critica al baluardo hegeliano dell'identità fra l'esterno e l'interno – la rivendicazione dell'interiorità spirituale contro la oggettività hegeliana – che forma il tema di tutta la sua attività letteraria.

2. – IMMANENZA MARXISTA E TRASCENDENZA KIERKEGAARDIANA

Nella convergenza, la *divergenza*; punto per punto, in uno schieramento di antitesi irriducibile.

1. Per Marx, l'essere che specifica l'uomo – che è inizio, medio e termine del processo della verità – è *al di qua (diessets)*, esaurito dalla razionalità dei processi materiali, ove i bisogni biologici ed i rapporti economici assorbono *senza residui* e subordinano le attività e i diritti dell'uomo.

Per Kierkegaard, l'uomo è sintesi dell'anima e del corpo in un terzo che è lo *spirito*, con il rischio della decisione personale che lo prepara all'essere durabile dell'*al di là (jenseits)*: la tesi di tutta la sua filosofia esistenziale che è posta sul frontespizio delle *Briciole di filosofia* di Johannes Climacus del 1844 e proseguita dalla grande *Postilla* del 1846.

2. Di conseguenza, l'uomo, che è l'*animal rationale* aristotelico, viene specificato in senso contrario: per Marx ed Engels lo *spirito non è che il più alto prodotto della evoluzione della materia* – il *regnum hominis* come *regnum huius mundi* – ove l'etica e la religione cedono il posto alla politica di violenza e alla economia che è la vera teologia del materialismo storico: lo spirito ridotto a riflesso della materia e a funzione strumentale.

Per Kierkegaard e per la tradizione spiritualistica, lo spirito è posizione assoluta e valore finale che domina e subordina a sé i valori dell'esperienza, e che si pone intrinsecamente come trascendenza ontologica e perciò teologica, prima come religiosità A, la religione naturale universale, poi come religiosità B, la religione rivelata dall'incarnazione del Figlio di Dio per la liberazione del peccato. *Regnum hominis* come *regnum Dei*; l'uomo per salvarsi deve essere più che uomo, figlio di Dio in Cristo, in lotta contro il mondo.

3. Quella che era la dialettica hegeliana astratta dei concetti, diventa per Marx ed il marxismo opposizione e lotta di classe, si fa leva sulla *massa* per l'avvento del IV stato, la dittatura del proletariato: *Proletari di tutto il mondo unitevi!* La giustizia sociale vuole essere assolta dallo uomo solo, in un mondo senza Cristo e senza Dio, che pure è stato il primo a predicare la fratellanza universale. «Quel che io ho fatto di nuovo, – scrive Marx a Weydemayer il 5 maggio 1852 – è stato di dimostrare: 1) che la esistenza delle classi è legata soltanto a determinate fasi di sviluppo storico della produzione; 2) che la lotta di classe conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura stessa costituisce soltanto il passaggio alla soppressione di tutte le classi».

Per Kierkegaard la massa (*Masse*), la folla (*Maengde*), il pubblico, il numero..., sono categorie pagane, rappresentano la forza bruta e lo strumento irresponsabile dei mestatori di popoli: la Folla mise a morte Socrate, la Folla *sputò su Cristo*, la Folla gridò: *Crocifiggilo! crocifiggilo!* La Folla, proclama Kierkegaard, dev'essere spezzata in modo che ciascuno possa diventare un Singolo e l'unione dei Singoli formare la comunità organizzata, il *popolo*³. Il Singolo è la categoria decisiva del Cristianesimo, quella che deve rimettere le *molle esistenziali* alla vita individuale e sociale. Essere Singolo è essere *spirito*, e diventare od essere un Singolo è il dovere di ogni uomo e non una condizione di privilegio od una genialità. Singolo lo può diventare chiunque, è un atto di libertà essenziale.

4. La diana che annunzia un nuovo mondo più umano viene per il comunismo dalle scienze naturali, dalle nuove scoperte. Il mezzo ovvero il processo che per Marx porta all'avvento della giustizia sociale, all'abbattimento e *superamento* dello stato presente, cristallizzato in forme sociali ormai inadeguate, è lo scatenamento della rivoluzione: la violenza. «Ad un certo momento, – dice Stalin – quello che era un processo spontaneo di sviluppo, cede il posto all'attività cosciente degli uomini, lo sviluppo pacifico ad un rivolgimento politico, l'evoluzione alla rivoluzione». E citando Marx: «La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova»⁴. Fulcro di questa palingenesi è la lotta contro la religione.

Per Kierkegaard, *tutto il male viene dalle scienze naturali*⁵; le nuove scoperte della tecnica butteranno sul lastrico il ceto operaio, romperanno l'equilibrio spirituale. La riforma dello stato presente è anzitutto opera di *risveglio* della coscienza morale e religiosa: «Guai a chi abusa della buona fede dell'uomo comune per mettergli in testa delle idee false». Riforma sociale è elevazione spirituale dei ricchi e dei poveri, è purificazione dei concetti di *uomo* e di *Cristianità*, purificazione la quale, almeno fino all'attacco contro il defunto vescovo Mynster, secondo Kierkegaard deve essere attuata da chi è in *autorità*, al cui servizio ha da mettersi anche il *Singolo straordinario* con la sua opera di risveglio degli ideali. La giustizia sociale si compie *davanti a Dio*, come ossequio di fede e atto di amore. Il carattere distintivo dello *straordinario*

nell'ambito cristiano, dall'apostolo fino al *testimonio della verità*, è la *lotta sofferente (lidende Kamp)* fino al martirio, se sarà richiesto.

3. – STRUTTURA DIVERGENTE DELLA DIALETTICA IN KIERKEGAARD E MARX

1. L'opposizione delle due dialettiche, del materialismo storico e del personalismo cristiano è, in questo suo primo momento metafisico, essenziale e insormontabile. Non si nega l'aspirazione sincera per una migliore giustizia sociale e l'interesse che possono avere le analisi fenomenologiche di Marx e dei marxisti sull'evoluzione storica delle forme economiche, ma si contesta l'assolutezza del criterio esegetico adottato, la univocità dell'essere e la necessità deterministica del processo.

Il *nucleo rivoluzionario* è preso dalla dialettica hegeliana, ridotta alla forma di storicismo economico⁶, a confessione di Marx, Engels e di tutti i marxisti tradizionali. Il materialismo storico rappresenterebbe l'unica *riforma* conseguente della dialettica hegeliana, lo sviluppo logico di quel nucleo esplosivo che è la sezione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sui *rapporti tra servo e padrone*, ma che Hegel si è lasciato sfuggire di mano per perdersi nella dialettica dello *Spirito* astratto. «Da Hegel viene sempre la grande idea fondamentale che il mondo non deve essere concepito come un complesso di processi, in cui le cose apparentemente stabili, non meno dei loro riflessi intellettuali nella nostra testa (i concetti) attraversano un ininterrotto processo di origine e di decadenza, attraverso il quale, nonostante tutte le apparenti casualità e nonostante ogni regresso momentaneo, si realizza alla fine un progresso continuo»⁷. Promozione della materia a primo ontologico e del primo stadio della coscienza, quello dell'immediatezza sensoriale, a sostanza dell'essere in cui si scatenano quelle collisioni sociali le quali portano al trapasso da una forma di economia ad un'altra superiore, fino a quel livellamento delle classi che è lo scopo ultimo della riforma che il marxismo fa della dialettica hegeliana.

2. Per Kierkegaard la dialettica hegeliana è puro esperimento intellettuale di *professori* sedentari, destituito di ogni fondamento nella realtà: arbitrario il suo deprezzamento iniziale della esperienza ed il suo preteso superamento della individualità personale o *soggettività*; surrettizia – come ha dimostrato Trendelenburg – la sua *mediazione* e la sua pretesa di *passar oltre (at gaae videre)*, come sarà poi quella degli hegeliani di oltrepassare Hegel; inconsistente di conseguenza l'affermata storicità dell'essere e la subordinazione o assorbimento dell'etica e della religione nella filosofia. La storia del genere umano e della stessa Cristianità – *specialmente nel protestantesimo, specialmente in Danimarca!* – lungi dall'essere il dispiegarsi di un'evoluzione progressiva, si mostra piuttosto l'involuzione regressiva di tutti i valori spirituali, una ricerca sfrenata del benessere terrestre, il ritorno al giudaismo più deteriore, la storia della ribellione a Dio e del rifiuto della Incarnazione. L'unica via di salvezza è il ritorno al Cristianesimo autentico, alla *contemporaneità* con Cristo in conformità di quel libro tremendo e veramente rivoluzionario che è il *Nuovo Testamento di Nostro Signore Gesù Cristo*.

Passando ad un po' di documentazione essenziale, possiamo dire che fin dal principio del 1847 Kierkegaard ha il presentimento netto delle trasformazioni sociali che si stanno preparando per l'Europa. Confessa di dare «molta importanza alle *agitazioni alimentari che serpeggiano in Europa: esse indicano che la costituzione europea (come quando un medico parla della costituzione dell'uomo) si è completamente alterata. Avremo in futuro agitazioni intestine, secessio in montem sacrum, ecc.*» (1847, VIII A 108)⁸. E aggiunge, per chiarire che si tratta di lotta di classe più che di problemi istituzionali: «Una cosa è quando il popolo, la folla, l'opposizione lottano contro il re, il governo (è ciò che diciamo la politica); ed altra cosa è quando vi sono sommosse nello Stato nel senso di quando gli inquilini di una casa si accapigliano fra di loro – non col padrone di casa – ma fra di loro; “lotta fra i vari piani, dal sottoscala fino alla soffitta, ma tra di loro”» (1847, VIII A 109)⁹.

Kierkegaard non è contrario ad un nuovo ordine di cose più giusto, che tenga più in conto la condizione della classe umile e lavoratrice, dell'*uomo comune*. Ma denuncia anche il suo timore per la demagogia che sotto il pretesto della rivoluzione, sfrutta quest'uomo comune e lavora ai suoi danni. Nel 1849 egli denuncia i giornalisti: «Qui come è dappertutto, ci sono abbastanza di quelli che in qualità di giornalisti vogliono carpire i risparmi all'uomo comune, mettendogli in testa idee false le quali non fanno altro che renderlo infelice ed amareggiano sempre più il rapporto fra classe e classe. Sono fin troppi coloro che in qualità di agitatori e gente simile vogliono sfruttare il suo numero per aiutare l'uomo comune ad essere fucilato, in quanto che i ceti più alti si fanno un falso concetto di lui e dicono: *È la classe inferiore che si è corrotta* –

bisogna fucilarla. No, no e poi no; la disgrazia sta nella borghesia. E se bisogna parlare di fucilare qualcuno, questi sono i giornalisti...» (1849, X¹ A 131)¹⁰.

Antiborghese quindi anche Kierkegaard, ma in senso socratico-cristiano.

3. La vera uguaglianza fra gli uomini è quella che si ha davanti a Dio e non si trova veramente attuata che nell'atto religioso. Sul piano naturale l'uno è più sano, più forte, più dotato, più ricco, più fortunato di un altro: queste differenze sono ineliminabili e formano la *situazione* dell'uomo.

Ma «ciascuno, assolutamente ogni uomo, può concepire la cosa più alta e, se non fosse così, il Cristianesimo sarebbe un controsenso. Ed è una cosa tremenda per me il vedere la leggerezza con cui i filosofi mettono avanti le categorie differenziali come genio, talento, ecc., in rapporto alla religiosità. Essi non sospettano neppure che così la religiosità è abolita. Io non ho avuto che una consolazione, quella beatitudine di saper che c'è qualcosa capace di consolare assolutamente ogni uomo. Elimina questa consolazione, ed allora io non posso più vivere, allora mi prende lo *spleen*. Pensa alla cosa più alta, pensa a Cristo: supponi ch'Egli sia venuto al mondo per salvare soltanto alcune buone teste, perché le altre non potevano capire. Che orrore rivoltante! Egli non ebbe orrore davanti a qualsiasi sofferenza umana, davanti a nessuna strettezza: ma la società delle buone teste... oh, essi sì che ne hanno avuto schifo! C'è stata sempre in me una simpatia per l'uomo semplice, specialmente per i sofferenti, gli infelici... Io ho imparato a ringraziare Iddio per questa simpatia come di un dono di grazia. Lo sa Iddio se io non sono divenuto una vittima proprio a causa di questa mia simpatia; perché senza di essa io non mi sarei mai così familiarizzato con l'uomo comune, né mi sarei esposto alla plebaglia, ciò che io feci per i molti, i moltissimi, che soffrivano innocenti nel modo più indegno...» (1850, X² A, 348)¹¹.

Ancora, specificando le radici tutte personali di questo suo pathos: «In verità, in verità, questo io l'ho sempre sentito e riconosciuto: mi ha sempre entusiasmato in un modo indescrivibile il pensiero che davanti a Dio non è meno importante essere una domestica, che essere il genio più eminente. Di qui anche la mia simpatia quasi esagerata per la classe semplice, per l'uomo comune. E perciò quanto è duro per me e che malinconia provo al vedere che si è insegnato loro a ridersi di me, a privarsi cioè di colui che qui da noi li amava più sinceramente. La classe colta e agiata, se non proprio i grandi signori; in ogni modo l'alta borghesia: ecco il bersaglio da prendere di mira. È là che il prezzo deve essere alzato, nei salotti» (1849, X¹ A 135)¹².

E nel 1848 la causa dei turbamenti sociali è indicata nella mancata *mediazione* da parte del clero nella Cristianità protestante: «L'errore della Cristianità non istà tanto nelle forme di governo o cose simili, ma nel fatto che gli stati diversi della vita si tengono troppo lontani gli uni dagli altri. Questo fa sì che ognuno si indurisce nella propria relatività senz'aver conoscenza degli altri. Questo vale specialmente per il clero. A Copenaghen in fondo non c'è più un clero. Perciò una città come Copenaghen ha potuto corrompersi in un modo così orrendo e nessuno si è sentito in autorità di testimoniare contro» (IX A 199)¹³.

4. L'avvento del IV stato ha invertito la compagine naturale dell'uomo e il caos delle passioni della piazza decide del destino dei popoli. Kierkegaard evidentemente considera la situazione dal punto di vista essenziale per denunciare ancora lo sfruttamento della buona fede dell'uomo comune. La sua violenta diatriba è sempre contro i mestatori, i negatori di Dio e della persona umana, che fanno della violazione del diritto umano e divino il metodo della nuova giustizia sociale: «Di tutte le tirannidi la più tormentante è un governo di popolo, la meno spirituale, assolutamente la fine di ogni cosa grande e sublime. Un tiranno, dopo tutto, è un uomo, un uomo singolo. Ma in un governo di popolo chi è che comanda? Tutto è sempre una *x* ed eterne chiacchiere: è ciò che vuole la maggioranza, la più pazza di tutte le categorie: quando si sa come vanno le cose per ottenere la maggioranza e come la situazione può fluttuare – che allora questo nonsenso sia al governo! Un tiranno non è che uno: si può dunque, se così pare, organizzarsi per schivarlo, per vivere lontani da lui. Ma come posso io, in un governo di popolo, schivare il tiranno? Ogni uomo, in un certo senso, è un tiranno: basta che egli provochi un comizio, una maggioranza. Un tiranno, come uomo singolo, è talmente in alto e talmente distante che si può riuscire a vivere privatamente come pare e piace. Non può mai venire in mente ad un imperatore di rompersi le scatole per me, per il come io vivo, a che ora mi alzo, di cosa leggo, ecc. – di solito non sa neppure che io esisto. Ma in un governo di popolo, chi governa è l'*uguale*. A lui sì che interessa se la mia barba è come la sua, se io sono in tutto come lui e come gli altri! Se non è così, è un delitto – un delitto politico, un delitto di Stato. Un governo di popolo potrà al massimo dare qualche martire di cui potrà vantarsi, come i fratelli di Giuseppe di averlo venduto. Vivere sotto un governo simile è la cosa che forma di più per l'eternità; ma è la più grande pena, mentre dura. Soltanto una nostalgia si può avere,

quella socratica, di morire e di essere morto. Perché Socrate ha dovuto soffrire da parte di questa mancanza di spirito che sta nel fatto che il Numero sia al governo, che noi non siamo tutti uguali davanti a Dio (perché, che cosa importa di Dio ad un governo popolare?), ma tutti uguali davanti al Numero. Ed il numero è appunto il male, come è indicato nell'Apocalisse (13, 18; 15, 2) in un modo così pregnante. Un governo di popolo è la vera immagine dell'inferno. Perché anche se uno avesse le sue pene da sopportare, sarebbe però un sollievo se potesse ottenere di essere solo. Ma la pena è appunto che sono gli altri a tiranneggiarlo» (1848, VIII A 667)¹⁴.

La posizione del problema resta quindi schiettamente metafisica: ogni soluzione del problema sociale che non abbia per presupposto l'Assoluto, che non avvenga sotto lo sguardo di Dio, è un trucco ed un'illusione: anzi delitto di autolesionismo da parte dell'umanità. Il Cristianesimo – per il quale tutti gli uomini sono creati a immagine di Dio, tutti peccatori e tutti redenti da Cristo e per conseguenza tutti egualmente impegnati a procurare la propria salvezza – è l'unica vera affermazione di eguaglianza che non consenta evasioni o privilegi. Un testo del medesimo anno 1848 ha una presa di posizione ancor più esplicita rispetto ai movimenti nuovi: «La questione dell'uguaglianza, ora che è entrata nella discussione europea, sarà da considerare ormai come perduta. Dunque ogni forma di tirannide che appartenga alle vecchie forme di governo, sarà d'ora innanzi impotente (imperatore, re, nobiltà, clero, tirannia della finanza). Ma all'uguaglianza corrisponde un'altra forma di tirannia: il timore degli uomini. Essa è di tutte le tirannie la più pericolosa: in parte, anche perché occorre prestarvi attenzione poiché non la si vede così senz'altro. I comunisti qui da noi, e altrove, lottano per i diritti dell'uomo. Bene! lo faccio anch'io. Appunto per questo io lotto con tutte le mie forze contro la tirannide del timore degli uomini. Il comunismo spinto agli estremi porta difilato alla tirannia del timore degli uomini (osserva un po' la Francia, come ne soffre in questo momento!): proprio là comincia il Cristianesimo. Ciò di cui il comunismo fa tanto chiasso, cioè che tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio, il Cristianesimo suppone che sia un principio giusto ed evidente. Ma poi il Cristianesimo inorridisce di quell'abominio del programma comunista che vuole abolire Dio e sostituirlo con il timore della Folla degli uomini, della maggioranza, del popolo, del pubblico» (VIII A 598)¹⁵.

4. – INCOMPATIBILITÀ INTRINSECA DELLA DIALETTICA MARXISTA

1. Un atteggiamento di questa fermezza non lascia dubbi sul giudizio che Kierkegaard avrebbe dato del comunismo marxista, fondato sulla negazione della spiritualità dell'uomo, della Provvidenza, dell'assistenza di Dio e dell'esistenza del Suo Regno: sulla base di una dialettica che è un intruglio di Hegel e Feuerbach, due conoscenze per lui molto familiari e opportunamente già giudicate.

La dialettica marxista ha incontrato, durante ormai tutto un secolo, ondate violente di critica: eppure le sue ultime presentazioni *ufficiali*, per es. di Lenin e di Stalin mostrano un'ortodossia ligia fino alle minuzie stilistiche del testo marxista o marxiano che dir si voglia: un tradizionalismo che ha certamente il merito della chiarezza delle idee e dei programmi.

I teorici del comunismo ortodosso, da Marx-Engels a Stalin, si sono appigliati all'espedito che in sede teoretica pare il meno persuasivo. Il punto di partenza – il nucleo della *riforma marxista della dialettica hegeliana* – può essere presentato come il superamento *dialettico* dei due momenti in contrasto, dove la tesi è rappresentata appunto dal metodo dialettico di Hegel e l'antitesi dalla promozione a primo ontologico della *materia* da parte di Feuerbach. È criticata in Hegel, e molto energicamente, la *conclusività* che mette capo allo Spirito assoluto ancora teologico, come anche ciò che essa comanda nella sua evoluzione ed estrinsecazione da cui hanno origine le varie forme della coscienza, della scienza e della umana attività. Ma sull'inizio – da cui dipende anche la sostanza del metodo stesso – quell'inizio *assoluto* che tanto ha tormentato Hegel e dopo di lui tutti gli hegeliani (problema della Fenomenologia), sulla legittimità del colpo di pistola della *mediazione*, sulla pluralità o unicità delle forme dell'essere (le categorie)...: problemi che da un secolo ormai travagliano l'hegelismo, frantumandolo nelle direzioni più disparate fino a congiungersi con l'odierno esistenzialismo: di tutto questo i marxisti pare non si siano accorti o non si vogliano accorgere, mostrando una capacità di assimilazione delle contraddizioni davvero eccessiva. La drastica sostituzione della materia allo spirito, operata dal rozzo e spregiudicato Feuerbach, accolto dalla coppia Marx-Engels e dalla tradizione marxista fino a Stalin con una ingenuità e convinzione primordiale che fa pensare più ai primi presocratici che non al metafisico Eraclito, a cui essi preferiscono richiamarsi¹⁶. La sintesi metafisica comunista di Hegel-Feuerbach è mera giustapposizione di due dogmatismi ingiustificati e per di più inconciliabili. Non vale urgere che la materia comunista non è la materia di Democrito, di Lamettrie... e neppure quella di Feuerbach: non basta affermare che essa è pura realtà economica, rapporto di lavoro e

salario, di valore e plusvalore, ecc.: bisogna arrivare al costitutivo ultimo, e delle cose di cui si predica il valore e dell'uomo che le manipola e ne determina la scala dei valori. Altrimenti tutto resta campato in aria, in un'ambiguità essenziale: la stessa realtà economica resta un esponente senza base e quindi teoricamente insignificante¹⁷.

2. Ed il comunismo, come e più di ogni monismo – perché è monista fin da principio – non può essere né dialettico, né storico. Benché nella sua forma *ufficiale* abbia tutto sospeso alla doppia etichetta del materialismo dialettico e del materialismo storico, come risulta dall'opuscolo staliniano, in realtà si trova nell'incapacità radicale di fondare una dialettica e di spiegare la storia. Qui, almeno in linea di principio, ha ragione Hegel, e prima di lui tutta la grande tradizione filosofica dei dialettici, da Platone ad Aristotele, ai neoplatonici greci e medievali. La dialettica, come movimento reale o intelligibile di contrari, che nasce dall'opposizione di contrari, si richiama necessariamente allo spirito ed è opera esclusiva dello spirito. È del tutto equivoco parlare di dialettica nell'ambito della naturalità. La natura, nel suo espandersi ed attuarsi, è sempre un'essenza determinata, una singolarità immediata ed una posizione assoluta e chiusa di essere; essa ha una precisa legge di ordine in sé e nel tutto una volta e per sempre, ed una legge di sviluppo che è quella che è e dove non c'è ragione di chiedere perché non sia altra: in essa i *contrari* sono per definizione esclusivi l'uno dell'altro e perciò, benché appartenenti a un tutto di natura e di sviluppo, sono tuttavia distribuiti nelle dimensioni dello spazio e del tempo, l'uno fuori dell'altro. La dialettica, come compresenza attiva di contrari, appartiene esclusivamente allo spirito. Lo spirito, anche se nel piano ontologico si pone come individualità, rispetto all'atto è universalità; cioè per via della sua infinità di possibilità la quale abbraccia, sia pure nel suo ambito, il finito e l'infinito, lo spirito e la materia. Così esso può contemporaneamente tenere in sé presenti i contrari che nella realtà son disgiunti e successivi; li può ridurre dentro di sé nella forma di presenza della sua spiritualità ed opporli fra loro. Così, da una parte, esso può circuire il finito da tutti i suoi possibili aspetti ed accostarsi all'infinito; dall'altra, in questo cozzare delle possibilità inesauribili dell'infinito, esso può anche sentire in sé la possibilità infinita della sua libertà e decidersi per il *passaggio* ad una nuova forma dell'essere. Questa poi a sua volta fornirà nuovi tipi di contrarietà, e perciò anche nuove forme di opposizione e con ciò la possibilità di nuovi *passaggi*. È per questo che la vita dello spirito è intrinsecamente inesauribile come insiste opportunamente l'esistenzialismo contemporaneo, che in questo punto (uno dei pochi!) è rimasto fedele a Kierkegaard. Perciò il trasportare la dialettica – che è la vita dello spirito – alla materia, od incorporarla in valori omogenei ovvero materiali, è una *metábasis eis állo génos* come ripete Kierkegaard. Una volta che lo spirito è ridotto ad una realtà secondaria, ad un riflesso speculare della materialità e di processi materiali, ad una *funzione* o senz'altro a un *mito*, non è più possibile parlare di dialettica, ma di puro e semplice accadere: accadere di natura e accadere di storia, di cui non si sa donde vengano né dove vadano. L'etichetta di *materialismo dialettico* come ragione del *materialismo storico* si riduce ad una giustapposizione di termini, è una quadratura del circolo come anche qualche neomarxista dissidente ormai riconosce. Com'è che i *rapporti economici* riescono a mettersi al centro dell'essere dell'uomo? Si risponde: con il *capovolgimento (Umschlag)* della dialettica hegeliana che aveva la testa all'ingiù e che nel materialismo storico si erge finalmente dominatrice della realtà. Dunque nel marxismo – e i classici del marxismo su questo punto sono stati e si mostrano di una sincerità inequivocabile – restano saldi e acquisiti i due seguenti punti:

a) La struttura dell'essere, della vita e della storia, è dialettica.

b) Il contenuto dell'essere, della vita e della storia è nel suo fondo materialità, dominato da leggi di tensione (dialettica) di ordine materiale.

I critici considerano l'uno e l'altro punto come affermazioni dogmatiche e come intrinsecamente contraddittorie ed i marxisti, vecchi e nuovi, non si sono mai impegnati seriamente con queste critiche sul piano teoretico, giudicandole reazioni della filosofia borghese, risentimento di cattedratici, ecc., ecc. Ma questo è un eludere bello e buono la questione essenziale. Questa si chiede:

a) Come si fonda la dialettica hegeliana, che sta alla base del marxismo? Cosa rispondono i marxisti alle critiche essenziali fatte da ogni parte all'*inizio* hegeliano, ai concetti di *mediazione (Vermittlung)* e di *superamento (Aufhebung)* che passano intatti alla dialettica marxista?

b) Come avviene nel marxismo la *riduzione metafisica*, il capovolgimento dell'essere a *materialità economica*? Con lo studio dei grandi fenomeni storico-sociali, si risponde.

Bene! Senonché ritorna la questione: com'è che i marxisti hanno potuto ridurre e riducono dei fenomeni così complessi, dove gli storici ed i teorici della storia erano finora abituati a considerare il prevalere di altri fattori, politici, etici, religiosi ecc., per i quali l'economia aveva un valore anche centrale, ma sempre strumentale?

5. – DIALETTICA E SPIRITO

1. Sul piano teorico il marxismo è arenato nella ambiguità ed i critici hanno diritto di avere una chiarificazione. Se i marxisti, sulle orme di Hegel, rispondono che la chiarificazione è data dal processo stesso della storia nella sua totalità e che sarà compiuta al termine della medesima (*Das Wahre ist das Ganze*), quando il mondo tutto sarà bolscevizzato, i critici credono di aver diritto di sapere come avviene il *primo passo*, come si arriva a fare quel *primo passo* e a porre quell'esigenza; come si raggiunge l'atteggiamento iniziale – per Hegel, dialettico-spirituale e per i marxisti dialettico-materialista. È un minimo di giustificazione in sede teoretica a cui il marxismo non può sfuggire, senza confessarsi dogmatico e della dogmatica di peggior lega o mistico della mistica più invertita.

Tre punti restano quindi da chiarire nel marxismo ortodosso: la dialettica, il materialismo, il materialismo dialettico. Le contraddizioni latenti nella determinazione dei primi due s'intensificano nel terzo che non è la hegeliana *riconciliazione dei contrari* (*Versöhnung der Gegensätze*), ma uno svuotamento reciproco dell'essere e del pensiero, il saltare in aria di entrambi, la definitiva e reciproca *alienazione* (*Entfremdung*). Aveva perciò ragione il Troeltsch di concludere la sua messa a punto nella dialettica marxista, dichiarando: «Una dialettica che non si occupa più di opposizioni logiche ovvero di opposizioni etico-religiose logicamente travestite, non è più effettivamente una dialettica autentica»¹⁸. Si può ben ammettere che l'essere abbia una struttura dialettica; ma Hegel e gli hegeliani non hanno ancora dimostrato la consistenza della propria dialettica e gli ultimi sviluppi dell'idealismo – da noi per es. Gentile – l'hanno senz'altro e con ragione abbandonata: da due premesse astratte non può nascere il concreto. Anche i marxisti rigettano le due premesse astratte di Hegel, e cominciano con la concretezza dell'economia: ma l'economia non è un *primum*, un che di fondante anzitutto; essa risulta da un plesso di rapporti, da una confluenza di realtà che si trovano nella natura e di esigenze che sgorgano dallo spirito – è quindi una situazione fortemente dialettica, ma in senso ben diverso da quello marxista. I fenomeni economici possono ben avere una struttura dialettica, ma questo dipende dal fatto che essi in fondo fanno parte della vita dello spirito, di quella preoccupazione dell'essere che nell'uomo abbraccia certamente anche il corpo ma che nasce e si afferma come esigenza dello spirito che vivifica e domina il corpo.

2. L'affermazione dell'uguaglianza fra gli uomini – questo principio cristiano a cui il marxismo deve tutto il suo fascino ideale (dell'altro fascino, quello della tirannia dal basso, ha già detto abbastanza Kierkegaard) e che lo pone, proprio per dialettica di contrari, paradossalmente così vicino alla concezione cristiana, mentre ne è l'antitesi ideologica più radicale – non ha senso che in una concezione dove l'uomo, ogni uomo ed in quanto uomo, è una persona, fonte e soggetto di diritti anteriori alla società organizzata e fondamento anzi della medesima. Ma affermare la *persona* – e tutta l'opera di Kierkegaard mira a questo fine – è riconoscere la ambivalenza costitutiva dell'essere dell'uomo come materia e spirito, come singolo e società. Per il marxismo – e Marx è quanto mai esplicito su questo punto – il singolo è una mera realtà *naturale* e la sua situazione un *posterius* od una risultante pura e semplice del tutto, dello stato proletario che non ammette appelli; come per Hegel rispetto al *Ganze* che era il Moloch dello stato burocratico. Per lo spiritualismo, la persona con le sue esigenze precede ad un tempo e segue la società, e per questo c'è la vera dialettica che deve permettere ad ambedue le parti di riconoscere le rispettive funzioni e di armonizzarle sul piano della prassi.

Se il capitalismo del moderno Stato Borghese ha potuto costituire un'ingiustizia sociale: il comunismo dello Stato detto proletario, per il fatto che si fonda sul materialismo storico e dialettico, da una parte giustifica tutte le ingiustizie sociali del passato, capitalismo compreso – ciò che Marx ed Engels fanno espressamente; e dall'altra mortifica e annulla nel presente, con la negazione dello spirito, il problema stesso della giustizia sociale, così che il suo avvento porterebbe ad una schiavitù senza possibilità di uscita, quale è quella del capitalismo di Stato.

In breve: la soluzione che tanto Hegel quanto Marx danno al problema essenziale: *Che cos'è l'uomo?* è un circolo vizioso, un giro dogmatico comandato dall'esterno e che non si può giustificare sul piano teoretico né come inizio né come metodo: dove il nucleo stesso di verità dei due sistemi – la storicità dell'essere spirituale in Hegel, la dialettica della realtà economica in Marx sul piano metafisico, e la emancipazione dell'operaio sul piano sociale – va incontro di necessità al suo annullamento.

3. Di questo intimo disagio del marxismo teorico, che finisce per metterlo fuori del campo del pensiero e che la critica, durante tutto un secolo, non ha cessato di far presente, pare si vadano accorgendo alcuni

neomarxisti, specialmente quelli di conversione recente. Così per es. fra noi il Della Volpe, in un nutrito saggio critico pubblicato quest'anno, si è sforzato di staccare il marxismo quant'era possibile dalla tradizionale fondazione – Hegel-Feuerbach – e di allinearlo con il realismo ontologico di Aristotele, abbinandolo nientemeno che al fenomenismo sentimentale di David Hume: i due filosofi in cui Della Volpe si è specializzato¹⁹. L'accostamento veramente con filosofi tanto distanti rivela da sé il tentativo di salvataggio in extremis, ma è un metodo che a nostro parere complica ancor più la situazione, perché violenta il marxismo in ciò che esso ha di più originale e senza di cui esso svanisce anche come posizione teoretica in quel suo significato ben determinato. L'unica possibile alleanza sarebbe forse il monismo bidimensionale spinoziano – a cui si sa quanto debbano e Hegel e lo stesso Feuerbach – dico *forse* dato che la sostanza spinoziana è in sé compiuta ed eterna, quindi non ammette storia o possibilità di uno sviluppo progressivo o novità qualsiasi²⁰.

Il materialismo storico, come dottrina e come prassi, è il simbolo più rilevante della malattia mortale di cui soffre la civiltà dell'Occidente la quale, stretta da mali estremi e smarrita la bussola dello spirito, sembra non veda altra salvezza che nella rottura del limite. Ma la violenza, fra gli uomini liberi, non è mai giustificata ed è in torto fin dal suo primo passo, come ha riconosciuto lo stesso Socrate nella Apologia. La violenza politica, eretta a sistema, corrisponde a quell'imbarbarimento dell'uomo che Kierkegaard, il Socrate cristiano e l'avversario dello Stato hegeliano di potenza, aveva previsto fin dalla sua polemica contro il *Corsaro*, quando il prevalere della *Massa* anonima avrebbe – secondo una frase di Schelling – portato al punto che la verità «*sarebbe stata decisa coi pugni*»²¹.|

APORIE DELL'IDEOLOGIA COMUNISTA

A differenza di altre concezioni economiche e politiche, il marxismo rivendica una propria ideologia che dovrebbe fare il punto per una fondazione teoretica di tutti gli sviluppi attivisti e rivoluzionari del marxismo politico. Quest'ideologia fa capo, come è noto, alla *dialettica* cioè alla concezione evolutiva dell'essere del mondo e dell'uomo, dell'opera dell'uomo nel mondo della natura, delle sue istituzioni e della sua storia. La dialettica non è evidentemente un'invenzione di Marx; l'originalità della dialettica marxista è di aver spostato la dialettica dal piano dello spirito a quello della concretezza dei bisogni materiali e finiti, e di poter così interpretare la storia e la politica in funzione unicamente di contese economiche.

Questo momento speculativo della fondazione della nuova dialettica – l'unico momento speculativo conservato finora dal marxismo sovietico – si trova esposto per la prima e l'ultima volta nella sua integrità nelle opere giovanili, e specialmente nel *Manoscritto economico filosofico del 1844*¹. In esso Marx scopre con mano sicura le manchevolezze della dialettica astratta di Hegel e rivaluta la critica fatta da Feuerbach alla dialettica hegeliana, ma per conto suo intende andare oltre Hegel e oltre Feuerbach usando dell'uno e dell'altro. Da Feuerbach Marx prende la concezione realistica della natura e della conoscenza – la valorizzazione dell'immediato; rimane fedele a Hegel nell'interpretare il rapporto fra uomo e natura, e soprattutto fra uomo e lavoro, fra uomo e società, dialetticamente, secondo cioè un'opposizione e una lotta di opposti o di contrari che si devono *superare* in un momento o sintesi superiore.

Ancora, come Hegel, Marx non conosce che la realtà dell'essenza, dell'uomo come *Naturwesen* e *Gattungswesen*: risulta da ciò che gli unici bisogni, ovvero quelli dominanti e determinanti, sono quelli biologici fondamentali, e gli unici rapporti validi quelli generici ovvero collettivi. Non v'è dubbio quindi che già in Marx, e nel primo Marx, troviamo consumato l'equivoco di un *materialismo storico* che diventa *materialismo dialettico*, l'equivoco cioè di far muovere la realtà materiale col ritmo e le proprietà dello spirito, cioè dello pseudo spirito della dialettica hegeliana. È quest'equivoco che ha determinato le infinite polemiche all'interno del marxismo, ma di cui il marxismo non si potrà liberare che rinunciando definitivamente ad essere una filosofia.

1. – L'EQUIVOCO DELLA DIALETTICA HEGELIANA E IL PRIMO MARX

Il fatto più sintomatico forse del comunismo contemporaneo è il sincronismo o parallelismo dei suoi movimenti. Sembra che l'atteggiamento dei campi che sembravano più isolati e autonomi della coscienza, come l'arte, la scienza e prima di tutte la filosofia, obbediscano ad un piano o movimento di convergenza ben definito nei suoi termini come nei suoi risultati, non meno di quel che lo siano l'economia e la politica marxista.

Io non intendo di occuparmi direttamente della cosiddetta *partitarietà* della filosofia, caratteristica del marxismo sovietico *strenger Observanz*, essa ha annullato l'essenza della ricerca stessa che nel suo momento iniziale non può essere che libero cercare e puro problema. Vorrei riportarmi più addietro, allo stesso Marx che di questa libertà, almeno in certi momenti, ebbe lucida e forte coscienza, e soprattutto al primo Marx, quando ancora tutti i problemi sono in ebollizione e in evoluzione, mentre il neo dottore, affascinato dalla critica di Feuerbach a Hegel, vuole anche egli contrapporre dialettica a dialettica, per liberare l'uomo dalla mistificazione dell'idealismo.

Questo primo Marx, scoperto nei primi decenni di questo secolo, sembra particolarmente salito in auge ai nostri giorni e non senza ragione, perché questi scritti giovanili, a differenza degli scritti maggiori e posteriori, sono tutti pervasi da profondo fervore speculativo e mirano con chiara coscienza a quella che può dirsi una *riforma della dialettica hegeliana*. A questi saggi e abbozzi giovanili si riferiva lo stesso Marx

nell'appendice alla II edizione tedesca del *Capitale*, dove precisa energicamente la differenza fra il metodo della sua dialettica e quello hegeliano: «Il mio metodo dialettico non differisce dal metodo hegeliano soltanto nella base, ma ne è assolutamente l'opposto. Per Hegel, il movimento del pensiero, che egli personifica col nome di "idea", è il demiurgo della realtà che non è che la forma fenomenale dell'idea. Per me invece, il movimento del pensiero non è che il riflesso del movimento reale trasportato e trasposto nel cervello dell'uomo. Ho criticato il lato mistificante della dialettica hegeliana circa 30 anni fa, quando appunto era ancora di moda. Ma quantunque Hegel, grazie al suo *qui pro quo*, sfiguri la dialettica col suo misticismo, non cessa dall'essere stato il primo a esporre il movimento complessivo. In Hegel essa cammina sulla testa; basta rimetterla sui piedi per trovarle una fisionomia completamente ragionevole»².

Adesso è tornata di moda invece la *dialettica* marxista: ma sono riusciti i marxisti a dare un assetto teoretico alla loro ideologia? Un secolo di lotte e di ricerche sta ormai per chiudersi, senza che sia ancora venuta una risposta definitiva, a meno che essa non sia quella del superamento del momento filosofico o della *partitarietà* della filosofia.

Il significato quindi di quella che oggi i teorici del marxismo chiamano *capovolgimento*, *rovesciamento* (*Umwälzung*, *Umschlag*, *Umkehrung*) della dialettica hegeliana, non è nella semplice sostituzione di un metodo, o di un nuovo tipo di metodo, all'identico materiale, che è poi la *realtà umana*, ma nella ricerca e posizione primitiva di questa stessa realtà ch'era stata perduta o svaporata nell'idealismo. Quest'osservazione è essenziale, perché da essa dipende la pretesa di originalità della posizione marxiana, che non è sempre ben afferrata dagli stessi marxisti; e da essa deriva a un tempo la sua *ambiguità*, per non dire contraddizione intrinseca – per la convivenza che si vuole ancora affermare – entro il concetto di realtà, della dialettica, di un metodo cioè che scaturiva e poteva operare e svolgersi soltanto entro quella materia o soggetto che dir si voglia che l'aveva generato e quindi unicamente lo poteva sostenere, cioè l'idea.|

Per parte mia penso che la critica che negli scritti giovanili Marx fa a Hegel è di solito più che fondata: a confronto del conformismo aulico e liberale del vecchio filosofo dello Stato prussiano, difensore a oltranza dell'*ordine stabilito* e della monarchia ereditaria, la schietta umanità di Marx sprizza scintille di profonda comprensione per i nuovi problemi che si affacciavano all'Europa inquieta. E questa segreta continuità di temi dottrinali fra il giovane e il vecchio Marx, che la recente storiografia ha potuto chiarire, mostra ancora la inscindibilità fra il giovane pensatore e il maturo economista e agitatore, quella inscindibilità che sta anche oggi alla base della formazione dei capi e di tutta la élite comunista.

Così assistiamo, proprio in quella concezione che sembra superare il momento teoretico per promuovere ad assoluto di coscienza l'attività e la prassi, alla compenetrazione e fusione di teoria e prassi – in uno scambio reciproco quale forse non si osservava più dai tempi della polis greca o – mi si perdoni l'accostamento – dall'ascetica e mistica cristiana. E questo piace – qualunque possa poi essere la consistenza intrinseca del metodo e la fedeltà pratica dei signori marxisti – piace come aspirazione e programma di unità dell'uomo, di tutte le sfere della coscienza, secondo quel che contemporaneamente a Marx, in una direzione completamente opposta, Kierkegaard enunziava come *principio della soggettività della verità*³, in opposizione al formale e vuoto oggettivismo hegeliano. Ma mentre Kierkegaard risaliva fino in fondo l'errore metafisico di Hegel, restituendo all'esistenza umana la sua struttura originaria di tendenza all'Assoluto, Marx si ferma all'orizzonte della finitezza, dell'economia e della politica, ripetendo a rovescio gli inconvenienti ch'egli veniva scoprendo nel grande filosofo⁴.

A me interessa cogliere soprattutto questo nucleo originario dell'istanza marxiana a Hegel, su cui non è stata detta dai critici ancora l'ultima parola. Per questo mi limito al citato *Manoscritto economico e filosofico del 1844* che contiene *in nuce* lo sviluppo di tutte le opere posteriori. In una specie di prefazione, Marx avverte di aver già pubblicato negli *Annali franco-tedeschi* una prefazione ad una critica alla scienza dello Stato o del diritto di Hegel⁵, in forma di una critica alla filosofia hegeliana del diritto, ma dichiara di non esserne del tutto soddisfatto e di avere perciò ripreso in esame quei problemi. Subito dichiara il suo debito a Feuerbach come vero fondatore della critica umanistica e naturalistica positiva, e la sua ammirazione per l'autore della *Filosofia dell'avvenire* e delle *Tesi per una riforma della filosofia* è incondizionata: «quanto meno rumoroso altrettanto più sicuro, profondo, vasto e durevole è l'influsso degli scritti di Feuerbach, gli unici scritti che dopo la "Fenomenologia" e la "Logica" di Hegel, contengano un'effettiva rivoluzione filosofica»⁶. Ma subito in questa prefazione Marx attira l'attenzione del lettore al capitolo finale del suo Manoscritto dedicato alla polemica contro la dialettica hegeliana e alla filosofia tedesca in generale, e in particolare ai cosiddetti *Teologi critici* – leggi il circolo di Bauer contro cui di lì a poco scriveva la *Sacra Famiglia* –. L'accusa che Marx in sostanza fa a codesta teologia critica è di aver pasticciato fra Hegel e Feuerbach, credendo di superare l'uno e l'altro, ma andando invece a finire nella caricatura della teologia.

Bisogna invece «*abbandonare l'astrazione e considerare ormai la libera natura*» (p. 169), muovere risolutamente da Feuerbach contro Hegel, restituendo alla filosofia la sua vera funzione di conoscenza del concetto, e all'uomo la sua vera patria ch'è il mondo ch'egli fabbrica col suo lavoro.

2. – LA CRITICA DI FEUERBACH-MARX ALLA TEOLOGIA HEGELIANA

La critica alla dialettica hegeliana occupa gli ultimi fogli del manoscritto: ad essa il giovane Marx attribuisce un'importanza decisiva. Dopo una nuova botta a Strauss e a Bruno Bauer, accusati di fare di ogni erba un fascio, Marx presenta ancora Feuerbach come «*l'unico che ha un rapporto "SERIO" e critico con la dialettica hegeliana e che ha fatto delle vere scoperte in questo campo, così che va considerato senz'altro come il vero superatore della filosofia antica*»⁷.

Riepiloga quindi in una lucida pagina i capisaldi della dottrina feuerbachiana e dei suoi rapporti alla dialettica hegeliana.

La grande opera di Feuerbach è:

1) La dimostrazione che la filosofia tradizionale spiritualistica (hegeliana compresa) non è altro che la religione ridotta in pensiero e svolta pensando; così essa va giudicata come un'altra forma o modalità esistenziale (*Daseinsweise*) di alienazione della natura umana.

2) La fondazione del vero *materialismo* e della *scienza reale*, in quanto Feuerbach mette a principio fondamentale della teoria il rapporto sociale di *uomo a uomo*.

3) In quanto egli alla *negazione della negazione*, che afferma di essere il positivo assoluto, oppone il positivo riposante in se stesso e fondato su se stesso⁸. Marx si sofferma con molto impegno su questa critica di Feuerbach a Hegel.

Per Feuerbach il famoso terzo momento della dialettica hegeliana – *Aufhebung*, la *negazione della negazione* – mostra con ogni evidenza la contraddizione intrinseca della filosofia astratta la quale pretende di fare del finito l'infinito e sfuma invece in una trascendenza falsa e fantastica qual'è quella della storia universale e dello spirito assoluto. Marx, con l'entusiasmo del neofita che ormai intravede la propria missione nel mondo, mantiene la discussione col suo colosso, nel piano puramente teoretico, richiamandosi direttamente alle opere maggiori di Hegel: la *Fenomenologia*, la *Logica*, l'*Enciclopedia*. Il procedimento di Marx contiene due tempi. In un primo tempo egli si fa forte di Feuerbach contro Hegel, per demolire l'enorme castello di astrazioni e riguadagnare a un tempo la positività e primitività della natura e dell'uomo in essa. In un secondo tempo, sente la necessità di superare lo stesso Feuerbach che si fermava alla immediatezza della natura senza raggiungere la sfera politica, minacciando quindi di ricadere nel materialismo dogmatico naturalistico del '700 francese, come dice espressamente lo stesso Marx in una lettera all'amico Ruge del 13 marzo 1843⁹.

Lo sviluppo del primo punto procede spedito e sicuro e il senso della critica marxiana non è molto dissimile da quella kierkegaardiana: Hegel comincia con l'essere astratto, si muove e finisce in una pseudo-realtà di astrazione potenziata, così che lo *spirito filosofico* non è che lo *spirito del mondo* che pensa dentro la sua autoalienazione, che si apprende cioè alienato astrattamente. Si sa che per Hegel la *natura* altro non è che estraneazione dell'autocoscienza, l'uscire del soggetto da se stesso – ovvero il suo negarsi – nelle forme della esteriorità dello spazio e del tempo, e quindi per lui una vuota astrazione. Così la sua esistenza effettiva è l'astrazione¹⁰. Per Hegel l'uomo, la natura umana, è fatta equivalente con l'autocoscienza: Marx lo mostra con l'analisi dell'ultimo capitolo della *Fenomenologia* che tratta del *sapere assoluto* (*Das absolute Wissen*).

La tesi centrale di Hegel, dice Marx, è che l'oggetto vero della coscienza non è altro che l'autocoscienza, ovvero che l'oggetto è solo l'autocoscienza fatta oggetto, l'autocoscienza come oggetto. Uomo = Coscienza, e perciò tutto lo sforzo di Hegel è di fare il passaggio dalla coscienza – come posizione di un oggetto – all'autocoscienza – come pura posizione o ritorno del soggetto a se stesso – e questo è il compito centrale della *Fenomenologia*. Fatto questo, osserva argutamente Marx, riesce facile a Hegel spiegare la realtà della natura e della cosa (*Dingheit*) come estraneazione (*Entäusserung*) dell'autocoscienza e quindi come *astrazione*, come qualcosa di per sé senza consistenza e d'inessenziale¹¹.

A questo puro gioco formale di Hegel, in cui il predicato – l'astratto – viene a prendere il posto del soggetto – il concreto – Marx oppone una concezione realista della natura e dell'uomo: l'uomo sensibile e reale non è una natura evanescente, ma una realtà di forze naturali *oggettive* la cui azione perciò deve essere anche oggettiva. La natura oggettiva deve operare oggettivamente cioè sugli oggetti in quanto tali, come diversi dal soggetto, così come sui sensi del soggetto stesso: non si tratta quindi di una attività pura a priori

dell'oggetto o del soggetto stesso, ma di una applicazione delle forze del soggetto all'oggetto per trasformarlo. La natura non è una proiezione del nostro spirito, come vuole Hegel, ma viceversa il nostro spirito, le nostre cognizioni, sono un riflesso delle sensazioni che la natura produce in noi.

Una professione di realismo, questa, che costituisce il primo momento essenziale dell'innovazione marxista come anche la fondamentale pietra di inciampo per la fondazione della sua dialettica. Questo che Marx chiama naturalismo o umanesimo si differenzia a un tempo tanto dall'Idealismo come dal Materialismo e vuol essere insieme la verità unificante di entrambi. Qui interviene la concezione marxista dell'uomo come *Naturwesen*: e il primo momento o piano o sfera del suo essere – rapporto alla natura – a cui segue quello come *Gattungswesen* – rapporto alla società e alla storia. – L'uomo, ci dice Marx, è immediatamente *Naturwesen*, e sotto un doppio aspetto, attivo e passivo: *attivo*, in quanto è dotato di forze naturali, di energie vitali, giacenti in lui sotto forma d'impulsi o istinti (*Triebe*) che attendono di realizzarsi; *passivo*, in quanto è a sua volta una natura recettiva da parte di oggetti sensibili e corporei, non diversamente dall'animale e dalla pianta. Così i due aspetti, attivo e passivo si compenetrano: gli oggetti devono essere fuori dell'uomo perché questi passi all'azione d'impossessarsene, ma questi oggetti sono gli oggetti dei suoi bisogni, oggetti essenziali in un certo senso, cioè indispensabili all'attuazione e consolidamento delle sue forze naturali¹².

La *fame*, per usare l'esempio più concreto, è un bisogno naturale; esso suppone perciò una *natura* fuori di sé, necessita di un oggetto fuori di sé, per soddisfarsi, per saziarsi. La fame è il bisogno oggettivo di un corpo verso un oggetto che sta fuori, indispensabile per la sua integrazione e per l'estrinsecazione della sua natura. In questa situazione è evidente che l'uomo rispetto alla natura non è solo attivo, ma anche e, non di rado, ancora più passivo: la cosa è tanto evidente che Marx vi accenna appena di scorcio¹³.

A Marx interessa invece di fare un passo avanti: dopo averci mostrato l'uomo come *Naturwesen*, lo considera nella sua peculiarità di *menschliches Naturwesen*, come una natura cioè che, tanto nel suo essere come nel suo sapere, deve consolidarsi e manifestarsi; e qui entriamo nel cuore della concezione marxista nel suo momento più originale e costruttivo, e quindi decisivo per ogni atteggiamento al riguardo. Pertanto, ci ammonisce Marx, gli oggetti *umani* come tali non sono i semplici oggetti di natura quali ci offrono immediatamente, né il senso *umano*. Com'esso immediatamente è, è oggettivo, sensibilità *umana*, oggettività umana¹⁴. Né la natura – oggettivamente – né la natura soggettiva è presente immediatamente alla natura *umana* in modo adeguato: per esser tali, l'uno e l'altro devono *divenire*, cioè avere una *storia*, essere dati per via di un *processo* della mutua attività – e passività – fra soggetto e oggetto, fra uomo e natura¹⁵.

Marx è giunto così al risultato principale della sua critica, al superamento del punto morto della dialettica hegeliana. Infatti l'estraneazione della coscienza – nella natura – non ha soltanto un significato negativo, ma anche *positivo*. La mediazione hegeliana, conclude soddisfatto Marx, è invece vana e contraddittoria; essa fa capo alla riduzione della coscienza ad autocoscienza e quindi al superamento o negazione (*Aufhebung*) dell'oggettività sotto la determinazione della alienazione¹⁶: per via dell'autocoscienza hegeliana l'oggetto diventa un che di negativo, che toglie se stesso, una *nientità* (*eine Nichtigkeit*), e intanto diventa positività in quanto, negando se stesso, mostra la positività unica e assoluta della coscienza stessa come sapere¹⁷.

È evidente che in questa analisi Marx non soltanto ha superato di molto il candore polemico di Feuerbach, sviscerando il segreto più riposto della dialettica hegeliana, ma ha già trovato il nucleo ideologico di tutta la sua opera seguente. Può concludere allora soddisfatto che in Hegel la negazione della negazione non è il consolidamento della vera natura – dell'uomo – cioè per la negazione della natura apparente, ma il consolidamento di una natura apparente (*Scheinwesen*), ovvero la negazione di questa natura apparente come oggettiva, ovvero di una natura che abita fuori dell'uomo e da lui indipendente, e la sua trasformazione nel soggetto¹⁸.

3. – AL DI LÀ DI FEUERBACH

Facciamo l'ultimo passo. Hegel, dopo aver indicata la natura del *lavoro* umano nella *estraneazione* o alienazione, non è andato più in là, limitandosi a indicare il vero essere dell'uomo nel ritorno della coscienza a se stessa come autocoscienza, invece di vedere la vera essenza nel rapporto dinamico e scambievole di attività e passività con gli oggetti della natura.

Il divenire hegeliano, osserva Marx, deve pure avere un| soggetto, un portatore (*Träger*) del suo processo: se non che tale soggetto non può essere per Hegel che *risultato*¹⁹. Esso è il soggetto che si conosce come autocoscienza assoluta e quindi *Dio*, *Spirito assoluto*, l'*Idea autoconoscente* e *automanifestantesi*. Ecco la mistificazione hegeliana. L'uomo reale e la natura reale diventano per Hegel puri predicati, transitori e

apparenti, simboli di quest'uomo ascoso irreal e di questa irreal natura: tutta l'immediatezza della realtà dell'oggetto e del soggetto, tutta la soggettività immediata e inderivabile della natura e dell'uomo è così negata, tutti i soggetti reali diventano predicati – del soggetto unico – e tutta la loro attuale concretezza svanisce come vuota astrazione di fronte alla Totalità dello Spirito assoluto. Questo Spirito allora, in quanto tutto è, nulla fa: in quanto tutto ha, nulla cerca o riceve. Perciò il problema centrale del lavoro umano resta in Hegel senza risposta, come mera alienazione senza alcuna intrinseca esigenza²⁰. Noi sappiamo che è sulla esigenza dialettica intrinseca al lavoro, concepito come alienazione da superare e trasfigurare in una condizione di vita ove non ci siano più né sfruttati né sfruttatori, che si muove l'ulteriore problematica di Marx.

Nel *Manoscritto* il problema del lavoro come alienazione è svolto dal punto di vista strettamente formale e il suo contenuto speculativo è sostanzialmente raggiunto. L'osservazione più importante da ritenere è che l'uomo, se in un primo momento dipende, ovvero si trova sotto la servitù dell'oggetto, il suo lavoro deve appunto dargli la possibilità di appropriarsi l'oggetto stesso e con ciò di liberarsi dalla sua schiavitù sia come oggetto di lavoro che come mezzo di sussistenza²¹. È interessante notare – ma non so che cosa ne pensino i marxisti sovietici – che per Marx è l'*economia nazionale* quella che nasconde l'alienazione insita nel lavoro, in quanto essa non considera il rapporto immediato fra il lavoratore e la produzione²². «Certamente, nota con amarezza Marx, il lavoro produce opere mirabili per i ricchi, ma produce privazione (Entblössung) per i lavoratori: palazzi per gli uni, caverne per gli altri; bellezza per i primi, stroppiamento per i secondi. L'economia nazionale sostituisce il lavoro con le macchine, trasformando però una parte di esso in lavoro barbarico e l'altra nella macchina. Essa produce spirito, ma produce ottusità, cretinismo per i lavoratori». Il lavoratore così concepito resta esteriore, non più volontario ma coatto: lavoro di costrizione, da galeotti (*Zwangsarbeit*), non più la soddisfazione di un bisogno! Tale lavoro inverte tutta la natura dell'uomo e trasforma questa natura in un mezzo: e perciò in un mostro (*Unwesen*)²³.

Il lavoro degno dell'uomo è la produzione pratica di un mondo di oggetti; la elaborazione della natura inorganica in quanto essa è la conservazione dell'uomo, come di una natura specifica cosciente, di una natura cioè che si rapporta alla specie (*Gattung*) come alla sua propria natura cioè a se stesso come a natura specifica. L'oggetto del lavoro dell'uomo, s'affretta a concludere Marx, è perciò la «oggettificazione della vita specifica dell'uomo: in quanto cioè egli si reduplica non soltanto intellettualmente nella coscienza, ma attivamente, effettivamente nell'opera, e contempla perciò se stesso in un mondo da lui formato, e così emerge sugli animali che restan schiavi della natura»²⁴. *Homo faber!*

4. – APORIE DELLA DIALETTICA MARXISTA

Fermiamoci qui e domandiamoci: Ha Marx superato Hegel e fondato la sua nuova dialettica?

1) Diciamo anzitutto che gli ulteriori sviluppi del marxismo della linea da Engels a Lenin, a Stalin... sono stati a suo tempo determinati da un disagio teoretico originale nella posizione marxiana, che nella dichiarazione di Zdanov (del 1947) è stata orientata nella soluzione estrema del superamento definitivo della stessa filosofia e del suo progressivo assorbimento da parte delle scienze sperimentali. L'antitesi con Marx qui potrà sembrare anche soltanto apparente o di valore secondario, come di secondario interesse sono le controversie infinite che in questo secolo si sono agitate – e che ancora si agitano, dove ai Comunisti è permesso agitarle – in seno al Comunismo marxista. L'ambiguità dottrinale del marxismo di ogni direzione resta dappertutto essenziale e ineliminabile, si finisca o no nel capitalismo e nel totalitarismo di Stato.

2) E l'ambiguità è molto facile a rilevare perché si ripete ad ogni rapporto: fra coscienza e natura, fra oggetto e soggetto, fra singolo e genere, fra individuo e società... In modo drastico possiamo enunziarla come segue, in due momenti:

a) Marx rivendica contro Hegel il valore primario della immediatezza, della sensibilità e della natura..., ma insieme afferma la necessità della mediazione, ovvero di superare tale immediatezza, e il superamento è dato appunto dal lavoro che per i sovietici è quello organizzato dallo Stato.

b) Marx rivendica contro Hegel il valore primario della natura umana, compromesso dalla concezione dello Spirito assoluto come risultato e astrazione, ma poi a sua volta si dimentica del Singolo e non riconosce – del tutto come Hegel – che l'uomo come *Naturwesen* e come *Gattungswesen*. Soltanto che, mentre Hegel poteva ancora sostenere una certa spiritualità e quindi difendere la superiorità e absolutezza della specie umana sulla natura animale, Marx e i marxisti fanno contemporaneamente le più patenti professioni di naturalismo e di materialismo e di superiorità della specie umana sulle altre specie animali.

3) Di conseguenza il materialismo dialettico rovina sulle sue basi: Marx non può fondare alcuna dialettica e tanto meno contrapporla a quella hegeliana. Il suo tentativo (continuato da Engels) di fondare un materialismo dialettico è stato quello di interpretare l'umanesimo di Feuerbach con la dialettica di Hegel che Feuerbach voleva criticare. Si sa – e lo dice proprio il nostro testo – che è stata specialmente la *Fenomenologia* hegeliana a dare a Marx gli spunti decisivi. Benché nella *Fenomenologia*, dichiara Marx, noi osserviamo la progressiva alienazione dell'uomo, pure troviamo in essa nascosti – e spesso *elaborati e preparati* in una maniera che è di molto superiore al punto di vista di Hegel – tutti gli elementi della critica. Marx indica: la *coscienza infelice*, la *coscienza nobile*, la *lotta fra la coscienza eroica e abietta*, ecc. ecc.

Dunque sempre opposizioni di coscienza e nel campo dei valori, che si richiamano perciò essenzialmente all'emergenza dell'uomo come *spirito*. Marx e i marxisti usano senza fine di tali e simili opposizioni e insieme negano la spiritualità cioè l'emergenza ontologica che unicamente rende possibile quelle opposizioni e tensioni dialettiche. Leggiamo ancora che la grandezza della *Fenomenologia* hegeliana e del suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è nell'aver Hegel concepito l'autogenerazione dell'uomo come processo, e di avere perciò reso possibile il nuovo concetto di lavoro e quindi dell'uomo come risultato del suo lavoro²⁵. Ma in cosa si distingue il processo dell'uomo da quello della natura, Hegel che nega l'autonomia della natura per affermare quella dello spirito umano in qualche modo ancora lo può dire, il materialista Marx invece no.

4) Quando perciò Marx e i marxisti insistono nel voler distinguersi da Feuerbach e da ogni precedente materialismo, restano sul semplice piano del programma o al più dell'esigenza, senza poter raggiungere la posizione teoretica corrispondente. Io non direi tanto che Marx ritorna a Feuerbach o a Hegel e che resta prigioniero dell'uno o dell'altro. In realtà Marx e il materialismo dialettico restano l'uno e l'altro continuando e interpretandosi l'uno con l'altro. Non dico neppure che soltanto per questa contaminazione il marxismo non si afferma teoreticamente, perché riconosco con lo stesso Marx la profonda insufficienza anche di Hegel e di Feuerbach. Ma credo che ancora una volta sia risultato evidente dallo studio di questo importante e decisivo Manoscritto giovanile, che la via scelta da Marx abbia non solo raddoppiata tale insufficienza, ma abbia condotto la coscienza umana alla completa perdita di se stessa, ad una degenerazione del metodo filosofico fino allora sconosciuta nella vita del pensiero²⁶.

5. – LA PARTITARIETÀ DELLA FILOSOFIA

L'intervento dell'ex segretario del Partito Comunista Sovietico Zdanov a proposito della *storia della filosofia* di G. F. Aleksandrov ha voluto fare il punto sulla situazione ideologica del marxismo e meriterebbe una trattazione a parte, data l'alta posizione del personaggio. Mi limito a stralciare alcune affermazioni di principio più sistematiche²⁷.

L'accusa principale fatta ad Aleksandrov è di aver frainteso il concetto marxista-leninista dell'oggetto della storia della filosofia: «Nella definizione dell'oggetto della storia della filosofia bisogna partire dalle definizioni della scienza filosofica dateci da Marx, Engels, Lenin, Stalin». E segue una citazione di Lenin: «Questo lato rivoluzionario della filosofia di Hegel fu raccolto e sviluppato da Marx. Il materialismo dialettico non ha bisogno di alcuna filosofia che sia al di sopra di altre scienze. *Della vecchia filosofia resta la dottrina del pensiero e delle sue leggi, la logica formale e la dialettica* (corsivo dell'autore). Ma la dialettica nella concezione di Marx, come pure di Hegel, include per sé ciò che oggi chiamiamo storia della conoscenza, gnoseologia, la quale deve considerare il suo oggetto anche storicamente, studiando e generalizzando le origini e lo sviluppo della conoscenza, il passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza». Ma allora c'è o non c'è una filosofia come filosofia? Anche ridotta ad una introduzione alle scienze la filosofia è filosofia, e in quanto ad essa compete fare il punto sul senso e sulle forme della coscienza e attività scientifica, non può essere mera *scienza* come sono scienza le varie e diverse scienze a cui essa introduce, una di esse, o il loro distillato. Inutile menar il can per l'aia. Se poi si ammette l'originalità e precedenza della gnoseologia o della *teoria* della dialettica rispetto al dispiegamento delle scienze, s'impone da sé tutto il problema dell'attività teoretica: non ci si può porre il problema del conoscere, senz'interrogare tutto il problema dell'essere, di quello della natura e dell'uomo, dei loro rapporti e quindi del grande alibi: storicismo o trascendenza? Il dogmatismo marxista-lenin-stalinista usa la tattica dello struzzo: vuole una gnoseologia che confuti l'idealismo e sia di fondamento al realismo, ma senza metafisica.

È possibile ed è mai filosofico? Se il marxismo non ha alcun interesse al problema filosofico come tale, lo dica senz'altre contorsioni e senza troppi evidenti equivoci come continua a fare qui lo Zdanov.

Costui rimprovera Aleksandrov che spiega l'origine del marxismo per la confluenza di precedenti dottrine progressive e in primo luogo delle dottrine dei materialisti francesi, dell'economia politica inglese e della scuola idealistica di Hegel. Se così fosse, rimbecca Zdanov, non si tratterebbe che di mutamenti quantitativi. «Ma questa è metafisica. Il sorgere del marxismo fu una vera e propria scoperta, una rivoluzione in filosofia...; una scoperta, un salto. Aleksandrov evidentemente non comprende che Marx-Engels hanno creato una nuova filosofia qualitativamente differente da tutti i precedenti sistemi filosofici, anche se progressivi...: d'altronde gli stessi Marx ed Engels dicevano che la loro scoperta significava la fine della vecchia filosofia». Ma si tratta della *vecchia* filosofia soltanto o di tutta la filosofia? Zdanov pare voglia affermarlo, perché rimprovera ad Aleksandrov di non capire «il concreto processo storico dello sviluppo della filosofia. Una delle deficienze sostanziali, se non la più grave del libro è l'ignoranza del fatto che nel corso della storia non sono cambiate le opinioni su queste o su quelle questioni filosofiche, ma questo stesso giro di questioni, *l'oggetto stesso della filosofia* (corsivo dell'autore) si è sempre trovato in mutamento costante, il che risponde perfettamente alla natura dialettica della conoscenza umana e deve essere chiaro a ogni vero dialettico». Purché, osservo io, il marxismo riesca a fondare la sua dialettica e non lo potrà mai fare se non facendo del problema della natura dialettica un problema ideologico, teorico, speculativo nel suo momento essenziale, irriducibile alla scienza, ad un problema di scienza e di fatti, perché esso verte sull'interpretazione dei fatti stessi. Si può essere d'accordo con Zdanov, e lo sanno da noi anche i liceisti, che col progresso delle scienze il campo della filosofia si è andato sempre più restringendo, come anche che Hegel abbia finito per guastare filosofia e scienza quando ha tentato di assorbire questa in quella. Non si tratta di questo: il problema metodologico essenziale è se la filosofia, resterà filosofia, se i problemi della filosofia – pochi o molti che siano, poco importa – saranno di filosofia, oppure se un giorno basteranno per essi il microscopio, la camera di Wilson o i nuovi aggeggi della tecnica della bomba atomica.

Ma la logica ha le sue esigenze e Zdanov è costretto a scoprirsi e lo fa nel modo più clamoroso sconfessando, con le parole di Engels, ogni aspirazione umana al possesso della verità: «Noi lasciamo in pace la "verità assoluta" inaccessibile per tale via – credo intenda la ricerca filosofica! – all'uomo singolo e cerchiamo di raggiungere le verità relative che sono raggiungibili attraverso la via delle scienze positive e dell'unione dei loro risultati coll'aiuto del metodo dialettico. La scoperta di Marx e Engels costituisce la fine della vecchia filosofia, cioè la fine di quella filosofia che pretendeva ad una spiegazione universale del mondo».

Eppure il marxismo non ha minori pretese per una tale spiegazione e lo vorrebbe fare rinunciando alla filosofia come ricerca specifica la quale sarebbe la più autorizzata a farlo, dal momento che è ad essa che spetta la determinazione del senso del problema dell'essere e del criterio della verità: è inutile che i marxisti pretendano prima i vantaggi di ciò che poi respingono e negano. L'unica scappatoia possibile sarebbe di presentare il marxismo – e non è mancato qualche accenno anche in Italia da parte dei Capi comunisti – come una *rivoluzione* assoluta, che rompe con tutta la civiltà e il mondo precedente, analogamente a quanto fece il Cristianesimo col mondo pagano, che non ricorse per la sua rivoluzione a filosofia o a sistemi. Si deve però osservare qui che si esce dalla rigida ortodossia marxista la quale si è sempre piccata di fare i conti alla filosofia: non solo la coppia Marx-Engels, ma anche Lenin-Stalin passano per sommi filosofi anche in questa replica di Zdanov. Quanto alla mistica della rivoluzione, il Cristianesimo la poté presentare e attuare perché annunciava un nuovo concetto dell'uomo che aveva per principi essenziali: *a)* l'universale eguaglianza e fratellanza umana nello stesso Padre celeste che proibiva di fare del male a chiunque e per chiunque; *b)* il peccato originale e la Redenzione di Cristo per cui il significato dell'essere uomo e la sua salvezza era il godimento eterno di Dio nell'altra vita che all'uomo viene offerto con la grazia di Cristo. Per questo il Cristianesimo conquistò il mondo. Il marxismo oggi vuole strapparglielo negando non solo Dio ma anche l'uomo, perché non tollera in politica l'avversario, non gli concede il primo diritto all'essere, non gli riconosce il *valore di uomo*, anzi neppure di realtà qualsiasi, perché *deve* perire, esser soppresso. Non si può vivere che nel partito e per il partito. Ma come *arrivano* i marxisti a questo concetto dell'uomo? *Was ist der Mensch?* Si chiedeva il vecchio Kant e perché non se lo chiedono questi salvatori dell'uomo, fautori e esecutori implacabili del delitto politico?

Non stupisce allora più la proclamazione di Zdanov della *partitarietà della filosofia* affermando che «la filosofia marxista è la più completa e decisa negazione di tutta la filosofia antecedente» (p. 2, col. 1), rimproverando Aleksandrov di mettersi effettivamente sulla strada della rinuncia al principio dello spirito di partito in filosofia, spirito che è proprio del marxismo-leninismo. È conosciuta – dice lo stesso Zdanov – la passione e l'intransigenza con cui il marxismo-leninismo ha sempre condotto e conduce la sua lotta

asperrima contro tutti i nemici del materialismo. In questa guerra i marxisti-leninisti sottopongono i propri avversari ad una critica distruttiva» (p. 2, col. 3).

Di questo nessuno di noi antimarxisti dubita più, dopo quanto stiamo vedendo accadere in questo dopoguerra nei paesi soggetti al totalitarismo di stato marxista: ma le vittime del marxismo potranno sempre rivendicare ai loro carnefici di morire per un'idea universale dell'uomo ch'essi invece non hanno. Le citazioni che Zdanov si compiace di prender da Lenin – da *Materialismo e empiriocriticismo* – non sono che divagazioni e denunciano sempre più il circolo. La genialità di Marx e Engels, dice Lenin, è che *non si sono fermati a ripetere le questioni gnoseologiche già risolte, ma hanno sviluppato conseguentemente* e dimostrato come bisognasse sviluppare questo stesso materialismo nel campo delle scienze sociali, spazzando via spietatamente come immondizie e assurdità le allucinazioni presuntuose, gli innumerevoli tentativi di *aprire* una nuova linea nella filosofia, di escogitare una *nuova* corrente, ecc. ecc. Ma, di grazia, a quali questioni *gnoseologiche già risolte* allude Lenin? e in quale senso risolte? perché in gnoseologia le soluzioni, al tempo di Lenin, come anche di Marx, come prima e come sempre, sono e saranno contrastanti. Il materialismo ha scelto la soluzione materialista, l'ha interpretata per di più in forma dialettica: ma si può far passare questo per intuitivo o peggio come il risultato delle filosofie precedenti? Dov'è allora il *salto*, il nuovo *Anfang* assoluto a cui poco fa si è richiamato Zdanov, contro lo storico Aleksandrov che ricercava precisamente le derivazioni e la preparazione ideologica del marxismo? Invece egli torna a dargli sulla voce richiamandosi ancora a Lenin il quale ha insegnato che *il materialismo include in sé, per così dire, il carattere di partito, costringendo in ogni valutazione degli avvenimenti ad assumere apertamente e dichiaratamente il punto di vista di un determinato gruppo sociale* (p. 2, col. 4). Chiaro e sta bene, ma allora i marxisti non devono più equivocare e pretendere ad una filosofia, ad un inizio o fondamento filosofico della propria prassi politica. Il materialismo, l'idealismo, lo spiritualismo sono filosofie perché si pronunciano sull'essere in funzione della verità. Il materialismo dialettico non potrà mai essere una filosofia, perché fa ad occhi aperti il gioco dell'ambiguità fra l'essere del materialismo e la dialettica idealista, perché vede che senza un inizio filosofico deve rinunciare alla verità e insieme non può consentire alla filosofia un proprio oggetto e un proprio motivo. I marxisti farebbero bene ad accettare battaglia: schivandola a questo modo si mettono fuori della prima fondamentale esigenza dello spirito umano ch'è quella di discutere con libertà su cos'è la verità.

Fanno però non poco male alla loro stessa causa quegli avversari del marxismo i quali dalla *non filosofia del marxismo* concludono che la discussione filosofica del medesimo riesca inutile e sia superflua, perché la gran massa dei marxisti è completamente all'oscuro degli arzigogoli della dialettica ecc. I marxisti hanno dei criteri di tattica ben definiti e non bisogna illudersi: non insegnano oggi agli operai la dialettica nei nostri paesi, perché il popolo è ancora troppo vicino alle sue tradizioni spiritualistiche e sarebbe controproducente una lotta diretta a queste convinzioni. Questo lavoro si farà in un secondo tempo e con le nuove generazioni a cui s'impedirà ogni contatto con il Cristianesimo. Per questo da noi si educa ai *misteri ideologici* della dialettica soltanto la élite degli aspiranti marxisti alla dittatura politica e culturale di domani, la nuova aristocrazia del materialismo ateo che saprà fin da oggi ben dosare le sue pillole al povero *materiale umano* che lo ascolta. Ancora e sempre machiavellismo: per smascherarlo non si può prescindere dalle armi della filosofia che i marxisti rubacchiano e falsificano a tutto spiano. Questo confronto sul piano strettamente filosofico sembra tanto più opportuno in quanto lo stesso Zdanov lamenta le miserabili condizioni in cui si trova la filosofia nella Bengodi sovietica, dove non esiste ancora una Rivista strettamente filosofica, dove l'Istituto governativo di filosofia è come paralizzato e praticamente nullo perché non mantiene contatti con i filosofi di provincia, dove la tematica dei lavori filosofici – lamenta Zdanov – è rivolta al passato, ai temi storici assai tranquilli e di minor responsabilità, come ad esempio: *L'eredità di Copernico nel passato e nel presente* (Animazione della sala – nota il reporter!). «Ciò – prosegue Zdanov – porta ad una certa rinascita della scolastica. Da questo punto di vista pare strana la discussione che qui si è avuta su Hegel. I partecipanti a questa discussione sfondano delle porte aperte. La questione di Hegel è già da tempo risolta. Non c'è nessuna ragione per porla nuovamente, né vi sono dei nuovi materiali oltre a quelli già sceverati e valutati» (p. 4, col. 1).

Poveri filosofi dell'URSS: non vi è permessa più la ricerca dell'inizio della filosofia, vi s'impone di spegnere la fiamma che vuole elevarsi alla *contemplazione – teorìa* – della verità, di far tacitare quella voce intima che chiamò all'Assoluto Socrate fanciullo e che lo sostenne nell'affrontare la morte. Si protesta contro il vostro studio e lo si condanna d'insufficienza e di reattività: «Tuttavia i nostri filosofi sono rimasti indietro. A quanto pare, essi non notano i fatti di mancanza di contenuto ideologico e di apoliticità che hanno luogo

nell'attività filosofica. Essi, a quanto pare, ritengono che la svolta sul fronte ideologico non li riguardi. Ma adesso è chiaro a tutti che tale svolta è necessaria» (p. 4, col. 3). Zdanov deve confessare a denti stretti lo smacco del marxismo sul terreno della vita dello spirito, da parte del gruppo più rappresentativo della filosofia sovietica deplorando «l'insufficiente approfondimento dei fondamenti del marxismo e la presenza di residui dell'ideologia borghese» (*ibid.*).

Non so se questi *filosofi della resistenza* siano rimasti fedeli alla consegna che in ogni tempo la filosofia affida all'uomo, la difesa della libertà e del senso originario del nostro essere. Ora Zdanov non è più. Anche se con lui non è scomparsa la *costrizione* o *partitarietà* che si vuole imporre alla filosofia, amo sperare che quei filosofi da lui rampognati non abbiano curvato la schiena e cerchino ancora di riallacciare i legami con la filosofia occidentale per non perdere e non rendersi i primi colpevoli della perdita dell'uomo, abdicando all'essenza stessa dell'attività filosofica.

Mi sono riferito a Zdanov perché fa autorità e perché i marxisti speculativi che vivono nei *paesi capitalisti e reazionari* – a cominciare dai filosofi marxisti italiani – pasticciano nelle fogge più varie e non c'è da cavarne alcun costrutto. Per parte mia sarei ben lieto se essi volessero impegnarsi sul serio nel problema di fondo qui agitato. In Italia ancora non ne hanno avuto l'animo. Quale sarà lo sbocco o la conclusione storica del marxismo attuale non è dato a nessuno di prevedere perché ciò dipende da fattori e congiunture la cui connessione ci sfugge completamente. A me importava soltanto indicare la sua genesi teorica e rilevare il suo malinteso originario: io non dico che l'attuale totalitarismo di Stato nei Soviets, le crudeltà e le barbarie disumane con cui nei Soviets, e dov'essi comandano, si colpiscono gli avversari, o che la malafede di borghesi e d'intellettuali e il machiavellismo più sfacciato dei politici che corrono a prosternarsi davanti all'imperialismo sovietico, non dico che tutto questo e altro ancora sia della più stretta marca marxista e che di tutto questo sia responsabile lo stesso Marx o non ne sia piuttosto che un semplice vessillo o pretesto.

Quello ch'è certo è che la *verità* è stata da Marx irrimediabilmente compromessa e che l'uomo nel marxismo ha completamente perduto se stesso perché preda, più che soggetto, dei predicati che l'annullano come persona e lo travolgono come spirito nel divenire delle contese terrene. I teorici del marxismo vecchi e nuovi hanno percorso tutte le vie – non solo del pensiero moderno, ma fin del pensiero medievale – S. Tommaso – e antico – Aristotele – per rabberciare le falle dell'ideologia marxiana, col risultato di aggravare sempre più la situazione. Perciò l'ultima – almeno finora! – posizione ufficiale del marxismo sovietico ha proclamato ufficialmente la liquidazione della filosofia pura: il pensiero autentico non è che l'attività oggettiva sulla natura, così, che ogni altro pensiero non è che un sottoprodotto dell'esperienza che a sua volta rispecchia in noi la realtà primaria e fondamentale della natura oggettiva. Ma allora *come* possono fondare i marxisti il loro *attivismo* sociale e politico, il loro *homo faber*, l'*uomo naturale* (*Naturwesen*) e il loro stesso *homo socialis* (*Gattungswesen*) come valore primario: cioè come possono proclamare l'emergenza ontologica dell'uomo sulla natura e quella della società, dello Stato sul singolo?

E l'attivismo epistemologico e l'arrivismo machiavellico dei marxisti non finiscono per fare il gioco dell'avversario capitalista il quale, se arriverà primo e annienterà il marxismo, potrà, in base allo stesso pragmatismo marxista, rivendicare per sé la verità? Invano quindi il marxismo pretende di imporre il suo criterio di verità eludendo il momento metafisico del problema dell'essere. Il marxismo non è disumano perché ateo, ma è ateo perché disumano, è la più grande truffa che mai sia stata tentata all'essere dell'uomo.]

I FONDAMENTI DELL'ATEISMO MARXISTA

Evidentemente fra comunismo e ateismo, nella pura esigenza formale che questi due termini comportano, non c'è assoluta solidarietà di principio: il comunismo indica un certo tipo di teoria sociale sull'acquisto e distribuzione dei beni materiali in funzione del lavoro umano; l'ateismo è l'atteggiamento che prende l'uomo circa l'ammissione di un Principio assoluto dell'universo e della storia dell'uomo.

Anche storicamente si sono avute delle forme o concezioni comuniste della vita (Platone, certe sette platonico-pitagoriche e gnostiche, alcune eresie medievali, Fourier...) nelle quali il collettivismo dei beni materiali è piuttosto richiesto da un teologismo che intende la fraternità umana in Dio nel suo significato più immediato di *comunità* come *comunione* integrale.

E l'ateismo d'altronde è stato più spesso, come il materialismo che ne è la più frequente matrice, la filosofia degli aristocratici della cultura e dei detentori della finanza: un fenomeno quindi di *saturità* o se si vuole, d'insensibilità spirituale ch'è tipicamente capitalistico.

Ciò non toglie nulla alla tesi di Max Weber che il capitalismo moderno sia un frutto del Protestantesimo ovvero della dissociazione operata dal principio della Riforma fra coscienza pratica e coscienza teoretica.

Prima di Max Weber lo stesso Kierkegaard aveva osservato che il proletariato moderno era una derivazione diretta della concezione protestantica della vita¹ secondo la quale l'uomo, assicurato il suo conto con Dio con la *sola fides* poteva a suo agio ingolfarsi nei piaceri e negli affari di questa vita.

1. – IL SIGNIFICATO TEORETICO DELL'ATEISMO

L'ateismo marxista ha visto in questa dissociazione di comunismo e ateismo un'incongruenza in cui sta il doloroso equivoco che proprio il principio della libertà del ceto degli sfruttati, appartenga invece agli sfruttatori, ai ricchi e ai padroni, i quali lasciano la religione ai paria della vita per abbruttirli nella soggezione con la minaccia d'inesistenti pene nell'altra vita o col falso miraggio di un'eterna felicità in un fantastico aldilà. L'ateismo significa perciò, nell'ideologia marxista, non tanto la polemica diretta contro la Teologia e la Rivelazione divina, quanto lo svuotamento del senso ontologico che può avere la coscienza umana come rapporto verso la trascendenza: in questo senso, e così lo intendono di solito i dottrinari del marxismo, l'ateismo marxista è l'unica conclusione logica della filosofia moderna e particolarmente dell'Idealismo trascendentale di Hegel, anche se Hegel per suo conto questa conclusione non l'ha proposta ovvero l'ha accortamente mascherata (è noto che l'hegelismo fu subito accusato di ateismo!).

L'ateismo procede principalmente da due posizioni ideologiche che intaccano i due attributi fondamentali di Dio, la spiritualità e la personalità con la sua distinzione dal finito. Così il materialismo di tutti i tempi, dalla sua prima affermazione teorica nell'atomismo di Democrito fino alle raffinate posizioni dell'Illuminismo francese, considera lo spirito come uno pseudoconcetto e chiude inesorabilmente l'esistenza umana nel cerchio della temporalità. Il panteismo si presenta invece come fautore dell'assoluto e dell'eterno e tutto riporta all'unità suprema dell'essere: ma la realtà di quest'assoluto è immanente ai suoi modi e alle sue forme o piuttosto queste svaniscono in esso. Dio non è una Persona che viva la sua vita suprema, ma è ridotto al punto di riferimento di quell'assoluto teoretico o deontologico di cui ha bisogno la coscienza umana per affermare i suoi valori: Dio è la realtà del finito che sarebbe mera parvenza se non si rapportasse all'assoluto, ma anche l'assoluto nulla è fuori dei suoi modi o forme. Potremmo quasi dire che nel panteismo metafisico di Spinoza, come in quello trascendentale degli idealisti, il mondo non ha verità fuori di Dio e Dio non ha realtà fuori del mondo della natura e della storia. All'ateismo metafisico di Spinoza spetta d'aver operato la riduzione dell'essere nella forma d'immanenza quiescente, per così dire, concludendo dentro l'appello della soggettività cartesiana, l'aspirazione del materialismo stoico della filosofia classica. All'ateismo dell'idealismo tedesco e specialmente hegeliano spetta d'aver resa presente

tale immanenza di Dio in ogni punto e momento del finito, muovendosi coi movimenti stessi del finito (dialettica trascendentale) come risoluzione definitiva dello *io penso* (*Das Ich denke* o *Bewusstsein überhaupt*).

Che l'*orizzonte teorico* dell'ateismo marxista sia da vedere nell'influenza combinata di Spinoza-Hegel, mediata dall'autocoscienza kantiana, è un punto su cui i marxisti teorici insistono di continuo e che i loro avversari dovrebbero prendere in seria considerazione se non vogliono colpir l'aria, come spesso avviene, con le loro facili diatribe. Una volta ch'è prospettato su questo suo sfondo storico-dottrinale, l'ateismo marxista può anche rappresentare uno sforzo di coerenza e di sincerità per uscire dall'equivoco di una situazione in cui altri si ostinano a rimanere contro la logica dei principi. Così oggi non abbiamo soltanto forme di marxismo in lotta fra loro sul piano politico, benché professino l'identico materialismo storico e quindi l'ateismo dichiarato – socialismo di sinistra come di destra, trozkismo, ecc. – ma gli stessi partiti più direttamente impegnati ad avversare il collettivismo sociale marxista, come i partiti liberali, repubblicani... dei più vari indirizzi, o ignorano o avversano direttamente la necessità del momento teologico per la situazione e la soluzione dell'essere dell'uomo. E, bisogna riconoscere, dal punto di vista strettamente teoretico, i marxisti contro simili avversari hanno facilmente buon gioco e non sarebbe troppo esigere un po' di coerenza dai *chierici* della cultura, fin quando si è ancora in tempo. La lezione che il marxismo consequenziario sta dando all'umanità e la minaccia ch'esso alimenta nella vita internazionale dovrebbe aprire gli occhi sui reali motivi di un disagio che diventa sempre più insopportabile e che fa spesso sospettare se gli avversari del marxismo non alimentino la loro opposizione dalla sfrenata cupidigia per godere in pienezza quella vita terrena di cui i marxisti affermano, almeno in linea di principio, che tutti gli uomini devono esserne partecipi in virtù dell'identica comune natura.

Mi limiterò a toccare i tre momenti decisivi dell'ateismo marxista: Hegel, Feuerbach, Marx, che a un secolo di distanza rappresentano ancora i momenti cruciali del dramma che attraversiamo e da cui forse dipenderà la sorte di questo povero genere umano per molti secoli.

2. – FICHTE, HEGEL E L'ATEISMO

L'episodio più clamoroso dell'ateismo nel pensiero moderno è stata la *Atheismusstreit* in cui fu coinvolto lo stesso Fichte nel 1798-99 ma che fu dovuta principalmente a Karl Forberg suo amico e collaboratore del *Philosophisches Journal* che Fichte dirigeva assieme al Niethammer. Il Forberg vi aveva pubblicato nel 1798 un ampio articolo su *Lo sviluppo del concetto di religione*, nel quale, ribadendo l'impossibilità della ragion teoretica di attingere l'assoluto ontologico, presentava la sfera dei valori umani, della moralità e del dovere, come unica e concreta istanza della *religione dell'uomo* la quale perciò poteva ben dirsi una *religione senza Dio*². Dell'esistenza di Dio, osserva Forberg, non abbiamo nessuna evidenza né dall'esperienza né dalla speculazione; l'esistenza del male, che si manifesta dovunque, mostra nel mondo la presenza del diavolo piuttosto che quella di Dio. Cade così la *teoria del sentimento* (Jacobi) come anche il valore probativo dell'argomento teologico kantiano perché allo stato attuale nel mondo, sia fisico come morale, Satana non ha minor diritto alla presidenza dell'universo di quanto non ne abbia Dio! Unica fonte della religione resta allora la coscienza morale (*Gesinnung*) intesa come *il desiderio del buon cuore per il trionfo del bene*, un desiderio ch'è fede o fiducia (*Glaube*) nell'ordine morale e che non è una mera e vuota chimera (*eine blosse und leere Schimäre*) ma speranza implicita già nell'aspirazione per un ordine etico del cosmo³. La religione pertanto altro non è che «fede nel valore della buona causa, così come la irreligione non è che disperazione per la buona causa: esiste un governo morale del mondo, ed una divinità che governa il mondo secondo leggi morali»⁴. Questa divinità non ha affatto un senso ontologico ma soltanto deontologico, in quanto rappresenta il senso e lo scopo dell'agire umano, il punto di riferimento ideale che dà senso all'attività pratica: così si è potuto giustamente vedere nella posizione del Forberg un'anticipazione della filosofia dello *Alls-ob* di Vahinger⁵. Moralismo puro senza residui metafisici o, se piace, umanesimo assoluto come lo rivendicherà Feuerbach dopo l'ubriacatura dell'idealismo hegeliano. Quel che importa rilevare dall'episodio della *Atheismusstreit* è la disarticolazione della moralità dalla metafisica e quindi dalla teologia.

In Hegel questa scissione o incompiutezza della coscienza filosofica sembra comporsi nella superiore unità della speculazione in cui etica e metafisica, filosofia e teologia s'incontrano e si fondono nell'identico cammino e *risultato* ch'è lo Spirito. Compito della considerazione filosofica è essenzialmente quello di eliminare l'accidentale, il mero molteplice e l'accadere esteriore, per *entrare* nell'universale, nel necessario, nell'Uno assoluto. Quindi per Hegel la posizione di Kant va rovesciata: non solo è possibile conoscere Dio,

ma la conoscenza di Dio è la sostanza stessa del sapere filosofico e corrisponde al precetto stesso della Sacra Scrittura quando ordina non solo di amare Iddio, ma anche di conoscerlo. Una nozione generica di Dio, come Provvidenza del mondo, osserva Hegel, può bastare per la coscienza ingenua...: parimenti volerlo confinare a principio ordinatore della natura materiale, è relegare Dio nella sfera che meno gli è propria, quella dell'aconcettualità e restringere la ragione a ciò che non è divino, ch'è limitato e finito, alle bazzecole dell'empiria. Ma l'uomo, proclama Hegel, sente anche la necessità di avere una *domenica della vita* in cui si elevi al di sopra delle faccende feriali, occupandosi del vero e recandoselo alla coscienza. E così se il nome di Dio non dev'essere qualcosa di vuoto, dobbiamo riconoscere che Dio è benevolo ossia comunicativo. Perché se nelle antiche concezioni dei Greci Dio è presentato come invidioso, Aristotele ha detto che i poeti mentiscono molto e che a Dio non si può attribuire invidia, e infatti per quanto Dio partecipi di sé, nulla può perdere come non perde una fiamma quando un'altra vien accesa da essa⁶.

Il *medio* in cui Dio si manifesta non può essere che il pensiero: quanti hanno posto che la coscienza attinge Dio coll'intuizione e col sentimento, ovvero – secondo la terminologia hegeliana – nella sfera dell'immediatezza, abbassano Dio e la coscienza dell'uomo insieme: l'uomo infatti si eleva al di sopra dell'animale precisamente in virtù della ragione che domina il sentimento, e l'animale non ha nessuna religione. Pertanto, conclude Hegel, quando Dio si rivela a lui, lo fa essenzialmente in quanto è pensante: Dio è l'essere in sé e per sé eterno, e ciò ch'è in sé e per sé universale è oggetto del pensiero, non del sentimento, dove non può trovarsi che come risonanza e derivazione della ragione e sotto la vigilanza della ragione, ché altrimenti si cadrebbe nella soggettività dell'arbitrio e del libito. Ed eccoci alla dichiarazione finale che sembra uscita dalla penna di uno degli apologeti dei primi secoli del Cristianesimo: «Nella religione cristiana Dio si è rivelato, ha cioè concesso agli uomini di conoscere la sua natura in modo da non essere più qualcosa di chiuso, di segreto... È divenuto manifesto quel che è la natura di Dio. Se si dice: "Non sappiamo nulla di Dio"... la religione cristiana diventa qualcosa di superfluo, di tardivo, di decadente. Nella religione cristiana si sa che cosa sia Dio... La religione cristiana è quella che ha manifestato agli uomini la natura e l'essenza di Dio. Così noi, come cristiani, sappiamo ciò ch'è Dio. Esso non è più ora una realtà sconosciuta: se continuiamo ad affermarlo, non siamo più cristiani. La religione cristiana esige l'umiltà, di cui già parlammo, e cioè quella che consiste nell'attingere la conoscenza di Dio non da sé, ma dalla sapienza e conoscenza divina. I cristiani sono, così, iniziati ai misteri di Dio; e in tal modo ci è data la chiave per intendere la storia del mondo... (perché) Dio non vuole avere per figli degli animi angusti e delle teste vuote, ma esige che lo si conosca; vuole figli il cui spirito sia povero di sé ma ricco della conoscenza di lui, e i quali pongano ogni valore in tale conoscenza»⁷.

Tutto questo sembrerebbe pacifico se Hegel non si affrettasse a precisare che l'ambito proprio per la conoscenza del divino e quindi del compimento del rapporto dell'uomo a Dio, non è propriamente la religione e la fede ma la filosofia e la storia del mondo. La fede infatti si arresta all'immediato e non va oltre la sfera dell'intuizione da cui trae le immagini per rappresentarsi la natura di Dio, per es. che Dio è Padre, Figlio..., che il Padre *genera* il Figlio, oppure che Dio si adira, che si pente..., o che all'inizio della storia umana si trova la disobbedienza del primo Uomo per avere mangiato il frutto proibito di un certo albero, ecc...⁸. Tutto questo non è che simbolo e allegoria, che resta al di qua del vero pensiero e in cui perciò l'unione con l'Assoluto è adombrata, non realizzata. Hegel ne trae la conseguenza che la religione è essenzialmente legata a tali immagini, prese nella loro immediata significazione, e che perciò la religione non può costituire lo stadio definitivo dell'umana coscienza né la conoscenza vera della natura di Dio, ma soltanto un'immagine umbratile e approssimativa. Soltanto la filosofia presenta la divinità nella pura forma della suprema universalità e concretezza del reale come concetto puro e identità assoluta con se stesso: si sa che nella graduazione hegeliana della vita dello spirito la Religione occupa il posto di mezzo fra l'Arte, ch'è direttamente legata alle immagini sensibili della realtà spazio-temporale e la pura idealità della Filosofia, perché la Religione conserva ancora la dualità in seno al reale – creatura e creatore, finito ed infinito, bene e male... – ed esprime l'oggetto nel medio della rappresentazione.

Nel *sistema* dell'idealismo oggettivo di Hegel – a cui basta accennare, dato lo scopo elementare della nostra disamina – il puro concetto di Dio ch'è oggetto della speculazione, è senz'altro il *risultato* ovvero il termine logico della *mediazione* (*Vermittlung*) del pensiero. E qui Hegel rimanda all'esposizione che nella grande Logica fa del processo della mediazione. Ridotto al nocciolo e in termini un po' accessibili, esso si può riassumere nei punti seguenti: 1) L'assoluto, ovvero Dio, va concepito come movimento e processo, come l'unità dinamica cioè dialettica dei contrari. 2) Questa unità è espressa dalla stessa Ragione umana in quanto essa esprime l'oggettività assoluta ovvero l'identità suprema di forma e contenuto e *risolve* in sé le sfere opposte della Natura (spazio) e dello Spirito (tempo). 3) Dio è quindi il *Concetto* in quanto esso è la

totalità del divenire dell'essere e delle sue forme ovvero –| in termini hegeliani – esso è il *risultato* della mediazione del finito, la sua positività e necessità. Quindi non meraviglia più la dichiarazione di Hegel: «A questo modo Dio è anche il finito, ed io così sono l'Infinito. Dio ritorna a sé nell'Io come in quel che toglie se stesso come finito ed è Dio soltanto come questo ritorno. *Senza mondo, Dio non è Dio*»⁹. Mentre la Religione considera l'Assoluto ch'è Dio dal punto di vista della coscienza – e quindi come dualità nella rappresentazione – la Filosofia lo determina come l'unità assoluta dei contrari, Idea, che non si rapporta che a se stessa.

Venendo perciò a toccare in concreto l'accusa di ateismo che spesso si fa alla Filosofia, Hegel non la trova più fondata di quella di panteismo: per la prima, nella Filosofia c'è troppo poco di Dio, per la seconda ce n'è troppo assai. Egli osserva che l'accusa di ateismo presuppone una rappresentazione determinata di un Dio pieno di contenuto e dipende del fatto che il pensiero rappresentativo non trova più nei concetti filosofici le forme peculiari alle quali esso è legato – perché esse son proprie della sfera inferiore della rappresentazione da cui la Filosofia si è invece liberata. Perché la Filosofia esprime la verità nella sua forma assoluta in cui perciò la forma inferiore – della rappresentazione, cioè della religione – è tolta (*aufgehoben*) e insieme conservata nella sua verità: cioè la Filosofia può ben riconoscere le sue proprie forme nelle categorie del modo religioso di rappresentare e per tal guisa riconoscere il suo proprio contenuto e rendergli giustizia. Ma l'inverso non ha luogo – cioè nel rapporto della Religione verso la Filosofia; giacché «il modo religioso di rappresentare non applica a se stesso la critica del pensiero e non comprende se stesso, epperò nella sua immediatezza esclude gli altri modi». Anche la *recente* accusa di panteismo di cui è oggetto la filosofia, non sembra a Hegel più fondata; perché essa tradisce la povertà della teologia che prende per unica fonte di conoscenza il *sentimento* soggettivo e nega la conoscenza della natura di Dio che resta qualcosa d'indeterminato che può essere indicato in qualsiasi cosa, come nelle scimmie della religione indiana, nel bove della egiziana, ecc. Se questa teologia si accontenta di così poco, non si vede perché non riconosca anche il Dio-concetto puro della filosofia e l'accusi invece di ateismo. «L'attenuazione| del rimprovero di ateismo in quello di panteismo, conclude seccato Hegel, ha perciò il suo fondamento solo nella superficialità della rappresentazione, cui quell'attenuazione, col suo vuotare e assottigliare, ha ridotto Dio». Siccome quella teologia intende tutto sotto forma di rappresentazione, essa crede che la Filosofia identifichi Dio coi rispettivi enti particolari. Dal punto di vista puramente speculativo – e anche secondo il Cristianesimo, pensa Hegel! – Dio è l'«*Idea eterna in sé e per sé che si attua e si produce e gode di se stessa eternamente come Spirito assoluto*»¹⁰.

3. – L'ATEISMO MATERIALISTA DI FEUERBACH

Feuerbach prende Hegel in parola: se la Filosofia assume in sé la verità della Religione, se il *Concetto puro* come Idea assoluta esprime la divinità, se la Storia attua nel tempo il dispiegamento dello Spirito assoluto, allora Dio non è che un'assolutizzazione dell'umanità, un *superlativo umano* (Kierkegaard). A questo modo la filosofia hegeliana può ben proclamare la necessità della conoscenza di Dio e farlo oggetto proprio della sua ricerca, ma questo Dio non è che l'essenza stessa dell'uomo eretta ad assoluto e svincolata dalla natura. Per Feuerbach quindi Hegel è panteista come lo è la filosofia moderna, e la filosofia hegeliana è fondamentalmente atea come deve essere la filosofia che non si assoggetta alla teologia e che pretende a una sua verità: la dialettica hegeliana che arriva allo Spirito assoluto mistifica a un tempo Scienza e Religione e Filosofia. La filosofia hegeliana è dominata quindi dall'equivoco d'interpretare il divino con le categorie dell'umano pensiero e di concepire l'umano come l'assoluto divino: una doppia mistificazione. E dando inizio alla serie delle *riforme della dialettica hegeliana*, in cui si affatica ormai da più di un secolo il pensiero europeo, Feuerbach distingue una *forma* e una *essenza* (*Form und Wesen*) nella filosofia hegeliana e si dichiara seguace dell'essenza non della forma della medesima: ne accetta cioè il contenuto – la riduzione del divino al puro umano – non il metodo dialettico astratto. Il contenuto| è la risoluzione totale dell'essere dell'uomo nei valori umani, il metodo è il procedimento astratto della dialettica avulso dall'inserzione nell'esperienza¹¹.

La cosiddetta *elevazione della Filosofia al punto di vista puramente speculativo del puro Concetto*, proclamata da Hegel, è quindi soltanto apparente, perché Hegel lavora all'ombra della teologia che poi vuol superare e così tutto svapora nel vuoto, e la natura e l'uomo: la natura, perché la sua verità e realtà sensibile è ridotta a concetto, e l'uomo, in quanto la sua realtà è pensata unicamente nella forma dell'universale storico vestito di attributi teologici. Basta perciò demolire la sovrastruttura teologica e l'hegelismo cade sgonfiato delle sue pretese metafisiche e il suo Umanesimo *masqué* si mostra nella immediatezza dei suoi rapporti

naturali e sensibili. La dialettica non è automovimento dello Spirito assoluto, ma processo di azione scambievole fra la coscienza umana, nella concretezza dei suoi fenomeni vitali e sociali, e la natura, e di ogni singolo con gli altri singoli. Ecco la riforma quindi della dialettica hegeliana, il ritorno dalla sfera dell'astrazione del concetto a quella della concretezza della vita. Hegel ha constatato che ogni ente finito presenta per il pensiero un *limite* e quindi si presenta come una negatività: di qui la necessità di raggiungere una superiore positività in cui esprimere la verità per sé. Ma questo limite, osserva Feuerbach, è la stessa natura che circonda l'uomo che le metafisiche idealiste – come prima il Cristianesimo – hanno misconosciuta nella sua autentica positività. Hegel, una volta abbandonata la realtà della natura, non la può più riguadagnare e finisce nel vuoto delle astrazioni¹².

La filosofia hegeliana perciò, in quanto è l'espressione speculativa della teologia cristiana, si risolve come questa in una *mitologia* e cade con essa. Perciò Feuerbach precisa: «L'essenza del Cristianesimo è l'essenza dell'uomo, ma dell'uomo che conosce la natura, la materia, i corpi, il suo corpo, soltanto come un limite, una negazione della sua essenza, e perciò nel superamento (*Aufhebung*) di questo limite od almeno – poiché l'uomo non si può liberare dalla natura – nella trasformazione di questa natura che corrisponda a questo ideale... pone il suo più alto scopo e natura. La limitatezza, la deficienza, la non-verità del Cristianesimo, anche come filosofia cristiana, è di non aver| conosciuto la vera natura dell'uomo. Poiché io sono *contro* il Cristianesimo nella misura in cui sono *per* la natura dell'uomo: *nego* il Cristianesimo nella misura in cui *affermo* la natura». Com'è che nasce allora la religione? Così: «L'esistenza e l'oggettività di Dio altro non è che la natura la quale, dopo che li ha uccisi [gli idealisti, gli spiritualisti, i teisti...], li perseguita come ombra, come spettro, una volta che l'oggettività astratta è stata presa originariamente e essenzialmente come divinità». Com'è che l'uomo arriva a questo *capovolgimento* (*Umkehrung*) di fondarsi sulla fede nell'oggettività di Dio così che la natura è ridotta a un fantasma, a uno spettro? È a causa della *separazione* (*Trennung*), risponde Feuerbach, che l'uomo pone fra l'uomo e la natura, così che arriva alla concezione di un Dio disumano e di una natura disumana¹³.

Allora «la natura, che non sia oggetto dell'uomo o della coscienza, è ora senz'altro la cosa in sé kantiana, un astratto senza realtà, ma appunto nella natura fa naufragio (*scheitert*) l'idealismo. La scienza ci porta, almeno nella sua situazione attuale, necessariamente ad un punto dove le condizioni dell'esistenza umana non sono ancor date, quando la natura, cioè la terra, non era ancor oggetto di un'occhio o di una coscienza umana, quando la natura era un'essenza assolutamente non-umana. Ed è con l'esistenza dell'uomo che la natura prende il suo senso». Perciò le contraddizioni non sono inerenti alla filosofia come tale, ma derivano dal primo passo falso di cercare la spiegazione della natura fuori della natura e dell'uomo, indipendentemente dalla natura¹⁴.

Feuerbach poteva perciò riassumere la sua critica costruttiva alla filosofia hegeliana con la formula: *La teologia è antropologia* (*Die Theologie ist Anthropologie*). Cioè quel che i Greci dicevano *to théion* e che noi chiamiamo Dio non è altro che l'essenza umana divinizzata o assolutizzata e la storia delle religioni si riduce in sostanza alla storia della umanità e così abbiamo tante religioni quanti sono i popoli: ecco il primo principio. E mentre le divinità delle religioni politeistiche si fermarono al gruppo etnico ipostatizzando lo spirito nazionale, il Cristianesimo divenne cosmopolita e poté concepire Dio come l'umanità divinizzata. Secondo principio: c'è però una realtà indipendente dall'uomo da cui l'uomo dipende, ed è la *Natura*. Così quel che finora si pensava dell'uomo in assoluto e si attribuiva alla religione, si riduce a antropologia e a fisiologia: l'uomo ha il suo essere, nasce, vive e muore a seconda dei suoi rapporti con la natura ovvero dei rapporti che il suo corpo può esercitare con le forze della natura. A questo modo l'antitesi di teismo-ateismo risulta priva di senso in quanto, una volta che il termine *teismo* risulta vuoto di un proprio contenuto e mera estrapolazione che l'uomo fa della sua natura, anche il termine *ateismo* non può significare alcunché, se non in quanto, come negazione di una negazione, esprime la positività della riconquista di se stesso che l'uomo fa con la critica della religione e alla filosofia speculativa, responsabile della estraneazione (*Entäusserung*, *Entfremdung*) dell'uomo stesso. Qui già si annunzia il marxismo nel suo nucleo di *realismo*.

Per Feuerbach questa *risoluzione della religione*, questa discesa della filosofia dall'Olimpo dell'astrazione fittizia, è un atto di onestà e di sincerità contro l'ipocrisia dei *sistemi* dell'idealismo, responsabili fra l'altro di aver snaturato la religione stessa in quel ch'essa può dire di schietto per l'uomo ingenuo. L'essenza quindi di tali filosofie è un ateismo ancora più sopraffino del suo, ateismo ipocrita e disumano in quanto tradisce ogni legittima aspirazione di bene e felicità dell'uomo; perché l'idealismo ha posto il supremo scopo dell'uomo nella politica, strappandogli ogni speranza alla felicità. Si deve invece proclamare un Umanesimo concreto in cui l'uomo attua se stesso così che la sua vita corrisponda alla sua natura. Il posto dell'Idea in cui l'idealismo hegeliano faceva svaporare il Dio della teologia, è preso dalla

Natura: è da essa unicamente che l'uomo dipende e ad essa si rapporta il *sentimento* di dipendenza a cui le filosofie idealiste riducono la religione. Quindi:

1. *Il sentimento di dipendenza è il fondamento della religione.*
2. *L'oggetto originario di questo sentimento di dipendenza è la Natura.*
3. *La Natura allora è il primo oggetto della religione.*

Il sentimento di dipendenza, celebrato da Schleiermacher come l'essenza della religione, è pertanto l'unico vero nome e concetto universale, afferma Feuerbach, per indicare e spiegare la ragione psicologica ovvero soggettiva della religione ed in esso si riassumono tutti gli altri sentimenti¹⁵.

La posizione di Feuerbach chiude il ciclo dei grandi sistemi di filosofia della religione dell'Ottocento, con la negazione dell'essenza stessa dello *homo religiosus* e ciò in virtù dell'antropologismo implicito nel *cogito* cartesiano e mascherato dal pensiero puro dell'idealismo oggettivo. Ormai, conclude Feuerbach, il processo della dissoluzione del sacro è consumato: la filosofia precedente cade nel periodo del tramonto del Cristianesimo, della negazione del Cristianesimo sotto la contraddizione di rappresentazione e pensiero: cioè lo negava mentre lo affermava, sotto la contraddizione di un Cristianesimo incipiente e uno compiuto... Il Cristianesimo in realtà è negato, negato nello spirito e nel cuore, nella scienza e nella vita, nell'arte e nell'industria: è negato in radice, senza remissione, irrevocabilmente, poiché gli uomini si sono appropriati ciò ch'è vero, umano, antisacro (*das Antiheilige*), così che al Cristianesimo è stata tolta ogni forza di opposizione... Prima la negazione del Cristianesimo era incosciente, ora è divenuta cosciente, voluta, direttamente intesa; essa apre una nuova epoca, la necessità di una nuova filosofia libera, non più cristiana ma decisamente anticristiana. La filosofia prende così il posto della religione, ma una filosofia *toto genere* diversa dalla filosofia precedente: questa era filosofia pura, non religione, senza religione, mentre la nuova filosofia dev'essere essa stessa la religione dell'umanità. E perché non manchi nulla ai presupposti feuerbachiani del marxismo, il Nostro precisa subito il contenuto di questa nuova religione identica alla filosofia: «Al posto della fede c'è l'incredulità, al posto della Bibbia la Ragione, al posto della religione e della Chiesa la politica, al posto del cielo la terra, della preghiera il lavoro, dell'inferno l'indigenza materiale e al posto del cristiano l'uomo...: la politica dev'essere la nostra religione»¹⁶.

Tutto questo cambio di orientamento della coscienza dell'uomo dall'orizzonte fittizio in cui prima si muoveva al suo orizzonte reale, questa proclamazione del primato della politica – affermata del resto dalla *Filosofia del Diritto* e dalla *Filosofia della Storia* dell'ultimo Hegel – suggerisce a Feuerbach l'espressione definitiva (*ein offizielles Prinzip*). Nella sua formulazione negativa esso non è altro che l'*Ateismo* (corsivo di F.) vale a dire l'abbandono di un Dio diverso dall'uomo¹⁷.

Come il Protestantismo ha dissolto il Cattolicesimo e la filosofia idealista ha fatto svaporare il Cristianesimo protestante, così il nuovo Umanesimo ha riportato definitivamente l'uomo a se stesso al di qua di ogni mito sia teologico come speculativo: ora abbiamo quel che Feuerbach chiama l'*uomo assoluto*, ch'è l'uomo inteso come elemento operante nello Stato. Perciò l'ateismo di cui si parla è *ateismo pratico*.

4. – L'INSIGNIFICANZA DELL'ATEISMO NELLA DIALETTICA DI MARX

Marx non ha fatto mistero su quel che la fondazione teoretica del comunismo scientifico deve all'opera di Feuerbach: egli si è assunto espressamente il compito di rivendicare dal silenzio a cui l'invidia meschina di alcuni e il livore degli altri l'avevano condannato, salvo poi a sfruttarlo sottomano: «È da Feuerbach ch'è data la critica positiva e naturalistica. Quanto più silenziosa, tanto più sicura, profonda, vasta e duratura è l'efficacia degli scritti di Feuerbach, i soli scritti, dopo la Fenomenologia e la Logica di Hegel, in cui si contenga una vera rivoluzione teoretica»¹⁸. E Marx, ai primi passi della sua revisione critica della dialettica hegeliana, avanza lo spunto critico contro la superficialità dei cosiddetti teologi critici che non hanno avvertito la contraddizione di pretendere di far della teologia all'interno di un sistema come l'hegeliano che deve almeno ispirare l'esigenza dell'assoluta indipendenza della ragione: questa teologia da strapazzo non fa che esagerare il difetto di quella posizione di trascendenza metafisica che Feuerbach aveva definitivamente criticato in Hegel. La teologia, sentenza Marx, rimane oggi come sempre la macchia putrida della filosofia (*der faule Fleck der Philosophie*), la dissoluzione della filosofia, il suo processo di putrefazione e, per conto suo, s'impegna di dare alle scoperte di Feuerbach tutto l'approfondimento critico di cui esse sono suscettibili.

L'originalità di Marx, come si è visto in altra occasione, è nella dialettizzazione della realtà umana sensibile scoperta da Feuerbach, nella interpretazione dialettica del rapporto fra l'uomo e la realtà sensibile in funzione del lavoro umano: è così che il comunismo scientifico trasforma completamente il comunismo volgare – Proudhon, Fourier, St. Simon... – come lo chiama Marx (*rohe Kommunismus*), in quanto esso non

si preoccupa che di negare la proprietà privata e sopprime ovunque la *personalità* dell'uomo fino a patrocinarne la comunanza delle donne, un comunismo quindi che alla fine non è altro che l'espressione conseguente della proprietà privata la quale precisamente è tale negazione. E Marx nota con forza e non senza un certo pathos di umanità: «L'invidia universale che si organizza in una forza, non è altro che la forma mascherata in cui si presenta l'invidia così da trovare la sua soddisfazione soltanto in un altro. La concezione di ogni proprietà privata come tale è *per lo meno* rivolta contro la proprietà privata più ricca come invidia e tendenza al livellamento così che queste formano persino l'essenza della concorrenza»¹⁹. Quel che Marx condanna nel comunismo rozzo è la sua concezione piatta e egoista dell'esistenza che lo pone a un livello inferiore della stessa proprietà privata dimostrando così come sia vuota e vana la sua soppressione della proprietà privata. A questo comunismo manca il concetto di uomo come *natura generica* (*Gattungswesen*) da cui il comunismo scientifico attinge la sua positività teoretica e l'efficacia sociale: rileva i difetti della proprietà privata ma non li supera, prospetta la reintegrazione ovvero il ritorno (*Rückkehr*) dell'uomo a se stesso, come superamento della autoestranazione dell'io umano ma senza cogliere l'essenza positiva della proprietà privata e quella stessa del bisogno umano come tale.

Il comunismo scientifico invece comporta il superamento o negazione positiva della proprietà privata intesa come autoestranazione dell'uomo e quindi come appropriazione effettiva dell'essenza dell'uomo mediante e per (*durch and für*) l'uomo, perciò come ritorno per sé come essere sociale, ritorno completo, cosciente e attuato dentro tutta la ricchezza dello sviluppo precedente. Questa socialità positiva in cui avviene il superamento (*Aufhebung*) della proprietà, è lo scopo a cui tende l'umanesimo feuerbachiano, la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, della lotta fra esistenza e assenza, tra l'oggettivazione e l'auto-affermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere: brevemente, è l'unica soluzione dell'enigma della storia.

La soppressione della proprietà privata non deve perciò essere un fenomeno di risentimento, ma l'espressione della riconquista dell'essere originale dell'uomo che nella proprietà privata aveva invece patito la sua *estranazione*: questa proprietà privata, immediatamente sensibile, è la espressione materiale sensibile della vita umana estraniata. Di tale estraneazione fanno parte o ne sono la conseguenza, per Marx, la religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc. Pertanto la soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita umana, è *perciò la soppressione positiva* di ogni estraneazione, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, famiglia, stato, ecc., alla sua esistenza (*Dasein*) umana cioè sociale. Mentre l'estranazione causata dalla religione si compie soltanto nella sfera dell'interiorità umana ovvero della coscienza, l'estranazione economica riguarda la vita reale, e perciò – conclude Marx – la sua soppressione deve abbracciare ambedue i lati. Quindi – ed eccoci al punto! – il comunismo comincia subito con l'ateismo (Owen): soltanto che l'ateismo che non si concreta sul piano sociale, resta un'astratta filantropia, inoperante. Come allora l'essere dell'uomo non è l'idealità astratta ma si attua nella sfera della natura come sensibilità: come la sua natura è tutta nella socialità, così l'essenza umana della natura esiste soltanto per l'uomo sociale, perché soltanto nella società la natura esiste come vincolo per l'uomo con l'uomo. La società è dunque l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura²⁰. La dialettica astratta dell'hegelismo si fa dialettica concreta di uomo e natura, di singolo e società: soltanto così pensiero ed essere, benché in sé distinti, nello stesso tempo sono uniti l'uno all'altro. È inutile per il nostro argomento seguire il neofita Marx dei *Manoscritti giovanili* nella sua *naturalizzazione e socializzazione* dell'essere dell'uomo, mistificato dalla dialettica hegeliana e dalle precedenti metafisiche come dalle religioni. Nella risoluzione sociale dell'uomo svaniscono tutte le opposizioni in cui si sono dibattute le filosofie e le religioni, nate tutte dall'equivoco che l'essere dell'uomo sia un astratto (metafisica): mentre esso è nella concretezza dell'agire, nella pratica, nella socialità reale, nel lavoro umano come processo dell'origine stessa dell'uomo²¹.

Non il divenire del pensiero ma il divenire del lavoro forma l'essere dell'uomo ed è così che si spiega tutta la *cosiddetta storia del mondo* come il divenire della natura per l'uomo – mediante il lavoro –. L'ateismo non è quindi più un atteggiamento polemico ma una constatazione della situazione dell'uomo, già trovata da Feuerbach e ora fondata nella sua genesi originaria.

L'esistenza di un Essere trascendente, fuori della natura e dell'uomo è ormai inintelligibile, cade fuori di ogni posizione dell'essere: «Dal momento che l'essenzialità dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile, in quanto l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo è diventato un rapporto pratico, sensibile, intuibile; il problema allora di un'essenza *estranea*, di una essenza superiore alla natura e all'uomo, un problema quindi che comporta

l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo, è divenuto praticamente impossibile. L'*ateismo*, come negazione di questa inessenzialità, non ha più alcun senso, poiché l'ateismo è una negazione di Dio e pone, per via di questa negazione l'esistenza dell'uomo». Ma il socialismo non ha bisogno di formulazioni metafisiche, non abbisogna più di tali espedienti, di tale *mediazione*, dice Marx. Esso comincia dalla coscienza teoreticamente e praticamente sensibile dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Non c'è più bisogno d'indugiare sulla negazione della religione. Il socialismo è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, nella stessa guisa che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal comunismo. Il comunismo è, in quanto negazione della negazione, l'affermazione; perciò è il momento *reale* e necessario per il prossimo svolgimento storico dell'emancipazione della natura umana, è la struttura necessaria (*die notwendige Gestalt*) ed è principio animatore del prossimo futuro, ma il comunismo non è come tale lo scopo dello sviluppo dell'uomo, la forma della società umana²².

L'esegesi di quest'ultima posizione dei rapporti fra comunismo e società umana forma ancora argomento di ricerca e di opposizione fra gli stessi partiti marxisti, ma sull'ateismo come posizione di principio essi tutti – socialisti e comunisti – si accordano e nel preciso senso affermato da Feuerbach-Marx. I *Manoscritti giovanili* ci hanno dato la struttura teorica della negazione marxista ch'è originale in quanto scaturisce dal suo assunto ch'è il dialettismo materialistico-storico, dalla fusione cioè del naturalismo di Feuerbach – contenuto dell'essere dell'uomo – e del dialettismo di Hegel – processo di sintesi dei contrari nel divenire.]

IL SIGNIFICATO DELL'ESISTENZIALISMO

Anche le correnti di pensiero, il sorgere e l'affermarsi di una filosofia, hanno – come ogni fatto umano – una propria *situazione*. Essa ne indica anzitutto la *genesì storica*; ne svela cioè i motivi che, ad un certo momento di sviluppo dell'uomo, l'hanno spinto a volgersi in una certa direzione di pensiero piuttosto che in un'altra, e spiega perché l'hanno determinato ad abbandonare le vie note per tentare una nuova avventura. Il *significato storico* di una filosofia non è però quello di una scienza, di un'invenzione nel campo della tecnica od anche di un nuovo indirizzo nell'arte, dove l'uomo *esce* da sé per trovare il mondo, per dominarlo o per *fingerlo*; ove quindi l'uomo stesso e il suo oggetto si pongono all'inizio come saldo punto di partenza e di convergenza del suo cercare. Nella filosofia invece è l'uomo come tale che è messo e si mette in questione, è del *suo* essere che egli va in cerca; non perchè non sappia o non avverta di averne uno, ma perchè dell'essere che ha e di cui vive l'esistenza egli non ha visto la nascita e non conosce la fine. Nascita e fine che mentre contengono i *termini* del tempo e dell'esistenza, attingono, per l'uomo pensoso del suo *esito*, l'essenza stessa del suo essere. Ed è di questa *essenza* che va in cerca la filosofia, che l'uomo scandaglia a traverso le filosofie. Mentre quindi nel *viaggio all'estero* che l'uomo fa nelle scienze, nella storia e nell'arte, accanto al verosimile e al conveniente, si dà e si può stabilire l'assolutamente falso e l'assolutamente vero una volta per sempre: in quel *viaggio all'interno* o in quell'esplorazione nel profondo che l'uomo fa filosofando, non ci può essere mai l'assolutamente falso e neppure il *tutto esaurito* della verità, almeno come conquista chiusa e incontrastata. L'assolutamente falso, del tipo per es. della teoria del flogisto nella storia della chimica e delle genealogie mitiche nella preistoria dei popoli, non è possibile in filosofia, non è stato mai possibile né lo sarà. E ciò vale tanto per l'inizio del filosofare come per la sua fine o conclusione: l'uomo non può *cominciare* a filosofare se non in virtù di un'evidenza *auspicata* della verità, di una verità che *si apre* col suo stesso essere; non può *finire* se non in virtù di un'evidenza che *si chiude dentro di sé*, di un'evidenza che s'illumina dentro il *suo* essere. Quel che si vuole rilevare, in quest'osservazione – che esigerebbe uno sviluppo più adeguato – non è tanto il fatto arcinoto che ogni filosofia contiene qualche *lato* di verità, né l'altro fatto che di filosofie *vere* non ve n'è che una; quanto da una parte l'esigenza e la certezza insita alla filosofia, ad *ogni* filosofia come tale, di orientarsi verso la verità fin dal suo punto di partenza, e dall'altra che alla fine di ogni filosofia, proprio in quanto filosofia, deve confessare di aver lasciato *fuori* qualcosa, qualche brandello dell'essere che altre filosofie o altre prospettive sull'essere in generale e sull'essere dell'uomo in particolare invece raccolgono per iniziare un *nuovo* cammino e per *finire* alla loro volta anche esse – adottando un altro tipo o altre dimensioni di analisi ontologica – con *lasciar fuori*.

1. – L'ISTANZA METAFISICA DELL'ESISTENZIALISMO

Riconoscere questo non è scetticismo, ma atto di sincerità e di *chiarezza* che l'uomo deve a se stesso. La genesi storica delle filosofie rimanda quindi alla loro genesi teorica e questa si nasconde nell'essere stesso dell'uomo; per la filosofia soprattutto bisogna dire che il divenire della storia ha le sue radici fuori della effettualità storica. Parimenti la *verità dell'essere e dell'uomo di cui vanno in cerca le filosofie* sembra trascendere la filosofia stessa, quando la filosofia sia concepita chiusa nella sua tecnica concettuale; perchè la verità definitiva deve urgere per una comprensione della *totalità* dell'essere dell'uomo, di una totalità che per definizione è sottratta alla filosofia; e guai a noi, guai per gli uomini che non possono o non hanno il tempo per essere filosofi, se così non fosse. E fermiamoci qui: inesauribilità dell'essere che muove l'uomo a filosofare ed a cui l'uomo ritorna, con la scoperta che quell'inesauribilità si cela e si manifesta anzitutto nel *suo* proprio essere. In questo senso la comparsa di una filosofia che si sia chiamata Esistenzialismo non ha nulla di sorprendente e, se sorpresa ci dev'essere, sarebbe perchè abbia mai aspettato tanto per sorgere e

impiegato tanto tempo per farsi valere: perché poche *filosofie*, forse nessuna, ha com'essa accentuato la *mutua implicazione* dell'essere dell'uomo e della verità, assieme – ed è qui la *crux philosophorum* – alla loro *mutua trascendenza*. Così se è vero che l'uomo si trascende nella filosofia, mettendosi *in cerca...* la filosofia nei suoi strumenti deve a sua volta riconoscere il suo *limite* e indicare altrove, cioè *fuori di sé*, la trascendenza conclusiva dell'essere uomo *fuori di sé*: sia e anzitutto fuori del *sistema* proprio, sia e soprattutto fuori del pensiero in generale. Perché il pensiero, ogni pensiero umano anche quello che sia senza altro *vero*, ha il compito di accogliere, avvertire e difendere la verità, non di costituirla. Costituirla spetta all'*essere* e proprio in quanto l'essere non è identico al pensiero, ma rispetto ad esso si pone in posizione di *fondamento*, prima che nella dialettica di limitazione scambievolmente di soggetto e oggetto.

Ricondurre perciò l'istanza esistenziale al piano dell'opposizione tradizionale di pensiero e azione (vita), d'intellettualismo e volontarismo, d'intuizionismo e astrattismo..., è semplificare troppo, è fallire il segno in partenza. È vero che l'Esistenzialismo accentua l'azione, la libertà, la concretezza..., ma non per abolire l'intelligenza, né la riflessione anche teoretica: la dialettica esistenziale, come strumento di analisi dell'essere, è ben più ardua e complessa – non soltanto dell'*intuizione* della *Lebensphilosophie*, di Bergson, di Blondel e simili, ma della stessa dialettica hegeliana. Nella dialettica esistenziale si afferma la verità in qualcosa di *al di là* del pensiero, ma non in un *al di là* che sia l'anti-pensiero o il contro-pensiero che siano costituiti dalla negatività stessa, ma nell'*al di là* che è l'essere stesso, dal quale procede e dipende lo stesso pensiero che all'essere deve servire e tornare o in forma di affermazioni o in quella di negazioni. Anzi – siccome l'Esistenzialismo è filosofia e fa uso della dialettica più scalttrita – il pensiero nella nuova filosofia conserva – od almeno può conservare – tutte le sue posizioni fondamentali: è sempre il pensiero a prospettare i problemi dell'essere e la loro dialettica, a seguirli e fare il bilancio dei risultati... Ed è lo stesso pensiero – e che altro potrebbe essere? – che si rende conto che i processi dell'essere *come tale* sono da portare, e così da svolgere e da concludere, non da esso pensiero, ma dall'essere e, nella vita nello spirito, dalla *libertà*. Ed è il pensiero ancora, e come conoscenza e come riflessione, che avverte nel soggetto e nell'oggetto la presenza di qualcosa che non si può risolvere né in pensiero, né in pensare: di uno *sfondo* o *residuo* che a sua volta può preparare il pensiero stesso, convincerci a seguirlo... Si tratta di stati, atti e perfino contenuto non risolvibili in pensiero ma che rimandano – come del resto vi rimanda lo stesso pensiero – a ciò che è appunto l'*essere*. Così l'istanza esistenziale è essenzialmente metafisica, si pone come la ricerca dell'assoluto e del Tutto, di ciò che *abbraccia, muove e conclude* l'essere del pensiero nell'essere come tale.

È ben questo il *significato* ultimo della filosofia novissima e la sua autentica originalità, anche se non avvertito, anzi anche se combattuto o negato dai suoi odierni rappresentanti. Si potranno anche liquidare ad una ad una le varie filosofie esistenziali di oggi, ma ciò nulla prova contro la legittimità *dell'istanza esistenziale* che oggi viene fatta alla filosofia pura, ad ogni filosofia che voglia essere assoluta. Niente perciò di più fallace di una critica che si fermi alla prospettiva puramente storica, in cui son caduti non pochi critici idealisti e realisti, vanitosi di palleggiarsi una posizione storica di assoluto favore. L'Esistenzialismo si presenterebbe per questi critici come un fenomeno di estremismo: la *reazione* ad una tradizione speculativa supersatura di *Essenzialismo* e stanca di volteggiare nelle vacue astrazioni della *ragione* panteista, illuminista, idealista e positivista, ecc. ecc. L'Esistenzialismo sarebbe l'*altro* estremo di una medesima traiettoria. La realtà è che l'Esistenzialismo, nel suo aspetto essenziale, non contrasta l'Idealismo come un sistema può contrastare al suo antagonista, in virtù di un principio di un *altro* sistema: l'opposizione di *Essenzialismo* e Esistenzialismo ridotta in questi termini è unilaterale e non coglie il nocciolo della crisi contemporanea.]

L'Esistenzialismo si oppone all'Idealismo – al sistema – in forza di un'esigenza spirituale che nasce fuori, e prima dei sistemi e che è più alta del sistema. Si oppone all'Idealismo, sia esso sistema o meno, in quanto ha escluso il problema dell'*essere dell'uomo*, in quanto perciò l'Idealismo rappresenta la conclusione del processo di disumanizzazione del Razionalismo moderno, di quell'ipertrofia della ragione che ha soffocato e ucciso la *libertà* dell'uomo, e prima nelle teorie filosofiche che nella prassi politica degli stati totalitari. Non è perciò per caso che il Wahl ha potuto qualificare come *tomista (sic!)* la critica di un Sartre al panlogismo hegeliano¹, né va ridotta a una bega di gelosie letterarie la fierissima lotta che si combatte in Francia tra i comunisti asserragliati nella Rivista *La Pensée* e lo stesso Sartre in *Temps modernes*. (Se questo si applica a Sartre che *poi* tanto scandalizza col suo ateismo e immoralismo, cosa non si deve dire delle altre forme di Esistenzialismo?). Ai Marxisti che blaterano ormai da un secolo che l'uomo in tutte le civiltà precedenti era rimasto uno schiavo, Sartre obietta: se l'uomo non è originariamente libero, ma determinato una volta per sempre – come esige la dialettica hegeliano-marxista – non si può avere neppur l'idea di una liberazione e quelli che dicono di restaurare (*relever*) la natura umana, sono degli sciocchi (*Ce sont des sots*). Cosa mai

può essere la natura d'un uomo al di fuori di quel ch'essa è nella sua esistenza presente? L'uomo è per natura libero, ma nella vita si trova incatenato sotto aspetti diversi. La *libertà* è la *luce* che illumina la sua situazione. Ma conclude il Sartre – d'accordo con A. Camus –: le libertà degli altri possono rendere la sua posizione insostenibile e costringerlo alla rivolta e alla morte. Lasciamo stare questa *costrizione* che, a prenderla con rigore, annienterebbe la stessa libertà che si vuol difendere: ma l'istanza sartriana al Comunismo – definito *une philosophie de la digestion!* – non fa una grinza. Così Sartre giustamente prospetta la soluzione del problema dell'uomo in una sintesi superiore di Materialismo e Idealismo, la sola che potrà «rendere conto della pluralità della libertà e mostrare come ognuna, pur essendo una libertà per sé, deve poter essere oggetto per l'altro. Soltanto questo doppio carattere di libertà e oggettività può spiegare le nozioni complesse di oppressioni, lotta, scacco, violenza...»². Personalmente non sono persuaso che questa sintesi superiore sia il fenomenismo dialettico imbastito dal Sartre in *L'Être et le Néant*, né che la libertà dell'uomo sia quella attuata dagli eroi dei suoi romanzi, di quelli di Camus, di M.me Simone de Beauvoir. Ma questa professione della personalità e *libertà concreta* individuale, intesa come il nucleo della situazione dell'uomo, la filosofia quasi la ignorò prima del Cristianesimo e l'aveva perduta – dopo l'avvento del Cristianesimo – da molti secoli, ed ora torna ad essere invocata dall'Esistenzialismo. Riesce poi l'Esistenzialismo a salvarla? Ecco il problema.

Il problema quindi del *significato* dell'Esistenzialismo dal punto di vista teoretico mira a rintracciare nel disordine, e talvolta caotico e aberrante fermentare della *filosofia novissima*, il filo segreto o palese che formi il motivo e la trama comune alle diverse sue direzioni, che spieghi insieme la sua derivazione dal pensiero moderno, dalla crisi estrema del medesimo, e prospetti eventualmente la possibilità di una *comprensione* dell'esistenza nell'ambito del realismo classico e dello spiritualismo cristiano. Ci si chiede cioè se al di sopra delle impostazioni o delle soluzioni unilaterali dell'esistenza che le varie forme di E. prospettano e che il Cristianesimo spesso deve respingere o limitarsi ad accettarne aspetti particolari e questi ancora con opportune riserve..., se cioè al fondo dell'istanza esistenziale non ci sia il richiamo ad un problema che è essenziale per il Realismo cristiano e ch'esso rivive coi suoi valori in ogni forma di cultura, e che può e deve rivivere ai nostri giorni dopo il fallimento di quasi mezzo millennio di filosofia anti-umana, prima che anticristiana, dell'Evo Moderno. Penso che il problema si possa realmente porre in questi termini e così lo pongo, ed al problema così posto la risposta affermativa è, a mio modesto avviso, fuori di ogni dubbio quando si ammette che l'essenza dell'uomo è una realtà assoluta e che *trascende* perciò nel suo essere profondo le forme storiche della cultura.

Riassumendo, ecco alcuni spunti della *tematica* esistenziale.

a) L'Esistenzialismo mira anzitutto ad un orientamento fondamentale dell'essere, a cogliere l'essere dell'ente non in un concetto o in una rete di rapporti astratti, ma in concreto ovvero in una *situazione*, sullo *sfondo* e sul *fondamento* (*Grund*) di un plesso operativo-conoscitivo che è pre-razionale, il quale abbraccia tutta la costellazione delle possibilità positive e negative, attive e contemplative dell'essere stesso.

b) L'E. fa precedere perciò l'essere al pensiero, l'*uomo essenziale* o *uomo comune* allo specialista e al tecnico; non perché il non-potere e il non-sapere valgano più del potere e del sapere, ma perché il vero oggetto di cotesto sapere e potere deve potersi definire dentro l'essere dell'uomo essenziale e deve essere messo a disposizione di tutti, fatto cioè *partecipare* da ogni uomo.

c) L'E. riferisce l'essere e il valore *conclusivo* dell'uomo non tanto all'essere quanto all'*esistenza*, cioè all'esercizio e alla attuazione della sua libertà individuale perché l'esistenza di ciascuno è quel che lo fa essere la sua libertà nel tempo: *quisque est faber fortunae suae, et pereat mundus sed non ego*.

d) L'E. vede la *situazione* dell'uomo nella dialettica della sua personalità intesa come *spirito*; nel superamento quindi dell'antitesi di corporeità e razionalità in cui si è scissa la metafisica del Razionalismo moderno spostandosi a volte verso il Materialismo, a volte verso l'Idealismo, e che l'E., denuncia ugualmente come astrazioni. L'uomo, anche per l'E., consta di anima e di corpo; ma nel suo agire come uomo, egli deve poter dominare l'opposizione dei due principi della sua natura e piegarla a servizio dei fini della *persona* che è la vera *totalità*, ed è questo che nel linguaggio esistenziale si chiama *essere spirito*.

e) Quindi l'E. diffida ogni *astrazione* pura applicata all'essere *in quanto essere*. L'astrazione si applica ai generi e alle specie, non ai *singoli* ai quali unicamente compete l'essere. L'uomo è un pensante, ma è anche un corpo e un vivente, un senziente, uno che si *appassiona* – magari del pensiero stesso... – ed uno specialmente che *vuole*. Se la *spiritualità* del pensiero *definisce* l'uomo nella peculiarità della sua natura, non ne abbraccia tutto l'essere, né lo spiega o dispiega tutto. A fondamento *costitutivo* del pensiero c'è il sentire, e come principio motore del pensare c'è il volere. Quindi l'essere dell'uomo se si manifesta al pensiero, non

si rinchioda nel pensiero, non si definisce come pensiero; non solo in quanto ha anche un corpo, ma anche come spirito.

f) Infine l'E. vede l'attuazione dell'essere, il suo *compimento* (*Erfüllung*) nella forma di una *seconda concretezza*: essa è data nella situazione o *progetto fondamentale* che l'uomo si dà ovvero *sceglie* precisamente in quanto è spirito, cioè persona singola. Il passaggio dalla prima concretezza – quella di natura – alla seconda – quella di spirito – avviene per il *salto* della *scelta*, per l'impegno individuale. È questa la più alta forma di *passaggio* dalla potenza all'atto in cui si trova impegnato tutto l'uomo, nel mistero del suo *statuto ontologico*; dove quindi entrano in azione non soltanto, e forse non principalmente, i fattori di *chiarezza* logica, ma certi altri fattori di chiarezza più profondi e meno facilmente classificabili, portatori di una chiarezza o evidenza di altro genere dal discorso logico e che spesso lo precede e lo domina.

Alla *tematica* dell'istanza esistenziale fa riscontro una particolare *problematica*, di cui si dirà più avanti.

2. – L'AMBIGUITÀ DELLA TEMATICA ESISTENZIALE

La tematica dell'esistenza nella prima metà del secolo nostro felicissimo – dei bombardamenti a tappeto, dei campi di concentramento, della bomba atomica, ecc. ecc.! – è stata orchestrata nelle *filosofie* esistenziali. Si è cercato un *metodo* per far rientrare l'esistenza in un *lógos* e per vedere nei momenti esistenziali delle *categorie*. È a questo momento che si parla di un E. di destra o teologico-positivo, e di un E. di sinistra o filosofico-negativo, anche se questa divisione ormai accettata rischia di semplificare una situazione od un clima concettuale che resta sempre estremamente fluido. Ed anche se gli Esistenzialisti, sull'esempio di Kierkegaard, sanno allestire grossi libri e complicate architetture categoriali, non bisogna confondere il loro procedere con la forma classica del *sistema*. Tutti gli Esistenzialisti mantengono il principio, che Kierkegaard difende nella grande *Postilla conclusiva non scientifica* del 1846 – il titolo stesso è un motto! – vale a dire: *dell'esistenza non si può dare sistema ma soltanto dell'essenza*. Così parimenti le *categorie* esistenziali sono da concepire non tanto come blocchi rigidi e isolati, quanto come *momenti energetici* in cui si concentra l'energia spirituale, ovvero come punti di raccordo e di convergenza delle correnti intenzionali che attraversano in ogni senso il campo della coscienza³. È vero quindi che gli Esistenzialisti nel secondo momento (metodo) sono spesso tornati alle *cose vecchie*, annacquando in prolisse analisi formali il generoso impeto della istanza primitiva. Ma è anche vero ch'essi, ciò facendo, non hanno inteso di sconfessare la tematica esistenziale ma piuttosto di irrobustirla, di realizzare quasi nel nuovo clima la riconciliazione del vecchio col nuovo. Inutile ricordare il visibile influsso – oltre che di Kierkegaard, di Kant-Hegel-Nietzsche-Dilthey in Heidegger-Jaspers e del criticismo logico in Abbagnano, dell'ultimo Schelling in Marcel. Si ha così il curioso fenomeno che nel suo avanzare l'istanza esistenziale si complica e si esplica e quasi si specifica in un suo proprio ambiente intenzionale. Quell'istanza stessa originaria allora quasi si duplica: voglio dire che nel movimento che ad essa imprime l'Autore col *suo* metodo, anch'essa assume un proprio significato che sostituisce spesso e può anche soppiantare quello originario. Alla concezione dell'*uomo essenziale* si sovrappone così di *riflesso* una nuova concezione che si rivela diversa, anzi alle volte antagonista a quella: fenomeno evidente nell'E. di Jaspers, Heidegger, Abbagnano e Sartre, ma non assente del tutto nello stesso Marcel. Anzi ciascuna forma di E. sembra postulare un suo proprio e nuovo *inizio*, còsono al tipo di analisi prescelto. Tutti i problemi di conseguenza restano bloccati dal *circolo* e lo stesso originario significato di esistenza sembra gravemente compromesso.

È a questo punto che oggi ci troviamo. L'atteggiamento pertanto di coloro che in tanto delirare di strutture esistenziali aggrottano le ciglia e si tengono in un prudente riserbo, può sembrare giustificato. Gli Esistenzialisti contemporanei non si sono accontentati di Kierkegaard, non si sono fermati alla sua tematica e soprattutto non hanno approfondito sempre l'essenza genuina della sua problematica: hanno senz'altro invertito il suo orientamento consistente nell'*asistematicità* dell'esistenza e si son messi in cerca di tutta un'architettura formale dell'esistenza stessa (tipici: Heidegger, Jaspers, Sartre). Perciò il *sum* che deve dare e costituire la *situazione* fondamentale, non è preso più, come in Kierkegaard, da quello che abbiamo detto l'*uomo essenziale* per costituire il *proton-éschaton* della dialettica esistenziale, ma viene da una particolare *teoria* della coscienza e della conoscenza ed è proiettato esso stesso su di uno *sfondo* specifico di pensiero. L'affermazione del *sum* resta per es. in Heidegger fenomenologico-ontica, in Abbagnano sembra fenomenologico-attualista, onto-fenomenista in Sartre, logico-ontologica – a sfondo kantiano – in Jaspers, trans-ontologica in Marcel e nei fautori della *dialettica spirituale* di Io-Tu – M. Buber, P. Ferd. Ebner, Cullberg, ecc. – Siamo così ritornati al *colpo di pistola* del *cominciamento assoluto* ovvero *chiuso*, a cui deve di necessità seguire l'*isolamento*. Il *sum* è introdotto di colpo con tutta la bardatura di un *certo* tipo di esistere

che presuppone una ben determinata concezione della vita ed una precisa specificazione dell'essere, avvenuta anch'essa, come la mediazione hegeliana, *dietro alle spalle (unter den Rücken)*. Si abbandona così quello che abbiamo detto con Kierkegaard l'uomo essenziale o l'uomo comune (*den almindelige Menneske*) e si opta per un particolare tipo di *sum*: invece di accedere all'esistenza per la porta regale dell'uomo essenziale, ci s'introduce di soppiatto per la porta di servizio delle filosofie sistematiche. Con questo metodo le prospettive esistenziali sono infine frustrate, a cominciare dalla libertà. L'esistenza diventa un *polipaio* in continua proliferazione di nuovi Esistenzialismi, ciascuno dei quali poi pretende rivendicare un diritto di preferenza sugli altri; mentre in realtà esso, come ciascuno degli altri, non si presenta che come una contaminazione dell'esigenza esistenziale con l'una o l'altra forma di quella filosofia che l'Esistenzialismo era venuto a soppiantare. E allora?

Si osservi per es. la coppia Sartre-Marcel che oggi accentra in Francia gli estremi della tensione dei problemi esistenziali. Dicono ambedue di partire dal *sum* integrale dell'essere dell'uomo come *incarnazione*, e poi *senz'altro* l'uno opta per l'essere-fenomeno – come materia – in balia del mondo e del niente della coscienza propria e altrui; l'altro per l'essere-assoluto – come spirito – elevato sul mondo e in comunione con gli *altri* simili e con Dio. Sartre al problema della salvezza dice *no*, Marcel dice *sì*; Sartre orchestra l'abulia, l'egoismo e quello che Kierkegaard chiama la *disperazione estetica*; Marcel ricama trame finissime dell'uomo interiore, della dedizione al prossimo e della fedeltà a Dio. Sartre sprofonda nella vertigine dell'assurdo e del niente dell'essere, Marcel vive nella trascendenza e rapito nella luce dell'attrazione divina. Marcel ha ragione di indicare l'ambiente sartriano come un *cercle infernal* e di vedere nella gigantesca perorazione di *l'Etre et le Néant*, la disintegrazione totale dell'uomo e un'implicita indicazione dell'unica via sicura del pensiero e dichiarare che «*l'un des mérites de l'ouvrage de M. Sartre, et non le moindre, consiste sans doute à montrer clairement qu'une métaphysique qui nie ou refuse la grâce aboutit inévitablement à dresser devant nous l'image d'un monde atrophié et contradictoire dans lequel le meilleur de nous-mêmes est en fin de compte incapable de se reconnaître*»⁴. Ma Sartre gli potrebbe forse rispondere che fra i contenuti della sua riflessione fenomenologica, la *grazia* non compare e che nell'autorivelazione dell'essere dell'uomo, nella consapevolezza originale ch'egli prende della sua libertà, parlare di grazia è un nonsenso, un ritorno alla sofistica del *trítos ánthropos*... Se il Marcel vuole rimproverare al Sartre un salto ingiustificato nell'infraumano, nel demoniaco, il Sartre può rendergli la pariglia e accusarlo di un *salto* nell'empireo ove danzano i Cherubini, e contestargli che in sede metodologica, nella realtà e nell'esperienza individuale e storica dell'uomo, il demoniaco è ben più vicino all'essere dell'uomo che la *terra incognita* della grazia. È vero che nel demoniaco l'uomo *cade*; ma il S. potrebbe dire che si cade restando sempre dentro la sfera dell'umano, che l'uomo precipita sì, ma andando a finire nell'uno o nell'altro girone del *suo* spazio ontologico che è la negatività; mentre l'avventura, che Marcel pretende di far fare all'uomo, è un *folle volo*, è ripetere il presuntuoso gesto di Dedalo per fracassare del tutto il povero Icaro del secolo XX. Il Marcel può certamente rimproverare al suo antagonista di concepire l'essere in funzione del *non-essere* – in funzione del *manque* – e la libertà come una condanna; ma Sartre gli può chiedere com'è ch'egli arriva a costituire l'essere dell'uomo nell'assoluto, quell'essere che tutti buttano a terra e calpestano: com'è che il M. arriva a fondare lo statuto ontologico della *fedeltà*, se ognuno gioca a tradire l'altro...: *omnis homo mendax*? Sarà perché l'uomo *intuisce* la propria spiritualità, l'emergenza ontologica della libertà...? Sia pure, ma di spirito e di libertà si può parlare in molti sensi: l'essere dell'uomo è possibilità illimitata... e tale esso è – o si può intendere – non perché l'uomo sia ancorato sull'essere e sull'eternità, ma perché, oppresso dal niente, cerca di emergere, di esistere nella parentesi del tempo tra i due nulla. Con quale diritto quindi il Marcel concepisce l'essere come una *plénitude* e concepisce la libertà come una festa continua?

Nessun dubbio che la posizione marceliana sia in vantaggio sul nichilismo sartriano; ho voluto soltanto far avvertire che il momento cruciale dell'*inizio* attinge in radice l'Esistenzialismo contemporaneo, e chiude ogni sua forma in un circolo da cui è incapace di liberarsi da sé. La intuizione non basta a fondare una dialettica: occorre una *prospettiva sull'essere*, una metafisica che determini appunto l'essere e l'essenza e dentro di essi l'esistenza. Si tratta soprattutto di una svista o lacuna di *metodo*: l'Esistenzialismo contemporaneo non distingue chiaramente i due momenti dell'ente, l'essenziale e l'esistenziale e non *fonda* la dialettica dinamica del secondo sulla dialettica costitutiva del primo. Invece di partire – come Kierkegaard e come il realismo cristiano – da quello che abbiamo detto l'uomo essenziale e di fare il *salto* della libera scelta nel *secondo momento*, esso fa il *salto* al principio, rinunciando così alla peculiarità della dialettica stessa esistenziale che scaturisce precisamente dalla tensione dei *due* momenti. L'esistenza allora non si ottiene più per *conquista* ma per *opzione* immediata: anzi l'esistenza è fatalità dell'assurdo – Sartre, Camus –

. Posizione contraddittoria e che stupisce non poco perché annienta l'essenza stessa dell'appello esistenziale, la sua efficacia di attacco al pensiero moderno e la possibilità di salvare l'uomo.

3. – L'AMBIGUITÀ DEL METODO ESISTENZIALE

Sul Realismo *programmatico* dell'Esistenzialismo, sulla ispirazione schiettamente umana delle sue analisi, come anche sulla *positività* e sincerità del suo proposito, non vi può esser dubbio. Ma quando ci si mette a guardarne un po' d'avvicino l'attuazione, si resta fortemente perplessi. Ce lo ha mostrato l'esame dell'*inizio*: la constatazione della *sostituzione* clandestina che ogni forma di Esistenzialismo fa poi del *sum* essenziale e originale con un suo proprio *sum*, specificato da qualche forma particolare di filosofia sistematica. Questo scivolamento è il responsabile della situazione quasi caotica in cui si trova attualmente l'Esistenzialismo, una sorte che la profonda *umanità* della sua istanza certamente non merita. Il peggio si è che l'equivoco dell'*inizio* si ripete e si aggrava, com'era facile prevedere, nel *metodo*.

Il principio che ispira ai nostri giorni tutti i tipi dell'analisi esistenziale può essere indicato come il *principio di negatività*. Veramente qui il distacco fra l'Esistenzialismo kierkegaardiano e quello dei materialisti e dei nietzschiani pare tocchi le radici stesse della metafisica. Kierkegaard in opposizione alla coscienza hegeliana – come negatività negante – parte dal concetto aristotelico di *possibilità (dýnamis)* ch'egli svolge nell'*Intermezzo delle Briciole di Filosofia* (1844), dove tratta del *divenire (Tilblivelse)*. Combatte egli il concetto hegeliano di necessità, inteso come *unità di possibilità e attualità*, perché contraddittorio in se stesso. Possibile e attuale non differiscono quanto all'essenza ma quanto all'essere: come allora da questa loro differenza si dovrebbe formare una *unità* costitutiva non dell'essenza (*Vaesens Bestemmelse*) ma dell'essere (*Vaerens Bestemmelse*)? Il necessario sarebbe così soggetto al divenire. Situazione contraddittoria; ciò ch'è necessario non può cominciare ad essere, non diventa, ma è. Ciò ch'è divenuto attuale non è di per sé più necessario del possibile, perché il necessario è differente da entrambi. E per K. il mondo dei possibili che affiorano all'esistenza costituisce il regno della *libertà*. La realtà è il mutamento che comporta il divenire: il passaggio – dalla possibilità alla realtà – avviene con la *libertà*. Il divenire non è mai necessario: non prima, perché non potrebbe allora divenire; non dopo, perché altrimenti non sarebbe divenuto. Ogni divenire avviene quindi per via della libertà, non della necessità. Ogni divenire procede non da una necessità logica ma da una causa, ed ogni causa in ultima analisi fa capo ad una causa libera⁵. Nel campo esistenziale il divenire è l'attuarsi della libertà, delle libertà come possibilità: possibile e reale sono i due modi dell'essere, ovvero della libertà. Una libertà, che è il vero nucleo dell'essere dell'uomo, secondo Kierkegaard; il quale può dire che la possibilità è *più alta* della realtà, perché la libertà è intesa non come semplice *luogo* ma nel senso classico – aristotelico – e specialmente nel senso cristiano di radice e dominio attivo sui possibili dello spirito. Questa positività costruttiva della libertà umana si rivela anzitutto di fronte al mondo, nel riconoscimento della propria assolutezza di spirito di fronte alla frammentarietà e finitezza del mondo stesso; e poi soprattutto di fronte a Dio – in un senso negativo-positivo vorrei dire – in quanto, ritornando su di sé, la libertà riconosce la propria finitezza e contingenza e vede la propria salvezza nella unione della propria libertà partecipata alla libertà per essenza, Dio. Esattamente il Wust: «Come natura razionale io scopro in me, in quanto rientro in me stesso, il legame indissolubile col soggetto assoluto e soltanto quando riconosco questo legame io divento veramente quel che sono, cioè uomo»⁶.

Certamente nella struttura metafisica della libertà umana, come dell'intelligenza, è incluso un momento di negatività: quella privazione, per la quale inizialmente essa è separata dall'oggetto, onde appunto deve *muoversi* per raggiungerlo. La coscienza si volge al mondo, la libertà si può gettare *sul mondo* in quanto l'una e l'altra sono il *vuoto* del mondo, ovvero *non* sono il *mondo-realtà*, ma si pongono verso il mondo nel rapporto di *possibilità*. In questo senso anche Aristotele aveva presentato l'intelletto umano come *potenza* pura rispetto agli intelligibili che lo attuano⁷. Ma l'Esistenzialismo contemporaneo resta solidale in sostanza alla negatività della dialettica hegeliana dove il negativo forma l'essenza della coscienza in movimento. L'essere della coscienza è nella *negazione* – anzi nel *negare* – incessante ch'esso fa dei suoi contenuti e movimenti che scivolano via sulla superficie delle cose, ond'è appunto possibile quella successione o *superamento* dei momenti che forma la vita e la storia. Si comprende perciò che nell'Idealismo la negatività, che è il principio motore della dialettica, è il *prius* ontologico rispetto ai singoli momenti astratti e frammentari che costituiscono le forme dell'essere della coscienza. Gli Esistenzialisti contemporanei che partono dalla coscienza piccola – dal singolo – a cui applicano la dialettica hegeliana della negatività della Coscienza grande, devono affermare e di fatto affermano:|

a) *La priorità del negativo sul positivo*: l'esistenza è nella *nientificazione* dei contrari che si fan presenti alla coscienza.

b) *La priorità dell'esistenza sull'essenza*: l'essere dell'uomo è quel che egli diviene per la dialettica negativizzante della libertà.

Perché fa capo al Soggetto trascendentale o allo spirito assoluto, l'Idealismo ha tre dimensioni o meglio tre *momenti*. L'Esistenzialismo, che respinge come finzioni quelle ipertrofie della soggettività e dell'oggettività idealiste, si ferma alle sue dimensioni dell'oggetto e del soggetto fenomenici e muove le sue opposizioni dialettiche nella chiarificazione fenomenologico-ontica di quella negatività che scambievolmente l'uno può assumere per l'altro nella coscienza singola. Poco importa qui il *modo* col quale l'una o l'altra filosofia esistenziale stabilisce il *niente* come *primum* ontologico, per vedere come ciò tradisce l'origine schiettamente gnoseologica, critico-idealista, del niente. Se quindi la coscienza è detta anche mero *luogo* dell'essere (*Platzhalter*, Heidegger), in realtà è perché la coscienza è concepita come antitesi dell'essere e incommensurabile con esso, così che l'esistenza si attua come *totalità delle negativizzazioni* che si svolgono nel tempo. Quindi l'esistenza è atto di libertà – del nientificare; l'essere del tutto come diceva già Hegel – nella introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* – è un *risultato*. Da Heidegger, che l'ha presa da Hegel – più che da Kierkegaard – la negatività come principio strutturante è passata nella ricca problematica di Abbagnano, e prima, col tramite di Nietzsche, nelle situazioni-limite che portano allo *scacco* finale di Jaspers, ed ha avuto la sua architettura barocca in *L'Être et le Néant* di J. P. Sartre. Una volta accettate le premesse da cui muove il S., la sua ricostruzione non difetta di un certo rigore e certe sue analisi, ove la dialettica delle negatività è più direttamente interessata – l'angoscia, la noia, la nausea, la malafede... – rivelano la continuità della tradizione moralista francese, cambiata... di segno. Le nostre induzioni sul meccanismo metodologico della negatività nelle filosofie esistenzialistiche⁸, hanno trovato nel volume del S. la più brillante conferma: il discepolo francese di Heidegger ha potuto superare certe renitenze di fronte alla negatività che hanno arrestato il maestro tedesco, e far aperta professione di ateismo.

A. – 1) - La prima premessa è nelle primissime righe: «*La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent*». Di tappa in tappa tutti i dualismi son crollati, ed ora – specialmente per merito di... Sartre! – «*le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché, qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant*»⁹. Cadono così le opposizioni d'interno e esterno, di potenza e atto, dell'apparenza e dell'essenza.

2) - Però non ogni dualismo è sparito. I pseudo-dualismi soppressi sono *convertiti* – il termine è del S. – in un dualismo nuovo, quello fra la *série totale* dei fenomeni ora accennati e la *ragione dei fenomeni*, il dualismo di *finito e infinito*. Così l'opposizione di *finito e d'infinito* o meglio – dice il S. – dell'*infinito nel finito*, sostituisce quel dualismo che sta alla base di ogni metafisica realista e idealista, cioè la opposizione dell'essere e dell'apparire (p. 13).

3) - Quindi *l'apparition ne renvoie pas à l'être*, come il fenomeno kantiano rimandava al noumeno: l'apparizione non ha bisogno di un *sostegno*: *Elle est son être propre*. Identità di essere e di *fenomeno d'essere*: l'essere del fenomeno è quindi accessibile solo nel fenomeno d'essere, specialmente in certe *situazioni* più radicali che il S. ha individuate e descritte, quali la noia, la nausea... L'ontologia diventa la semplice *descrizione di questo fenomeno d'essere* (p. 13 s.).

B. – 1) - Però le *apparenze* non possono stare campate in aria, esigono un essere che non sia anch'esso apparenza: il *percipi* rimanda al *percipiens...*, e l'Idealismo è superato. Accettando l'*intenzionalità* del conoscere nel senso di Husserl, il S. – che ha identificato fenomenologia e metafisica – distingue coscienza e oggetto, un polo soggettivo e un polo oggettivo dell'essere: ma per eliminare qualsiasi riferimento alla metafisica classica, introduce i termini hegeliani di *Pour-soi* (Für-sich) per la coscienza, e di *En-soi* (An-sich) per il mondo (p. 244 ss.).

2) - Sartre accorda quindi una transfenomenalità tanto all'essere del *percipi* – il mondo – come del *percipiens* – l'uomo. Ed ecco ora entrare in azione il *principio della negatività*. È chiaro infatti che di quella serie totale, virtualmente infinita, di fenomeni, alla coscienza non può farsi presente che un fenomeno per volta: quindi la presenza di *un* fenomeno implica l'assenza di tutti gli altri, la cui serie totale definisce l'essere detto *en-soi*. L'oggettività quindi è costituita formalmente da quest'assenza: *Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un «manque»*. L'essere dell'oggetto è ciò che per definizione sfugge

sempre alla coscienza, condannata a non ricevere che un fenomeno alla volta (p. 28). Ma non è questa ancora un'edizione del noumeno kantiano, tanto quanto lo *Umgreifende* di Karl Jaspers?

3) - Quindi S. inverte il noto principio spinoziano: non più *Omnis determinatio est negatio* ma «*toute détermination qui n'appartient pas à l'être qui a à être ses propres déterminations est négation idéale*» (p. 234). Il principio è sviluppato nel capitolo III, che dà la vera chiave del libro, dedicato al problema della *trascendenza*. Lo *en-soi* – secondo quel che si è detto al precedente B. 2) – si riduce alla *possibilità permanente del non-essere*. Il *pour-soi*, come il più distanziato dalla sostanza e dallo *En-soi*, è ridotto a essere «la sua propria nientificazione e non può essere che nell'unità ontologica di quelle che son da dire le sue *ec-stasi*» (p. 219). Quindi il *pour-soi* è dal S. definito: «*Un être pour qui son être est en question dan son être en tant que cet être est essentiellement une manière de "ne pas être", un être qu'il pose du même coup comme autre que lui*» (p. 222). La *trascendenza* è perciò posta in virtù di questa negatività: è la negazione che fa sorgere il *ceci* della percezione del mondo (p. 229). S. può quindi dire che la coscienza, la realtà del soggetto, è *une totalité détotalisée*, e il mondo che le corrisponde è *une totalité évanescence* (p. 232); l'essere dell'uomo, il *Dasein* umano, è quindi rivelato essere un nulla, ridotto a un nulla ontologico dal suo stesso attuarsi fenomenologico. L'uomo è schiacciato dalla massa del mondo che gli casca addosso con ogni percezione. E lo spirito che in Hegel, ed anche in Heidegger, era il principio *nientificante*, è ora il *nientificato*.]

Questa l'essenza dell'*Umanesimo sartriano*, e qui facciamo punto.

4. – L'ESSERE ASSURDO IN SARTRE E CAMUS

Tuttavia Sartre si ostina a non riconoscere questo patente *naufragio* dell'umano. Egli difende energicamente la possibilità di un *progetto* che l'uomo può fare dell'esistenza e quindi una *scelta* che è sempre scelta del bene, scelta di se stessi, e perciò – ci dice S. – scelta di tutti gli uomini la quale interessa, impegna (*engage*), tutta l'umanità come tale... Tutte coteste conseguenze, che riescono così inaspettate dopo tanto nichilizzare, riposerebbero sul principio che *l'esistenza precede l'essenza* come Sartre è tornato a difendere nel pomposo saggio polemico, ma piuttosto scialbo, dal titolo: *L'existentialisme est un Humanisme* (Nagel, Paris 1946, cfr. pag. 24)¹⁰.

Ma i critici vedono in questo principio il tallone d'Achille del pletorico colosso sartriano. Non si deve dimenticare che l'esistenza è la libertà e che la libertà si attua in una personalità. La libertà implica certamente una dialettica e in un certo senso una *dialettica doppia*, per usare un termine caro a Kierkegaard ma di cui allargo un po' il senso: la libertà è dialettica rispetto tanto al soggetto quanto all'oggetto. Non c'è libertà nell'esistenza se non dove il soggetto possa scegliere e possa non scegliere, né dove l'oggetto non sia e non possa anche apparire adeguato o inadeguato. L'istanza esistenziale è quella che abbiamo detta l'esigenza dell'*uomo essenziale*. Perché il soggetto possa e non possa, occorre che il soggetto *già sia qualcosa* e una tal cosa a cui appunto compete il potere e non potere, cioè quella cosa che è appunto la *natura umana*.

Parimenti l'oggetto della libertà umana, il bene – perché, come dice giustamente S., l'uomo non può scegliere se non il bene – com'esso si presenta in concreto può essere e può non essere conveniente al soggetto e questo in gradi diversi. C'è quindi, davanti al soggetto in procinto di scegliere, una scala di valori che costituisce il *campo* di tensione della libertà ovvero l'ambito della dialettica. E prima delle scelte particolari c'è la *scelta essenziale*, quello che nell'Esistenzialismo si chiama il *progetto fondamentale* e che consisterebbe nello *scegliere se stessi*. Senza discutere la validità di questa terminologia, si deve osservare che tale *progetto* in tanto implica un orientamento fondamentale in quanto punta su di un *oggetto* o valore fondamentale che possa fungere da principio di attrazione di tutto l'agire del soggetto e da termine insieme della sua *aspirazione*: quel che la filosofia cristiana chiama *fine ultimo* e Kierkegaard il *punto di Archimede fuori del mondo*. Sartre parla di «*un premier projet, qui se reconnaît à ce qu'il ne peut plus s'interpréter à partir d'aucun autre et qui est total*» (*L'Être et le Néant*, p. 559). Bene: ma i progetti non possono essere campati in aria, e il soggetto, ponendoli, non deve tramare, o pensar di tramare la propria rovina. Allora il momento metafisico è inevitabile: è *l'essenza che deve precedere l'esistenza*. La libertà importa una tensione dialettica; ed è libertà reale, possibilità *attiva* di scelta, solo quando è l'esigenza di un'essenza capace di dominare la propria empiria e quella dell'oggetto. Scegliere quel che si è, è un trucco verbale che anzitutto è in contraddizione palese col concetto stesso sartriano del *pour-soi*. Tale *scelta sarebbe* poi coestensiva all'essere, anzi anteriore all'essere stesso che sarebbe costituito dalla medesima: ciò che è ben difficile a capire tanto per il concetto di *scelta*, quanto per quello di *essere*. D'altra parte poi tutta la ontologia sartriana

dell'essere scisso in *pour-soi* e *en soi*, porta a identificare la libertà con la contingenza della *situazione empirica*, della percezione e della pressione esteriore, con l'istante *temporale del fenomeno attuale* – S. dice, l'abbiamo visto, *nientificato-néantisé* – ed allora i termini di *libertà* e *scelta* non hanno che il senso – o il non-senso – di una classificazione postuma dell'inevitabile, del cieco gioco della *eimarméne* esistenziale. Nel radicalismo di S. si manifesta tutta l'intrinseca impossibilità a cui va incontro l'Esistenzialismo che voglia scavalcare il momento o meglio il fondamento metafisico della libertà: si parte sbandierando ai quattro venti la libertà dell'uomo, e poi si dà una teoria dell'uomo e degli oggetti e la tensione dialettica scambievolmente che formano le condizioni trascendentali della libertà stessa. A voler mettere in rigorosa forma logica la successione degli assiomi sartriani, che dovrebbero essere i fanali nella *selva selvaggia* di *l'Etre et le Néant*, ne verrebbe fuori un'accozzaglia tale di proposizioni le più stridenti che ha ben pochi riscontri in tutta la storia del pensiero. Ma per questo l'ontologia sartriana è per noi ancora più istruttiva, perché presentandosi come una delle conclusioni più esplicite della filosofia moderna, ne mostra anche l'autocritica¹¹.

A differenza del S. ingolfato nella foresta delle analisi fenomenologiche, Albert Camus – l'altro Dioscuoro dell'Esistenzialismo ateo francese – traccia l'apologia del nulla e dell'assurdo in poche decine di pagine¹². *Il nulla è l'unica vera realtà dell'esistenza*. Non ha bisogno come in Sartre (cfr. la *Introduzione* di *l'Etre et le Néant*) di una giustificazione gnoseologica: il nulla ci assedia da tutte le parti, ci tocca e lo tocchiamo dappertutto. L'uomo è uno schiavo, stretto nei ceppi del nulla e dell'assurdo, dell'io e del mondo che lo soffoca. L'unica forma possibile di evasione è la *rivolta*. Per essa l'uomo ritrova la libertà e in essa se stesso, nel suo nulla originario: «*Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même. Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir*» (p. 77). L'unica soluzione logica è il *suicidio*, quello filosofico lucido e consapevole – per es. di Kirilov. Scetticismo della disperazione che sembra sia stato un po' attenuato in un recente e importante saggio del Camus dedicato alla *rivolta*. L'uomo è ancora il condannato al nulla di sé e del mondo, ma la *rivolta* vi è presentata come un atto di umana solidarietà e quindi con un senso, almeno implicito di positività: «*Qu'est-ce qu'un homme révolté? C'est d'abord un homme qui dit "non". Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit "oui"*»¹³. La *rivolta* contiene quindi un valore che accenna una certa *trascendenza*:... «*Car si l'individu, dans les cas extrêmes, accepte de mourir et meurt dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie ou bénéficie d'une vérité qui dépasse sa destinée individuelle, qui va plus loin que son existence personnelle*»¹⁴. Ma quale il fondamento di questa comunanza e solidarietà? Non altro che l'identità di *natura* del *rivoltato* con i suoi *simili* di cui egli, uno per tutti, vendica i torti subiti e rivendica i diritti conculcati. Quindi l'essenza, ancora una volta, deve precedere l'esistenza, e le stesse categorie fondamentali dell'Esistenzialismo contemporaneo sconfessano la *metafisica del nulla* da cui – dopo Hegel – è tenuto a battesimo l'ateismo di tanta parte della cultura occidentale. Per C. non vi sono che due universi possibili: «*celui du sacré... et celui de la révolte*»; in questo ogni interrogazione e ogni parola è una *rivolta*, in quello ogni parola è *azione di grazia* (art. cit., p. 15). Eppure, se il C. avesse approfondito la sua categoria e ne avesse colto l'autentico significato, non avrebbe prospettato quell'opposizione; avrebbe visto che il vero *dépassement* si trova soltanto nella trascendenza religiosa, che la *rivolta* pura e essenziale è solamente quella del *martire* cristiano che soccombe per rivendicare. E quando scrive: «*Le monde chrétien, "avec sa foi", me semble désespérant*» (art. cit., p. 18 nota) si mostra per lo meno ingenuo, dell'ingenuità che ritorna al *mito* dell'uomo ottocentesco, figlio del secolo dei lumi. Questo nuovo *Umanesimo* ch'egli progetta col Sartre, è un ritorno a Feuerbach, ad un razionalismo in edizione tascabile; il Razionalismo della *ragion* piccola, caparbia e dispettosa; l'Umanesimo dove la comunicazione con *l'altro* vien sempre dal *nulla*, che non conosce quindi che le categorie negative: l'antipatia, il disgusto, l'odio, la gelosia, la malafede..., vale a dire la frenesia scatenata di tutti i vizi capitali. L'uomo di Camus è l'ateo nichilista di Sciatov, di Raskolnikov, di Ivan Karamazov... che Dostojevski asseriva figlio legittimo del *cogito* cartesiano e del Razionalismo venuto di Francia, la minaccia più grave sul *popolo di Dio* della Santa Russia: l'uomo di Sartre è l'ateo *nichilizzato*, schiacciato dal mondo che gli casca addosso. In ambedue i casi l'esistenza stessa resta annullata: è mai possibile la libertà, un *ex-sistere*, qualsiasi *sistere* e *stare*, dove l'essere è il fenomeno e l'essere del soggetto è alla mercé dell'oggetto, della sua azione nientificante?

5. – ESISTENZIALISMO E MARXISMO

L'esistenza *non* è l'essenza: gli Esistenzialisti hanno avuto ragione di ripensare alla celebre tesi tomista della distinzione reale di essenza e esistenza nell'ambito della libertà. Però non c'è esistenza che sul

fondamento (Grund) dell'essenza, come ha proclamato Kierkegaard, opponendo, alla *mediazione* hegeliana del singolo, fatto svanire| nella totalità della storia, la consistenza ontologica dell'*uomo essenziale*. Gli esistenzialismi contemporanei che rifiutano lo *sfondo* (lo *Hintergrund*) ontologico, ritornano in sostanza a Hegel e, insieme, a Feuerbach; ma devono allora ricordare che Feuerbach è stato il trampolino di passaggio dalla dialettica dello Spirito alla dialettica della *filosofia della digestione*, tanto aborrita dal Sartre.

Non è possibile l'attuazione dell'esistenza senza una posizione di essenza; ma non c'è *posizione di essenza* senza una *gerarchia* di essenze e quindi senza una vera *trascendenza*, senza infine l'ammissione di un Assoluto. L'Esistenzialismo, se può prospettare la sua *tematica*, almeno in un primo tempo, nell'ambito della Fenomenologia, nello spazio a due dimensioni, non può svolgere la sua *problematica* e operare la *scelta* della libertà che nella situazione *metafisica*, nello spazio a tre dimensioni. Sartre è troppo scaltro per non avvertire la necessità dell'Assoluto, ma la sua concezione dell'Assoluto dà la migliore prova del fallimento essenziale a cui va incontro l'Esistenzialismo che si costruisce sul principio che è la negazione del punto di partenza kierkegaardiano, sintesi combinata del realismo greco-cristiano: la priorità dell'essenza sull'esistenza. Ciò implica la risoluzione della bidimensionalità fenomenologica in una monodimensionalità metafisica; ciò che di fatto si trova in Sartre, ma ove anche – per ritornare all'espressione hegeliana – *tutte le vacche diventano nere*.

Ecco l'assoluto sartriano che è la coscienza stessa. Si tratterebbe di «*un absolu d'existence et non de connaissance*», cioè «*l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur la terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences*». Anzi «*il n'est point "relatif" à cette expérience. Aussi est-ce un absolu non substantiel...?*» Tutt'altro...: «*c'est précisément parce qu'elle (la conscience) est une pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est un dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu*» (*L'être et le Néant*, p. 23). Una simile concezione dell'Assoluto non ha bisogno di commenti e rivela nel S. delle categorie ontologiche affatto originali. C'è, è vero, una certa coerenza interna in questa posizione sartriana, ma c'è anche l'autocritica più inesorabile di tutto l'Esistenzialismo di sinistra. Per essere Esistenzialismo dev'essere almeno bidimensionale (I momento); ma per *fondare* una scelta deve precisamente orientarsi sull'*essere* in una professione d'ontologia. Poi invece l'E. sinistro non ha altra professione che il *monismo panfenomenista* (II momento), la promozione del fenomeno a essere, e quindi l'annullamento della distinzione e realtà di quelle stesse *due* dimensioni che sorreggono l'istanza esistenziale della libertà nella sfera fenomenologica. Ciò mostra parecchie cose e impone non poche constatazioni, prima fra tutte l'ondeggiare torbido e caotico dell'Esistenzialismo di sinistra, che non si presenta tanto come un pensiero definito, quanto come una giustapposizione dei motivi più disparati e contrastanti del pensiero moderno, dal concetto cartesiano di libertà – magnificato dal Sartre! – alla negatività spinoziana, alla monade leibniziana, al panfenomenismo di Hume, al noumeno di Kant, alla dialettica hegeliana, alla fenomenologia...: un'accozzaglia che avrà il suo interesse per uno storico della filosofia, per far la diagnosi della *malattia mortale* di cui soffre l'uomo moderno, ma che lascia oltremodo perplessi sull'esito della cura. Come può *fondare* Sartre, contro i Comunisti, la sua difesa per la persona e la libertà umana? Cos'è l'uomo per rivendicare questa libertà, e cos'è nell'uomo che fonda questa rivendicazione, che ne fissa l'oggetto e gli scopi?¹⁵.

In questo senso ha ragione, nella sua forte replica, il comunista della prima ora Henri Lefebvre che mi permetto di citare con una certa abbondanza.

Il L. vede nell'opposizione dei due Esistenzialismi ateo e cristiano il vicolo cieco della nuova filosofia¹⁶: «*Les discussions entre les existentialistes chrétiens et les existentialistes athées montrent déjà l'impossibilité de déterminer, au nom de l'existentialisme, une direction et un sens de l'existence. Les anciennes questions se posent encore: Esprit ou Nature, Pensée ou Matière, Dieu ou pas Dieu!*» Bene, ma una piccola osservazione al Signor L.: perché allora i compagni intellettuali francesi – paladini del materialismo dialettico – hanno dato alla loro grande Rivista il titolo *La Pensée* e non *La Matière*? Ma continuiamo: «*L'existentialiste ne pouvant choisir rationnellement, il doit se résoudre à choisir arbitrairement, d'où la doctrine de la liberté, qui équivaut à l'ancien fidéisme*». Quindi, come ho detto poco fa, l'esistenza comporta il| fondamento metafisico dell'essenza, che è il primo momento (I°), e quello della libertà non può essere che il secondo (II°). Invece «*l'existentialisme met au premier plan le problème spéculatif de la liberté, et propose deux notions de la liberté: celle de n'être rien (et de pouvoir tout devenir) et celle d'être n'importe qui (après une "aventure" arbitraire). Ces deux propositions sont aussi fausses tant l'une que l'autre mais l'existentialisme masque la contradiction en oscillant sans cesse de l'une à l'autre*»¹⁷: libertà di essere tutto e di essere nulla, è in verità un gioco troppo comodo (III°).

E la requisitoria del L. continua con non minore energia... «*La philosophie existentielle, qui prolonge l'anarchisme traditionnel... fournit donc aux inquiets une position très commode et peu compromettante: s'intéresser à son temps, parler sans arrêt d'engagement, avoir l'impression de s'engager et pouvoir sans cesse se reprendre, pouvoir revenir sans cesse à la liberté du "disponible"... Que serons-nous? Que faut-il vouloir? Que faut-il faire? L'existentialiste ne peut répondre, parce que toutes les réponses et même l'absence de réponse, lui conviennent*»¹⁸. L'istanza fondamentale di Sartre contro i Comunisti, la difesa della libertà personale, gli sfugge dalle mani perché lasciata priva di un *Grund* metafisico: la libertà è di *qualcuno* rispetto a *qualcosa*. Ma per Sartre l'essere coincide col fenomeno, e perciò la necessità colla libertà o piuttosto col caso, come ho detto sopra. Se il *Dasein* (il Pour-soi) è la *totalité détotalisée*, senza un nucleo di positività assoluta – che è appunto lo *spirito* – un nucleo di consistenza e di resistenza allo *En-soi* del mondo, la battaglia è perduta in anticipo. L'Esistenzialismo, *specialmente quello sinistro e in particolare quello sartriano*, è figlio diretto del razionalismo moderno. In Sartre c'è la promozione del fenomeno a realtà assoluta, e c'è – e come conseguenza necessaria – la promozione del *negativo* a principio motore della dialettica e infine a costitutivo dell'essere stesso (= del fenomeno). Nessuno potrà accusare il S. d'incomprensione quando dichiara di avere la filosofia moderna raggiunto con lui un inizio *assoluto* e non più in funzione gnoseologica: «*La pensée moderne a réalisé un progrès considerable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent*». Tale primato del *fenome|no* – chi non lo sa? – è nella filosofia moderna la conclusione del primato dato alla gnoseologia sulla metafisica, primato che forma l'essenza della filosofia moderna. Quando S. afferma: «*Ainsi en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert l'être...*» (*L'Etre et le Néant*, p. 23) non può ingannare nessuno, non più di Hegel quando nella *Enciclopedia* fa la critica a Kant.

Quelle due righe che aprono *L'Etre et le Néant* rappresentano veramente la conclusione più logica del pensiero moderno e la migliore conferma della nostra analisi; esse suonano a un tempo e come critica senz'appello del pensiero moderno e come auto-critica: autodenuncia di fallimento dell'esistenzialismo che le prende per inizio e scambia la notte col giorno, l'oscurità – la *negatività* – con la luce – la positività. Il fallimento della *Einstellung* e del metodo dell'Esistenzialismo di sinistra, conferma ancor più – a nostro parere – la positività della tematica esistenziale e l'inevitabilità della sua assunzione da parte della metafisica realista e dello spiritualismo cristiano da cui unicamente può essere soddisfatta. Perché – e credo che l'osservazione non deve suonare una novità per nessuno – bisogna poi anche rendersi conto che il pensiero moderno in genere e quello esistenzialista in specie non sono stati invano. Lo spirito – come la natura del resto – niente fa e non si muove mai invano: l'abbiamo detto in principio. E se l'imponente esperienza spirituale del pensiero moderno si chiude in passivo per la verità dell'uomo, come ha mostrato l'Esistenzialismo – con la sua critica alla subordinazione dell'essere al conoscere e rimanendone a sua volta la vittima prima di approdare alla sospirata terra promessa dell'ontologia – da tutto questo cercare e escogitare e dialettizzare in cielo e in terra del pensiero moderno, il problema dell'uomo n'è uscito arricchito.

Chiunque si rende conto dell'autentica *situazione* che ha l'uomo nel Cristianesimo e soprattutto colui che la vive senza sotterfugi e infingimenti, non si allarma né si turba al sentire che la vita ha una struttura dialettica. Il cristiano anzi – come ha lucidamente analizzato Kierkegaard – è impegnato in una *dialettica doppia*, poiché la Grazia trascende *senza limiti* la natura. L'Esistenzialismo è per il pensiero classico-cristiano un pungolo per prendere una maggiore conoscenza delle inesauribili risorse della sua verità, e specialmente per prestare maggiore attenzione a certe zone di confine, a certi recessi dell'anima, ben noti alle grandi anime interiori, ma trascurati spesso dal filosofare di scuola, mentre la filosofia novissima li ha visti – e alcune volte con acume – al centro della ricerca della verità. L'ontologia a cui arriva l'uomo – la verità sull'essere *in quanto essere* – non è indipendente dall'essere dell'uomo stesso che è carne e spirito, senso e intelligenza, finito e infinito, singolo e società... La verità sull'*essere dell'uomo* deve aver compresenti ambedue i termini come poli della dialettica che si tengono come fratelli siamesi. Una tematica e problematica adunque che il pensiero moderno ha vissuto qualche volta con profonda passione e sincerità, ma di fronte a cui è venuto meno per le sue errate premesse. Se dovesse venir meno anche la filosofia cristiana, l'uomo si sentirà senza scampo il figlio della maledizione.

6. – I MOMENTI COSTITUTIVI DELLA PROBLEMÁTICA ESISTENZIALE

Ogni punto della *tematica* esistenziale ha, o può avere, il corrispondente nella *problematica*. Ne indico alcuni, sperando di non omettere i principali: le varie correnti esistenzialistiche li hanno toccati chi l'uno e chi l'altro, a seconda dei diversi indirizzi.

1) – Non *priorità* quindi dell'esistenza sull'essenza ma dell'essere sul pensiero: anzi *dipendenza* del pensiero dall'essere, e *priorità* e *dipendenza* in senso forte. La metafisica tradizionale – anche quella di certa tradizione tomista – si è fermata spesso al lato formale e si è fermata ad una *teoria* delle facoltà umane in funzione esclusiva dell'oggetto. Ma prima del pensiero riflesso c'è il *pensiero vissuto*, abbracciando con questo termine tutto lo *sfondo* di esperienze, percezioni, atteggiamenti personali e inclinazioni..., tutto ciò che si potrebbe designare con il termine di *maturazione psichica* dell'oggetto stesso, se la realtà che si vuole indicare non fosse ben più profonda. Molte nostre analisi della vita dello spirito, se prescindiamo dalle descrizioni dei mistici – descrizioni, com'è evidente di altri stati da quelli a cui alludo ma che hanno| con essi un'indubbia analogia di struttura – son rimaste rudimentali. Per questo non di rado la nostra metafisica fa allo spirito moderno l'impressione di essere *senza situazione*. La stessa filosofia moderna poi, sbandando in assoluti impersonali, ha distrutto con le sue mani quel che stava cercando: la concretezza spirituale. C'è quindi una zona – esistenziale – *pre-cognitiva* che non cade sotto la presa delle tecniche concettuali, ma che è invece lo *sfondo* che rende possibile e da cui sorgono i concetti stessi, ma restando sempre *sfondo* e senza mai diventare *figura* e passare a *oggetto*, senza risolverli in concetti o lasciarsi da essi *penetrare*.

2) – Se l'uomo come essenza è sintesi di corpo e anima, come esistenza, ovvero libertà in atto, è *spirito*. Essere *spirito* nell'ambito esistenziale indica il processo opposto al superamento logico dei contrasti che è proprio dell'astrazione scolastica, specialmente di certa scolastica – del tipo di Scoto e Suarez – è avvertire e provare le opposizioni, i contrasti, le dissonanze... in sé, negli altri e nella realtà che ci assedia, c'invita e ci ostacola. Avvertenza di contrasti così all'interno come all'esterno di sé, nella quale affiora come sentimento o pre-sentimento, come *spinta o attrazione* scaturienti da ignote profondità, di un'*unità* o unificazione transfenomenale e transistorica che invece di *togliere (aufheben)* quei contrasti, li esalta e li approfondisce e con essi approfondisce anche lo sguardo dell'uomo nei recessi dell'essere e supera poi i contrasti stessi vincendone la negativa. Zona esistenziale *para-cognitiva* che se non è anch'essa una *terra incognita*, è indicata spesso dagli atlanti della tradizione con termini troppo generici. Ciò spiega perché spesso un vero educatore e formatore di anime sia incomparabilmente più al corrente di questa geografia dello spirito, di molti metafisici anche fra i più scaltriti.

3) – Lo *spirito* poi arriva certamente anche al *lógos*, ma questo non sopprime lo sfondo della coscienza pre-cognitiva né l'alone della para-cognitiva: il *lógos* potrebbe dirsi quel punto di osservazione a cui lo *spirito sale* per orientarsi sulla regione in cui deve vivere e muoversi e progettarsi per la *scelta* fondamentale. Qui abbiamo un'esigenza dell'analogia nel campo dell'essere dello *spirito umano*. Bene o male, alle volte bene ed alle volte male, l'Esistenzialismo ha accentuato con vigore la inesauribilità dell'essere e l'originalità della libertà dell'uomo che si rivela non soltanto spirito finito ma spirito malato, e non semplicemente incarnato: malato proprio perché è spirito, perché sente dappertutto presente lo spirito pronto a metter fuoco, e malato perché sente dappertutto anche il corpo, pronto a dare la sua *versione* e soluzione dei problemi dell'essere, mentre dovrebbe accogliere con docile sottomissione il dono dell'essere che lo spirito gli prodiga. Così l'uomo nello spirito avverte più o meno intima la presenza del corpo, e nel corpo quella dello spirito.

4) – Per questo l'uomo sente pudore, prova timidità, diventa ironico e umorista. Il pudore dice: *Il mio corpo è più del mio corpo*¹⁹; la timidità, *Io sono più dei miei gesti e delle mie parole...*; l'ironia, *l'essere è più dell'idea*; lo *humour*, *l'essere è più del mondo e della storia...* Altrettanto dicasi di tante altre strutture di cui finora la filosofia canonica si sbrigava classificandole fra i *sentimenti* e le *passioni* senz'avvertirne il momento metafisico genuino per la comprensione dell'essere dell'uomo. Così: l'ammirazione, il dubbio stesso, la disperazione, la fedeltà, la speranza, la malafede, l'ipocrisia, la partecipazione, ecc. ecc., nelle quali l'inadeguatezza del concetto a esprimere l'essere non è soltanto vista ma vissuta, perché provata nell'esercizio dell'essere. Nel complesso operante delle coordinate che formano la *situazione* dell'essere, quelle strutture hanno un compito di primo piano per indicare l'analogia e la trascendenza stessa dell'essere. Esse richiamano – come Kierkegaard e tutto lo spiritualismo, a cominciare da Socrate, ha difeso – quell'*incommensurabilità* fra l'esterno e l'interno, fra il concreto e l'astratto, che il razionalismo e l'idealismo, specialmente di Hegel, e la sofistica vecchia e nuova – Esistenzialismi sinistri e Comunismi compresi – hanno cercato di bandire per celebrare la *ragione* ovvero per risolvere l'essere in *chiarezza*.

5) – C'è quindi per l'uomo un *essere* che è *prima* del pensiero ed un essere che è *accanto* al pensiero; cosicché non soltanto l'essere non si *risolve* in pensiero ma è il pensiero piuttosto ad alimentarsi di quell'essere e appoggiarsi sul medesimo e che allo stesso ritorna come *luce* che illumina il viandante in cammino. Perché c'è per l'uomo – appunto in quanto *spirito* – anche un essere che sta *al di là* della conoscenza e che potrebbe dirsi costituire la zona *trans-cognitiva*, se esso non fosse e non rappresentasse invece l'essere conclusivo di quell'affannarsi e cercare e sospirare... ch'è l'essere dell'esistenza. Esso forma quell'*essere-in-avanti*, quel *futuro essenziale* che non è conquistato dallo scorrere indifferente dell'istante sulla scia del tempo, ma dal *passaggio* ovvero dal *salto* nell'eternità. Solo l'eternità è invero l'autentica terza dimensione dell'essere che il tempo non può rodere, né l'istante cacciare, come ogni futuro del tempo, nel passato. Quando l'istanza esistenziale parla della *morte* e con ciò diffida a un tempo e il vacuo nichilismo di coloro *che l'anima col corpo morta fanno* e il fatuo ottimismo dei Razionalismi vecchi e nuovi – anche, ripeto, quello degli Esistenzialismi di sinistra – non può e non vuole indicare il *termine dell'essere* come tale, ma solo il termine dell'esistenza, ovvero del *tempo*; non tanto quindi l'invalidabile ostacolo che annulli il *futuro* e inchiodi quell'*avanti* in un lugubre giorno del calendario, quanto l'imminenza non più *differibile* dei *méllonta* essenziali.

6) – Quest'*essere-in-avanti*, verso cui si muove il *Dasein* umano, è in un primo tempo lo *spazio ontologico* che rende *possibile* la libertà, specifica in anticipo gli *oggetti* della libertà; in un secondo tempo, in quanto preme per essere realizzato, esso stesso è un *effetto* della libertà, una realtà che non sarebbe se non ci fosse (stata) la libertà e se l'esercizio – l'atto – della libertà non avesse rotto il cerchio della possibilità, facendo avanzare l'essere. Come il pensiero è la prospettiva del possibile, così la libertà è la causa del reale e di se stessa – *causa sui* – e precisamente di quell'essere che è costitutivo dello spirito come tale e che lo conclude. L'infinita dignità del pensiero è di fare la prima *situazione* per l'esercizio della libertà, di operare la prospettiva dell'Assoluto, l'unica che dia senso e contenuto alla libertà stessa.

7) – Mentre quindi il pensiero afferra l'Assoluto come *oggetto* e come *presente* alla coscienza nei suoi attributi formali, la libertà tende verso di esso essenzialmente come futuro e come trascendenza che non comporta ulteriore rimando. Perché l'Assoluto che si fa presente al pensiero, considerato in questa sua forma di presenza, è in qualche modo ridotto anch'esso a possibile; non è verso di esso propriamente che l'uomo aspira, ma esso è soltanto il *terminus a quo* del movimento che porterà alla costituzione definitiva dell'essere dell'uomo la quale dipende soltanto dalla libertà. C'è quindi un *accrescimento* di essere nel mondo per via della libertà e si ha una *specificazione* della trascendenza *fuori del mondo* che dipende dalla libertà e unicamente da essa. Così nella vita dello spirito niente *ritorna* o semplicemente si ripete, ma tutto è originale. La teoria nietzschiana dell'*eterno ritorno*, della ripetizione fisica, è l'antitesi della *ripetizione* spirituale di Kierkegaard. Nietzsche riporta lo spirito a quel mondo della *corporalità universale* in cui la filosofia pre-socratica identificava l'essere e concepiva lo spirito come forza cosmica di luce, di fuoco, di energia, di movimento.

8) – Di qui s'illumina un'altra situazione caratteristica della vita spirituale.

Invero è fuor di dubbio che il conoscere, anche la conoscenza del male, esula come tale dai predicati esistenziali. Conoscere il male di per sé non è male ma, in quanto anch'esso è conoscere, è piuttosto un bene: il male è solo nel *volere* il male, e volere il male è sempre male, è essenzialmente male. Come la volontà del bene può coonestare la conoscenza del male, la volontà del male tutto può infettare, anche l'intelligenza, spingendola a conoscere il male per inclinare a farlo, per compiacersi, per disperdersi, per smarrirsi. E Dio, che non può disperdersi o smarrirsi, non si può compiacere del male, non lo può volere; il Suo occhio invece lo scruta fino in fondo nei recessi delle degenerazioni più bestiali come negli orpelli ipocriti di una cultura e di una civiltà che vuole fare senza di Lui. Si è fatto abbastanza conto del significato metafisico di questa centralità ontologica della libertà, che è pur il principio fondamentale della vita dello spirito?

9) – Nell'ambito quindi dell'esistenza il momento della libertà è così dominante che abbraccia l'atto stesso dell'intelligenza. Kierkegaard nelle *Briciole di filosofia* (1844), con tutta la sua ammirazione per Socrate, ha risolutamente respinto in nome del Cristianesimo l'equazione dell'Umanesimo pagano: conoscenza = libertà, perché essa comporterebbe una nuova ricaduta nell'immanenza, una ripetizione del peccato originale. La critica si applica a tutte le teorie moderne della libertà che ritornano a quell'equazione – Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel... – e anche a qualche rappresentante della tradizione scolastica, difensore di

una correlazione diretta fra intelletto e volontà, di un influsso di causalità efficiente dell'intelletto sulla volontà. Ma con ciò ci si discosta da San Tommaso; con una profondità forse insuperata, analizzando il processo dell'atto libero, egli ha affermato lo *scarto essenziale* tra il possibile e il reale, tra l'intelligenza e la volontà nel processo dell'atto libero, così che al momento cruciale – la *electio* – è alla volontà sola che è lasciato sospeso il destino dell'uomo...: *sola con Dio*.

7. – PROGETTO INIZIALE DI UN ESISTENZIALISMO SPIRITUALISTA

Tale, o in questa linea di pensieri, a me pare in sostanza il significato dell'Esistenzialismo, in quella insaziata brama di quiete e di pienezza che lo spirito cerca con tanto affanno nella vita. L'istanza esistenziale esprime il «problema della vita» e può ben rappresentare il filo di Arianna che lega le epoche tutte del pensiero umano intento alla soluzione di uno stesso problema e che avvicina le aspirazioni di tutti i secoli assillati dalla stessa ansietà, dalle medesime *temporum angustiae*. La stessa molteplicità come anche il contrasto delle soluzioni, che le diverse religioni e filosofie hanno prospettate dell'esistenza umana, formano il dramma dell'uomo e nascondono una confessione della sua impotenza a risolverlo. Si comprende allora che il *momento dell'esistenza* forma quel *limite* del pensiero e dell'essere, del tempo e dell'eternità, della natura e della Grazia...: la zona di attesa e di contesa della libertà da cui dipende l'essere definitivo e conclusivo dell'uomo, la sua fine e il suo ultimo fine.

Peculiare atteggiamento dell'E. è la valorizzazione dei fenomeni spirituali pre-e-paraconoscitivi: l'angoscia, la fedeltà, la buona e la mala-fede, la speranza e la disperazione e simili, che sono le categorie esistenziali. Nell'E. esse non sono tanto fenomeni da osservare e descrivere, quanto *strutture* dell'essere – spirituale – da prospettare, ovvero le varie *forme* di realtà che l'essere stesso dello spirito assume nell'esercizio della libertà ed in cui si trova implicato nell'esercizio della *scelta*. Strutture la cui realtà e consistenza è in funzione dell'Assoluto – positivo o negativo a seconda della scelta – al quale fa capo la libertà e che differenzia nel fondo stesso ontologico le varie filosofie esistenziali. Non psicologismo quindi, ma itinerario metafisico verso l'Assoluto e che mette alla prova cruciale le stesse filosofie esistenziali; naufragheranno gli Esistenzialismi che non potranno consolidare una libertà positiva – si salverà, e salverà l'uomo, l'Esistenzialismo che appoggerà questa positività della libertà sul primo Principio che, dopo averla creata, *la tira e urge*. È questo il *paradosso essenziale*.

Già Aristotele, criticando per primo l'intellettualismo socratico, aveva affermato l'originalità e l'inderivabilità ontologica della volontà e aveva definito il volontario come *causa sui*, come ciò *où he arché en autô* (*Ethic. Nic.*, G, 3, 1111a, 23). E San Tommaso nota con compiacenza come lo stesso Filosofo, benché fuori della Rivelazione, abbia collocato in Dio l'origine e il primo motore della umana libertà: «...Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis, voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis ut Aristoteles dicit in quodam cap. *Ethicae Eudemicae*» (Ia-IIae, IX, 4). Cioè lo *stabilimento* dell'uomo nel Sommo Bene, a cui come spirito egli aspira, non può essere assicurato che dallo stesso Sommo Bene...: «*Voluntas habet ordinem ad universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum: particularis autem causa non dat inclinationem universalem*». Perciò: «*Voluntatis nihil aliud potest causa esse quam Deus*» (Ia-IIae, IX, 6).

In pieno ottocento liberale e idealista, il cristiano Kierkegaard, che insieme si vantava di essere stato *alla scuola dei Greci*, riportava all'onnipotenza di Dio il vero fondamento della libertà dell'uomo: «...Perché solo l'Onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona: l'Onnipotenza di Dio è appunto la Sua Bontà. E la bontà importa il donarsi completamente, ma così che, riprendendo se stessa in modo onnipotente, essa rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza rende dipendenti: soltanto l'Onnipotenza rende indipendenti, essa può produrre dal nulla ciò che ha consistenza in sé per il fatto che l'Onnipotenza sempre riprende se stessa... Essa può darsi senza perdere il minimo della sua potenza, cioè essa può rendere indipendenti»... (*Diario*, 1846, VII A 181). È in sostanza l'argomento della metafisica di San Tommaso.

Così il *compimento dell'essere*, la *Erfüllung* dell'uomo avviene nell'intimo di ciascuno di noi, non per evidenza astratta di dimostrazione o chiarezza di contemplazione – Averroismo, Razionalismo – ma per via di quella convinzione e appropriazione (*Aneignung*) della verità che ha da sorreggere e impegnare lo spirito da parte a parte. C'è la verità dell'essere della *prima volta* come direbbe Kierkegaard, la verità che ordina l'essere dell'uomo rispetto al mondo, nella gerarchia degli esseri, in base all'intensità o densità ontologica manifestata dalla essenza – in questa verità l'uomo sta al vertice della natura e in essa tutti gli uomini sono uguali: è la verità di partenza. C'è poi la verità della *seconda volta*, la verità di arrivo nel cammino dell'uomo

verso Dio, il traguardo della libertà che redime l'esistenza dal *pericolo doppio* della *fascinatio nugacitatum* dall'esterno e dalla *insecuritas humana* dall'interno.

La prima è una verità di evidenza, la seconda una verità di guarigione: quella si libra, dominandole, al di sopra delle contingenze della finitezza; questa s'accompagna invisibile con noi nei pericoli, nelle traversie, nelle pozzanghere della vita, per purificarsi. La verità che ci macera nel dubbio, che ci abbatte nell'angoscia, ma che ci fa anche vincere nella Fede e ci riempie l'anima di quell'inquietudine, di quella infinita nostalgia dell'aldilà che ci fa affrettare il passo verso i monti all'orizzonte del tempo dove soffiano sovrani i venti dell'eterno.

La prima è la verità che avverte e misura la presenza del mondo a noi, la seconda misura la nostra presenza a Dio e fa il giudizio della nostra *fedeltà*.

La verità della *prima volta* l'uomo la può conseguire con le energie spirituali della *prima comunicazione* dell'essere nella creazione. La verità della *seconda volta* che avvia e assicura la salvezza dell'esistenza, l'uomo non la può conseguire senza le nuove energie di una *seconda comunicazione* – la Fede e la Grazia. Per questo l'unica forma di Esistenzialismo autentico, nel quale realmente coesistono e si condividono a vicenda la consistenza metafisica, la problematicità e la salvezza, è l'Esistenzialismo cristiano.

Se la libertà è dialettica e se la convivenza è dialogo, la dialettica abbisogna di una piattaforma – la realtà dell'essere – e il dialogo esige un *terzo* ontologico – Dio – come ha difeso Kierkegaard contro la pretesa di Kant di una morale puramente formale. Soltanto la presenza di Uno, la Verità assoluta, che invisibile assiste al dialogo di accordo o di contesa tra uomo e uomo, può ratificare o respingere l'accordo, giustificare o condannare la contesa. I personaggi dei drammi e dei romanzi sartriani non dialogano; si premono e s'addossano ma non s'avvicinano; ciascuno conduce il suo proprio monologo, quello dell'egoismo e del cinismo più ributtante. Qualche rara scintilla di umanità tuttavia si vede ancora: Marcella, in *L'Age de raison*, per es. rimpiange la sua condizione e se potesse ricominciare non batterebbe più quella via in cui si trova e che le fa orrore. Anche Camus nel dramma *Le Malentendu* mette in bocca a Jean: «*La bonheur n'est pas tout et les hommes ont leur devoir. Le mien est de retrouver ma mère et ma patrie... On ne peut pas toujours rester un étranger. Un homme a besoin de bonheur, mais il a besoin aussi de trouver sa définition*».

L'uomo ha quindi fame di salvezza e questa non si può salvare che per la verità: «*Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines sectando, a vera felicitate deficiat*»²⁰. E la verità che salva l'uomo è sopra, non fuori di Lui; è al di là del tempo, ma insieme l'accompagna e cresce con lui nel tempo.

E Kierkegaard, esattamente un secolo fa, così commentava il Vangelo del Lunedì di Pasqua (Lc. 24, 14 ss.):

«Sempre la Salvezza cammina invisibile con gli afflitti lungo la via. L'idealità più alta è la più vicina all'uomo, ma i suoi occhi son chiusi. L'idealità più alta, l'eternità, accompagna l'uomo a traverso le varie età della vita; ma egli non vi presta sufficiente attenzione, non la guarda abbastanza dappresso, ma si perde in desideri, in vane aspirazioni e faccende. Come si può determinare l'ora, calcolando il rapporto del corpo all'ombra, così si può determinare la maturità dell'uomo secondo quanto egli crede vicina l'idealità più alta. Passan la gioventù e la virilità... e soltanto quando comincia a farsi sera e il giorno declina, solo allora l'uomo capisce che la cosa più alta è la più vicina, che gli ha camminato accanto durante tutta la vita, ma egli non l'ha apprezzata! Concedi, o Dio, che almeno allora *rimanga con lui*!»²¹.]

L'UOMO DI FRONTE A DIO IN SOEREN KIERKEGAARD

Si potrebbe dire che Kierkegaard comincia dove Giobbe finisce: il punto di arrivo del Socrate biblico segna il punto di partenza di questo Socrate cristiano nell'itinerario esistenziale, come il Socrate greco gli aveva insegnato l'assoluta priorità dell'ideale e la consistenza spirituale del Singolo.

Nelle *Briciole di filosofia* del 1844, ispirate a Socrate, Kierkegaard ha però mostrato anche il limite del saggio antico che alla fine non era riuscito a trascendere la sua finitezza. Nello scritto «estetico» *La ripetizione* del 1843 si rivolge invece a Giobbe che invoca ben quattro volte contro i moderni sofisti, i docenti¹. In Giobbe lo ha colpito la schietta umanità, l'energica protesta contro la ragion ragionante: i tre amici che si arrogano un troppo facile giudizio di Dio. In quei critici puntigliosi, armati di una sillogistica formidabile, Kierkegaard ha ravvisato non tanto la meschinità di cervelli e cuori angusti, quanto il comodo parallelismo di verità e ragion geometrica, ovvero la pretesa d'ingabbiare l'avventura dello spirito nella meccanica della successione causale. Giobbe soffre, la sofferenza è castigo di Dio per il peccato, quindi Giobbe è peccatore. Questa consequenzialità è per Kierkegaard, il sillogismo della crudeltà², ed ogni razionalismo – etico, politico, religioso – non è che crudeltà organizzata. Se consideriamo negli amici lo stadio della ragion ragionante e in Giobbe il rappresentante della religiosità giudaica, Giobbe stesso a sua volta, confrontato col Cristianesimo, resta per Kierkegaard prigioniero in parte della ragion temporale, come lo è il Giudaismo ufficiale che aspetta da Dio in questo mondo la soluzione del dramma dell'esistenza, in una *ripetizione* di beni terreni. Questa *ripetizione* l'ha ottenuta non solo Giobbe, ma lo stesso Abramo, Padre della Fede e così è tutto il Giudaismo: vivere sulla terra benedetti da Dio! Certo, Abramo è grande: il Cavaliere della Fede che silenzioso ascende il mondo per immolare, obbediente a Dio, il figlio Isacco: ma Iddio all'ultimo momento salva Isacco e lo restituisce ad Abramo. Più grande incomparabilmente è invece Maria, la *piena di grazia*, che accetta dall'Angelo la divina Maternità senza nessuna cauzione di fronte a Giuseppe e alle altre fanciulle; Maria, che vive nell'angosciosa attesa della profezia di Simeone e assiste impavida alla Morte del Figlio che il Padre abbandonò al ludibrio della Passione e che non distaccò ma lasciò morire sulla Croce³. E Maria è per Kierkegaard il paradigma della Fede nel Nuovo Testamento, come Abramo lo è per il Vecchio.

1. – L'ANGOSCIA E LA FEDE

La conclusione del Libro di Giobbe appare perciò a Kierkegaard piuttosto prosaica: egli preferisce la prima parte, quella delle sciagure, dei rimbrotti, della incomprendimento degli uomini, come introduzione alla comprensione con Dio. È la dialettica del combattimento dello spirito che l'interessa e non l'Atto V che per il vero cristiano non si compie in questa ma nell'altra vita. La tesi di Kierkegaard è che per essere veri cristiani bisogna essere in odio al mondo, diventare sciocchi e pazzi per il mondo: questo è il Cristianesimo e Dio anzitutto l'ha mostrato in Cristo. Il positivo si manifesta e si conosce dal negativo: il segno dell'amore di Dio è la sofferenza ch'Egli manda e il segno del nostro amore è l'accettazione di questa sofferenza come segno ch'Egli è Amore e che lo fa per amore. Questo è essere *spirito* e assomigliare al Modello⁴. Il Socrate greco andò alla morte per *dare testimonianza* contro la *ragion di Stato*, in soggezione a quel benigno *daimonion* che lo prese ancora fanciullo sotto la sua provvida guida (*Apol.* 32 d). Il Socrate biblico, Giobbe, ha un concetto immediato di Dio e fa completo assegnamento sulla commensurabilità diretta del suo rapporto temporale col contenuto e risultato della sua vita temporale: Dio è giusto e gli farà giustizia su questa terra, dopo il dolore, il vero cristiano riunisce in sé il negativo di entrambi, ma egli ormai è passato ad altra sfera, perché ha vinto il dubbio di Socrate e non pensa affatto alle rivendicazioni di Giobbe, perché egli sa che Dio è Amore. Questa è la *seconda volta* della Fede, il *cammino inverso* proprio dello Spirito⁵.

L'essere del cristiano nel tempo, ci dice Kierkegaard, è rapporto alla trascendenza per l'eternità, si articola perciò nella Fede in Cristo e si attua come Imitazione di Cristo con cui ogni Uomo diventa un Singolo di fronte a Dio e muore a se stesso e al mondo. Sono questi i pilastri dell'esistenzialismo kierkegaardiano: non averlo compreso è l'errore di quasi tutto l'esistenzialismo contemporaneo come della maggior parte dei troppo facili critici di Kierkegaard – non esclusi i cattolici, spesso troppo facili ad accettare la mercanzia del contrabbando anticristiano!⁶.

Prima della Fede e fuori della Fede, l'uomo vive nella angoscia.

L'angoscia non è dunque l'atmosfera fondamentale dell'uomo ma solo il clima spirituale della sua caduta, è l'invasione del negativo in noi che ciascuno scatena con la sua volontà di abbandonare l'Infinito per il finito, di lasciare l'Essere per il Nulla e l'oggetto dell'angoscia è precisamente il nulla⁷. Ma appena l'uomo vive nella Fede, ecco ch'Egli ottiene la possibilità del positivo e può respirare fiducioso in Dio per Cristo. Il punto è essenziale per afferrare l'essenza stessa della riforma kierkegaardiana della filosofia e bisogna sentirla dalle sue stesse parole: «Il pensiero che sia Dio a provare, anzi a tentare un uomo (*Non c'indurre in tentazione, Mt. 6, 13*) non bisogna renderlo troppo spaventoso (*perhorrescere*): la differenza sta soltanto nel modo con cui lo si considera. L'incredulità, la malinconia, ecc. si spaventano subito e vogliono attribuire a Dio, pensando ch'Egli lo faccia perché l'uomo soccomba. Infatti, per quanto l'angoscia malinconica possa in un uomo essere lungi dal voler pensare cose simili di Dio, in un certo senso più profondo però egli le pensa, ma senza saperlo e senza prenderne coscienza, come un appassionato del quale si dice che non sa quel che fa. Il credente invece prende subito le cose in modo inverso: egli crede che Dio lo fa perché deve sostenere e vincere la prova. Ahimè, in un certo senso, proprio per questo, succede che l'incredulità, la malinconia, l'angoscia, spesso soccombono nella prova, perché si esauriscono prima e come punizione per aver pensato così male di Dio; ma la Fede in generale vince. Ma è un'educazione dura quella che da un'angoscia congenita incammina verso la Fede. L'angoscia è la specie più tremenda di scrupolo: e quanto non ci vuole prima di arrivare a quel punto dove il medesimo uomo è esercitato nella Fede, nel considerare cioè tutto all'inverso: di riboccare di speranza e di fiducia quando succede ciò che prima lo portava a esalare l'anima e a svenire d'angoscia, di entrare cioè con franchezza in ciò contro cui egli prima non conosceva che una via di salvezza, fuggire. E così per il resto. Colui, la cui anima cela un'angoscia congenita, può perciò avere benissimo un'idea esaltata dell'amore di Dio, ma egli non riesce mai a concretare il suo rapporto a Dio. Se quell'idea dell'amore di Dio esercita su lui una presa più profonda, se piamente egli è preoccupato di nutrire e mantenere quest'idea prima di tutto: allora, in molti modi e per molto tempo, egli può a sua volta restare in questa penosa sofferenza, ma non arriverà ad avere l'impressione che Dio è amore. Perché così l'angoscia continua a essere soverchiante e gli impedisce di vedere il pericolo, la prova, la tentazione, ecc., dal loro vero lato, cioè ch'esistono perché li vinca mentr'egli sempre più saldamente si aggrappa al pensiero che Dio è comunque l'Amore! Questo è il segno ch'egli è educato per la Fede. Tener fermo così questo pensiero che *Dio comunque è l'Amore*, tale è la prima forma astratta della Fede, è la Fede *in abstracto*. Verrà il giorno in cui egli riuscirà a rendere concreto anche il suo rapporto a Dio»⁸.

Ecco quindi le due dimensioni o esistenze dell'uomo: l'*angoscia* dell'uomo che fugge da Dio e si perde nella temporalità e nelle bagattelle della finitezza; la *Fede* del cristiano che si rifugia in Dio ch'è l'amore e opera tutto per Lui non per pretesa di merito ma come atto di amore.

2. – FONDAMENTO DELLA LIBERTÀ IN DIO

Il problema è quindi di sapere, di trovare cos'è l'uomo. *Was ist der Mensch?* si domandava il vecchio Kant⁹, come oggi tornano a domandarsi l'Esistenzialismo e il Marxismo. La filosofia classica ha visto l'uomo soprattutto in funzione del *cosmo* che costituisce la totalità dell'essere di cui l'Assoluto rappresenta il vertice e l'*àriston*. È vero che Socrate ha raccolto e introdotto in sede filosofica il monito di Delfo *gnôthi sautôn* in senso antropocentrico, ma sempre in questa immanenza della verità al sapere ha mantenuto anche l'equivalenza di sapere e virtù, e i suoi discepoli più egregi, Platone e Aristotele, sono tornati al logos cosmico, dentro il quale hanno interpretato anche l'originalità dello spirito umano¹⁰. La filosofia antica è rimasta sulla soglia della vita dello spirito che sarà rivelata dal Cristianesimo. La filosofia moderna invece l'ha espressamente travisata ed ha sostituito il *sistema* all'esistenza, il sapere al *salto* della Fede. La mondanità vuole poeti, pensatori e professori, mentre Dio vuole apostoli, martiri e confessori ovvero *testimoni della verità*. Dio e il mondo non riusciranno mai a intendersi perché l'uomo non si deciderà mai a lasciare le stampe e gli ormecci della finitezza per *portarsi al largo, là dove il mare ha la profondità di 70.000 piedi, in braccio all'Infinito, nell'infinito rischio della Fede*¹¹.

Quale allora il rapporto fra il messaggio di Kierkegaard e le sedicenti filosofie che da lui son dette derivare? Si dice comunemente che l'Esistenzialismo è sorto come reazione al deprezzamento che della persona umana aveva fatto l'Idealismo a favore della totalità impersonale dello Spirito assoluto, ma ciò non è assolutamente vero; o se lo è, allora tutte le forme dell'Esistenzialismo contemporaneo atee e teologicamente neutre devono rinunciare alla qualifica di esistenziali. Esse infatti si esauriscono in una descrizione, in una lettura prospettica o che altro dir si voglia, dell'esistenza umana, già compromessa in anticipo per la *epochè* iniziale verso la trascendenza; un'esistenza senza trascendenza è un *lucus a non lucendo*. Jaspers diffida ogni religione rivelata e non vede altra sfera dell'uomo che quella della ragione¹². Heidegger che, a giudicare, dagli ultimi scritti, pare abbia superato la negatività metafisica dei suoi inizi (*Sein und Zeit, Was ist Metaphysik, Vom Wesen des Grundes...*) e voglia attaccarsi al *Sein selbst*¹³, non si è ancora pronunciato sulla natura di tale essere e sui rapporti effettivi che l'uomo può avere con lui. Se Heidegger si deciderà a uscire dalle sue oscillazioni e ambiguità, scomparirà molto del feticismo e del mistero delle sue formule, ma si potranno anche valorizzare altri suoi spunti che possono riuscire consistenti e proficui. Sartre fa la scimmia della teologia cristiana, restando sulla scia diretta dell'indirizzo hegeliano di cui ha ridotto le dimensioni, trasferendo all'io piccolo le soperchierie dell'io grande dell'idealismo. In questo senso, ed è questo senso metafisico dei problemi che più importa e non la vernice esteriore, l'Esistenzialismo contemporaneo è figlio legittimo di tutto il pensiero moderno di cui accetta l'eredità negativa.

Se al di sopra dell'uomo non c'è Dio che fondi appunto lo *ec-sistere* dell'uomo come garanzia, sostegno e termine effettivo del medesimo, l'esistenza si esaurisce in se stessa, come inutile e doloroso contorcimento di sé in sé. Qui una grave responsabilità tocca proprio all'onesto Kant: «Kant pensa che l'uomo sia a stesso la sua legge (autonomia), cioè che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. È impossibile che in A io possa essere effettivamente più severo di quel che io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega non è qualcosa di più alto dell'io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A – colui che lega – dovrei prendere la severità che non ho come B – colui che dev'essere legato – una volta che A e B sono il medesimo io?»¹⁴.

L'errore di Hegel poi è stato di aver ridotto l'uomo a un semplice genere animale: «Quante volte non ho scritto che Hegel in fondo fa degli uomini un genere animale dotato di ragione, come il paganesimo. Perché in un genere animale vale sempre il principio: "il singolo è inferiore al genere". Il genere umano ha invece la caratteristica, appunto perché ogni Singolo è creato a immagine di Dio, che il Singolo è più alto del genere»¹⁵. Il Cristianesimo consiste in questo nuovo rapporto dell'uomo a Dio, ed è qui secondo Kierkegaard che si deve dare battaglia. Se in una razza di pecore si selezionano dei capi perfezionati, non nasceranno che pecore perfezionate, poiché qui l'individuo esprime semplicemente la specie. Ben altrimenti per l'uomo la cui specie è determinata come spirito. Si potrà mai ammettere che da genitori cristiani nascano figli già cristiani? Il Cristianesimo non l'ammette: al contrario da genitori sia cristiani come pagani i figli nascono col peccato. Per il fatto che si nasce da genitori cristiani, non si è fatto un passo nel Cristianesimo¹⁶.

Dopo aver tradito l'uomo nella sua natura fondamentale, buttandolo in braccio al collettivismo di Stato e alla mondanità, Hegel ha tradito anche il Cristianesimo interpretando i concetti cristiani di peccato, Incarnazione, Redenzione... come sviluppo dialettico dell'autocoscienza e così egli ha consumato l'apostasia del pensiero moderno da Dio e dal Cristianesimo. Il metodo di Hegel è disonesto: «Gli attacchi precedenti al Cristianesimo, anche i più accaniti, avevano almeno la probità di lasciare fuori di discussione cos'era il Cristianesimo. Il pericolo in Hegel è che egli alterò il Cristianesimo e con ciò ottenne l'accordo con la sua filosofia. È questa di solito la caratteristica dei tempi dell'intelligenza, non di alterare il compito e poi dire: no, ma di alterare il compito e poi dire: sì, naturalmente noi siamo d'accordo! L'ipocrisia dell'intelligenza è infinitamente losca e per questo qui è molto difficile prendere la mira»¹⁷. Mentre il paganesimo voleva trasferire l'uomo nella divinità, l'uomo moderno ha fatto dell'umanità stessa, della sua cultura, della sua politica, delle sue istituzioni storiche... la divinità, ed ha perso a un tempo il concetto dell'uomo come quello di Dio. Per questo l'Esistenzialismo di sinistra più che a Kierkegaard, deve richiamarsi a Nietzsche a cui di fatto direttamente si congiunge nella professione di nullismo metafisico e di attivismo assoluto. Dice bene Jaspers: «L'uomo è una natura che non soltanto è, ma anche si conosce di essere...; è una natura che non soltanto è conoscibile senza residui come puro *esserci* (*Dasein*), ma che decide anche liberamente ciò che è: l'uomo è spirito e la situazione dell'uomo autentico è la sua situazione spirituale»¹⁸. Bene: ma cotesta situazione resta assolutamente indeterminata e vuota senza l'Assoluto: la Trascendenza meramente formale a cui si ferma Jaspers non può dare una situazione, ma semplicemente indicare il limite, è la sabbia mobile che

impedisce il concretarsi di ogni situazione. La realtà è che l'uomo non si afferma come uomo che aspirando a essere più che uomo, ovvero ponendosi *davanti a Dio (for Gud): è soltanto in funzione di questa sua intenzionalità teologica* che l'uomo trova e salva se stesso.]

Vediamolo. L'uomo, avverte Kierkegaard, è sintesi di corpo, anima e spirito. Se le due prime componenti mettono l'uomo in rapporto al mondo e ai suoi simili, la determinazione di spirito lo mette direttamente in rapporto a Dio, e al mondo e agli uomini in rapporto a Dio. Ma essere spirito è anticiparsi sull'essere, essere quel che si *deve* essere, essere la seconda volta, cioè essere liberi. Ma io non sono veramente libero che quando sono *di fronte a Dio*. Io posso scegliere me stesso *nel mondo* e allora mi perdo nell'indifferente; posso scegliermi di fronte agli altri, e allora celebrazioni il mio orgoglio. Soltanto quando il mio rapporto prima va a Dio, c'è libertà e la determinazione dello spirito in quanto spirito. Il momento metafisico e quello esistenziale qui coincidono e non può essere altrimenti. Kierkegaard, nel suo forte intuito speculativo, è lontano le mille miglia dal vedere in contrasto la libertà umana con la divina onnipotenza: «Tutta la questione del rapporto fra la onnipotenza e la bontà di Dio e il male... può forse essere risolta del tutto alla semplice nel modo seguente. La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare per essa, è renderla libera. Per poterlo fare è necessaria precisamente l'onnipotenza. Ciò sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in quanto che appunto per questo la creatura possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può mai rendere libero un altro; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e avrà quindi sempre un falso rapporto a colui che vuole rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita – doti naturali, ecc. – un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà consiste nel donare completamente, ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa. L'onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui essa si rapporta: no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'onnipotenza). Quindi l'onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò ch'è creato goda dell'indipendenza. È soltanto un'idea miserabile e mondana della dialettica della potenza, pensare ch'essa cresca in proporzione della capacità di costringere e rendere dipendenti. No, allora comprese meglio Socrate che l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi. Ma nel rapporto fra uomo e uomo ciò non è possibile, perché costituisce una prerogativa dell'onnipotenza. Perciò se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio – come pura materia, – Iddio non lo potrebbe rendere libero. Colui al quale io devo assolutamente ogni cosa, mentre insieme conserva assolutamente tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio per creare gli uomini avesse perduto qualcosa della Sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti»¹⁹.

Ho voluto dare per intero questo testo mirabile, perché dà la misura esatta dell'ambiente rigorosamente metafisico in cui Kierkegaard si muove e perché attinge a quelle profondità dell'essere a cui arrivano soltanto gli spiriti supremi capaci di sollevare il velo dalla relatività.

Ma per Kierkegaard la libertà è soprattutto *possibilità* di scegliere la vera scelta, di scegliere ciò che unicamente si *deve* scegliere, di scegliere l'Assoluto e così ottenere la libertà della *seconda volta*, la libertà come atto. Cerchiamo di afferrare il vero senso della nuova concretezza. È essa una concretezza di *secondo grado*, che viene dopo la concretezza di *primo grado* propria dell'immediatezza e che dev'essere un superamento della stessa astrattezza della filosofia. La concretezza di *primo grado* è la vita immediata dei sensi e dello spirito, nelle loro aspirazioni immediate, concrete e labili nel fluire della temporalità, che non hanno perciò raggiunta ancora l'autentica sfera dell'universalità. Nell'ambito dello spirito, che aspira a creare dovunque l'universalità, la vita assume la forma di libertà, non si concreta che nella forma di un'autodeterminazione che pone anzitutto la *chiusura di sé* la più invalicabile. Il rapporto è invertito. Nella natura la singolarità è per la specie, per l'universalità; nello spirito la universalità è per la singolarità, non come immediatezza di natura, ma come reduplicazione di persona ovvero movimento di libertà. Così la dialettica *naturale* di singolarità immediata e di universalità immediata è ordinata e offerta allo spirito come

punto di partenza e spesso anche come materia della sua dialettica riflessa e inversa, rispetto a quella naturale. Perché, dalla posizione originaria dello spirito come universalità e soggettività, ci si muove alla determinazione dello spirito nella sua concretezza definitiva ch'è la struttura del Singolo come Persona manifestata pienamente nel Cristianesimo: spiritualità autentica, spirito in atto, il vero rapporto di sé a sé che non sia assorbimento nell'universale ma consolidamento del proprio essere per la unica vera mediazione dell'Assoluto che la fonda e la sostiene. Lo spirito come universalità – come essenza e struttura, come possibilità... – è specialmente il *terminus ad quem* e non soltanto il *terminus a quo*: è lo sfondo inesauribile di possibilità da cui muove la libertà per realizzarsi come individualità spirituale. Il problema dell'uomo, intorno a cui oggi si affannano invano e Marxismo e Esistenzialismo, è l'enigma di questa possibilità che soltanto la libertà può rendere realtà, quando per suo conto non si presenti come realtà ma appunto soltanto come possibilità. Per inserirsi nella realtà, essa deve prima stabilirsi nel suo Principio, ciò che significa che in questo momento non vi può essere questione di *scelta*, ma di costituirsi – appunto con la scelta dell'Assoluto – nella possibilità trascendentale della stessa scelta. Ecco la realtà e il mistero insieme della libertà.

Cerchiamo di stringere ancora il problema. Una volta stabilita così nel suo primo Principio, scegliendoLo – benché Esso non sia *oggetto* di scelta! – in realtà il *dinamismo*, per così dire della scelta non cade su Dio, ma su tutto il settore intenzionale della coscienza stessa che per tale scelta viene orientato verso Dio – la libertà ha anche scelto e salvato se stessa come libertà, spezzando i suoi vincoli – la schiavitù del tempo e della creatura. Soltanto colui che sceglie l'Infinito e l'Assoluto – ovvero si sceglie per l'Infinito e per l'Assoluto – può avere la concretezza di sé, precisamente perché è questa stessa scelta che la attua, la conserva, la muove e la destina per l'eternità. Una scelta nuda di sé, riflessione assoluta, è impossibile. Gli orgogliosi che l'affermano non sono sinceri. Una mera possibilità che ripete se stessa, non resta che possibilità, anzi perde perfino se stessa in linea di possibilità e si allontana quindi tanto più dalla realtà. Questa libertà, come possibilità positiva e negativa, è il vero paradosso: paradosso che a sua volta è il fondamento dell'esistenza e impedisce che questa svapori in concetti come pretende il sistema ed ogni filosofia che vuol chiudere l'esistenza.

Evidentemente la libertà si *presenta* come possibilità doppia di scelta tanto per il finito quanto per l'infinito, mentre a fil di logica non dovrebbe essere né l'una né l'altra. Non l'una: come può mai la libertà farsi realtà volgendosi al finito, cioè discendendo, disperdendosi in un pelago di altre possibilità senza sponde? Neppure l'altra: come potrebbe la libertà farsi realtà, volgendosi all'Infinito, cioè ascendendo a quel pelago di realtà senza sponde, in cui pure sembra svanire la sua possibilità come tale, ovvero il fondamento della stessa libertà? Così sembra, ma così non è. Anzitutto – e l'abbiamo accennato – il parallelismo delle due situazioni è soltanto apparente, perché la scelta cioè l'attualità dello spirito, non è affare di logica, ma di libertà in cui precisamente si costituisce lo spirito in atto. Le due situazioni poi stanno nel rapporto dei rispettivi termini. Infatti quanto la prima non conchiude – e difatti la scelta assoluta del finito è perdita e non attuazione della libertà – altrettanto la seconda preme per la vera e unica soluzione del problema. L'infinito si può *scegliere* non come *oggetto* fra oggetti, perché Egli non può essere oggetto al pari di essi come un oggetto condizionato dal soggetto cioè dalla *possibilità* del soggetto, ma sta al di sopra di tutti: è l'oggetto che dà la possibilità allo stesso soggetto. L'Assoluto può essere scelto come ciò che è il vero e unico principio della libertà stessa, come quell'infinità di realtà a cui unicamente si può volgere l'uomo con la sua infinità di possibilità, come al suo unico vero movente e al suo ultimo vero fine. Scegliendo l'Assoluto, la libertà si fa veramente atto e si trova in atto: nell'atto di possedere se stessa e di dominare – di poter scegliere, assumere e dominare chicchessia... – quanto è al di sotto di essa. Scegliendo invece il finito, la libertà s'ingabbia nella necessità ch'è la legge del finito: perde perciò a un tempo se stessa e il finito. Questo e non altro può essere il senso della libertà dell'uomo *come spirito*, come possibilità del suo *essere* davanti a Dio.

3. – LA SALVEZZA DALLA DISPERAZIONE NELLA FEDE

C'è quindi sempre nella vita dello spirito un prima e un poi, una prima e una seconda volta...: la vita dello spirito è nel *passaggio* che qui solo la libertà può fare. Nella forma più matura del suo pensiero, Kierkegaard non parla tanto di *stadi* quanto di sfere e di forme di esistenza: esistenza estetica che abbraccia tutte le forme di vita fuori e senza un Assoluto trascendente; religiosità naturale fondamentale, detta anche religione A; c'è poi la religiosità divina rivelata, detta religione B. Il cosiddetto *stadio etico* non sta a sé ma deve subordinarsi alla coscienza religiosa: una religiosità senza serio impegno morale è una canzonatura di Dio che ormai è

stata consumata dal Protestantismo. Kierkegaard considerò compito principale della sua missione il rimettere le molle esistenziali in una cristianità con il pretesto che le opere e l'ascetica fossero un derogare all'efficacia della Redenzione di Cristo: così con Lutero gli uomini trovarono la formula per gabbarsi di Dio e di Cristo che grida: *Venite dietro a me!*... La protesta di Kierkegaard su questo punto diventa così insistente e radicale che non meraviglia se qualche teologo protestante vi ha ravvisato un ritorno al pelagianesimo. Ma evidentemente non si tratta di questo: è un bilancio, un esame di coscienza, un giudizio divino della storia della *cristianità stabilita* che Kierkegaard vuole e invoca.

Il primo momento del *ritorno a Dio* è accorgersi che Egli esiste: tutta la cultura moderna, l'estetica, la storia, la filosofia, la stessa teologia ufficiale... tendono alla umanizzazione, alla relativizzazione del divino e così mettendolo dentro la realtà lo mettono fuori. Il divino non è più una realtà trascendente, una Persona davanti alla quale ci si presenta con le proprie richieste e implorazioni, ma diventa un'atmosfera che l'uomo stesso si crea con lo sviluppo della sua coscienza. Il Dio vivo e vero non è più presente nella vita degli uomini, ed Egli li castiga allontanandosi, sottraendo la Sua voce: «Che un uomo abbia potuto vivere dieci, venti, trent'anni: oh, come dev'essere tremendo il meritare che Dio si adiri contro costui! Perché Dio è amoroso, e la prima forma dell'amore è appunto che Egli amorosamente fa sì che uno s'accorga che Egli esiste: che non si vada a zonzo come uno stolto senza accorgersi di Lui. Ma è questa l'ira di Dio, lasciare che un uomo vada come un animale che Egli non chiama»²⁰.

Il secondo momento, ovvero il clima autentico dell'esistenza umana, è concentrato nel rapporto a Dio: accorgersi che si è peccatori, che si ha bisogno di un Redentore e che dobbiamo mortificare in noi il peccato imitando il nostro Modello. Per Kierkegaard queste sono tre tappe solidali fra loro e chi rinuncia ad una, abbandona anche le altre. La genesi e la sostanza stessa della religiosità kierkegaardiana è tutta qui, in una specie di comprensione ineffabile, assorbita fin dall'infanzia, esasperata nella crisi della gioventù, maturata e purificata nell'età matura, del gravitare dell'uomo verso il bene e verso il male, dell'attrazione che egli prova di due infiniti o di due abissi di bene e di male. Ma il Cristianesimo gli ha anche insegnato che questa tensione in cui si è estenuata l'umanità prima di Cristo, è stata superata: l'uomo può ormai, a differenza di Socrate, rompere le maglie della immanenza e subito vivere una decisione di Assoluto. Ma l'inizio di questa decisione è riconoscere la sua infinita differenza qualitativa di Dio che non è più semplicemente un attributo metafisico, ma un rapporto di personalità: l'uomo è peccatore ed ha consumato il suo peccato fino al colmo di uccidere Dio.

4. – L'IMITAZIONE DI CRISTO COME COMPIMENTO DELLA FEDE

Non c'è quindi autentica Fede cristiana senza orrore del peccato. «*Bada ai tuoi passi quando vai alla Casa di Dio.* Perché anche se tu fossi venuto dalla cosa più orrenda che possa capitare a un uomo quaggiù, cercando rifugio dall'orrore esteriore nella Casa di Dio, tu arrivi tuttavia a una cosa ancor più spaventosa. Qui, nella Casa di Dio, si parla essenzialmente di un pericolo che il mondo non conosce, di un pericolo in confronto del quale tutto ciò che il mondo chiama pericolo non è che un gioco di bambini, il pericolo del peccato. E qui, nella Casa di Dio, si parla essenzialmente di un orrore che mai né prima, né poi è successo, in confronto del quale tutte le cose più tremende che possono capitare all'uomo più infelice non sono che una bazzecola: l'orrore che l'umanità ha crocifisso Iddio»²¹.

E in quest'itinerario incomparabile il cammino è stato inverso: prima è Cristo in Croce presente alla stupita commozione del fanciullo, poi vengono il concetto di Dio e dell'uomo, del peccato e della giustizia, perché l'itinerario di Kierkegaard è spirituale, operato a traverso un'escavazione interiore, non metafisico astratto con la mediazione hegeliana della finitezza o con le vaghe risonanze interiori del tipo del *Glaube* di Jacobi, dello *Abhängigkeitsgefühl* di Schleiermacher e simili. Kierkegaard li critica espressamente ed è soltanto l'ostinato partito preso degli esegeti e critici kierkegaardiani, per lo più non cristiani se non anche areligiosi, che può cadere in simile confusione²². «Prendi un bambino che non sia stato guastato dalle chiacchiere... e mettilgli avanti un Album di ritratti di uomini celebri: un uomo a cavallo con un cappello a tre punte, ecc. Alessandro, Napoleone e simili: mescola poi tra questi ritratti l'Immagine del Crocifisso. Al vederla, il bambino domanderà come per le altre: *Chi è?* – Di' allora al bambino:... *Era l'uomo più amabile che sia mai stato!* Allora il bambino chiederà: *Ma allora chi l'uccise e perché l'uccise mai?* – Oh, se anche diventando vecchi si conservasse qualcosa della fanciullezza! Quale commozione non si proverebbe passando davanti alla vetrina di un rigattiere che tenesse delle figurine di Norimberga, nel vedere quella figura mescolata assieme alle altre»²³.

Questo nucleo teologico di essenza cristologica ed emartologica s'irradia e penetra l'intero movimento della sua vita in una comprensione del Cristianesimo che ci rimanda alle più profonde coscienze cristiane e ci conduce sulle soglie della mistica. Da esso Kierkegaard ha tratto la forza per sopportare, rassegnato e anzi lieto, l'incomprensione e il ridicolo con cui si è voluto minimizzare la sua opera. Diamogli ancora la parola: «Se qualcuno mi domandasse: *Come fai a tacere di fronte alle chiacchiere, al ghigno, alle bestialità di queste migliaia da cui sei circondato e fra i quali vivi ogni giorno...: mi pare che c'è un po' di affettazione nel silenzio col quale tu tiri un velo su simili cose, o in quella tranquillità con la quale parli di te stesso come se tu fossi invulnerabile alla meschinità della vita...* – Ecco cosa risponderei: Anzitutto, quando io parlo, c'è una Persona altolocata che mi ascolta: Dio nei cieli – del resto ciò vale per ogni uomo, ma i più non ci pensano: Egli sta in cielo e ascolta ciò che dice ogni uomo. Che meraviglia allora se il mio parlare ha una certa solennità! Inoltre, io non parlo con queste migliaia che ho davanti, ma soltanto con il Singolo davanti a Dio. Ci si dovrebbe piuttosto meravigliare allora che il mio parlare non fosse infinitamente più solenne. In secondo luogo, fin da quando ero tenero bambino mi fu raccontato nel modo più solenne che la *Folla* sputava su Cristo: *quelli che passavano...* Gli sputavano addosso e Gli lanciavano impropri... Egli era tuttavia la Verità. Questo io l'ho conservato profondamente nel mio cuore: perché anche se ci sono stati momenti, ore anche, in cui me ne fossi dimenticato, poi vi ci sono ritornato come al primo pensiero. Per meglio nascondere, l'ho anche celato sotto l'aspetto esteriore più opposto, perché temevo mi scivolasse via troppo presto, che me lo togliessero con inganno e diventasse come un colpo a salve. Questo pensiero con grande facilità mi ha fatto subito capire quello che formò il problema della mia giovinezza: la nobile figura di quel semplice saggio: (Socrate) *il martire dell'intellettualità* che la *Folla*, il Numero, perseguitarono e condannarono a morte. Di essere sulla via giusta io ho la maggior sicurezza possibile per questo che le chiacchiere della *Folla*, il suo ghigno e la bestialità ne sono l'ambiente e i segni. In questo modo io spero di arrivare all'eternità. Sputacchiarono Cristo che era la verità: ed anche se io tutto dimenticassi, non dimenticherò mai, come mai finora in nessun momento ho mai dimenticato, quello che ho sentito da bambino, né l'impressione che ciò fece al bambino. Succede alle volte che un infante è fidanzato fin dalla culla a chi sarà un giorno la sua sposa o il suo marito. In senso religioso io ero fidanzato per tempo, ancora bambino...: fidanzato a quell'Amore che da principio fino a questo momento, malgrado i miei molti travimenti e peccati, mi ha abbracciato con un amore che sorpassa infinitamente la mia intelligenza, con una paternità a petto della quale anche il padre più amoroso non è che un tutore»²⁴.

Da una parte quindi l'impressione del peccato: appartiene all'essenza dell'uomo storico questa caducità radicale ormai, cioè la caduta di Adamo e l'uccisione di Cristo sono fatti essenziali nella storia dell'umanità che non si possono mediare, ma si trovano ai due poli di sviluppo di una stessa corrente... Dall'altra, l'impressione della paternità di Dio che per noi ha sacrificato il Suo Figlio. Questa divina Paternità tuttavia non rinuncia perciò alla divinità, alle sue esigenze di Assoluto: che anzi con l'Incarnazione esse sono divenute più esplicite e immensamente più sforzanti, perché in essa Dio ha mostrato il Suo criterio, l'orrore del peccato, ed all'uomo non è più permesso di svignarsela o di tergiversare. Giobbe protesta, litiga con gli amici per difendersi dall'accusa di peccatore...: all'uomo dopo la morte di Cristo, ciò non è più permesso. È in questo senso che Kierkegaard adotta quasi a motto della sua concezione religiosa il principio che «l'uomo ha sempre torto davanti a Dio»²⁵ e nulla può vantare al Suo cospetto: «Immaginati una ragazza infelice in amore che si mette a parlare con una roccia della sua ambascia... Così incrollabile resta Iddio al tuo lamento quando tu volevi credere di essere l'oggetto della sua predilezione»²⁶.

Procediamo in questo itinerario eccezionale e che tuttavia è l'unico che offra la salvezza. Accettato il criterio di Dio l'uomo sente venir meno ogni fondamento della finitezza, sperimenta di continuo in sé il conflitto fra il movimento della sua soggettività e questo *télos* di abnegazione e di mortificazione dell'io con cui Dio gli ha tagliato la strada per sempre. Qui si scopre la vera natura dell'uomo come spirito e le due dimensioni nuove, le ultime, sono la *disperazione* e lo *scrupolo*: l'una rifiuta il criterio divino, l'altra l'accetta ma geme sotto il peso infinito della sua pressione.

La disperazione è l'angoscia potenziata, l'angoscia che non si trasfigura in Fede davanti all'Incarnazione e alla Morte di Cristo, ed è quindi la dispersione definitiva dell'io: è dessa la *malattia mortale*. Nella sfera teologica autentica non si tratta quindi di lasciare se stessi, ma di ritrovare se stessi e il proprio io nel suo statuto ontologico definitivo. Eccone la dialettica in una pagina che rappresenta l'unico vero *rovesciamento* (*Umwälzung*) che l'Ottocento abbia prodotto della dialettica hegeliana, con buona pace di Marx e dei marxisti: perché questi non possono fare un passo, in dialettica, senza elemosinare alla porta di Hegel,

mentre Kierkegaard si disvincola con la sua nuova e veramente positiva concezione dell'Assoluto in Dio e nell'umana libertà.

La terminologia è originale, plasmata nel nuovo contenuto, anche se arieggia il movimento di certe pagine hegeliane «La malattia mortale è la disperazione. La disperazione è una malattia dello spirito, nello Io (*i Selvet*) e può essere triplice: *a*) disperato per non essere cosciente di avere un Io (disperazione impropria); *b*) disperato per non volere essere un io; e *c*) disperato per volere essere un io. L'uomo è spirito. Ma lo spirito cos'è? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? L'io è un rapporto che si rapporta a se stesso ovvero è, nel rapporto, il rapportarsi del rapporto a se stesso. L'uomo è una sintesi di finito e d'infinito, di tempo e d'eternità, di libertà e necessità: in breve, una sintesi. Una sintesi è un rapporto fra due. Così considerato, l'uomo non è ancora alcun io. Nel rapporto fra due, il rapporto interviene da terzo come un'unità negativa e i due si rapportano al rapporto, e nel rapporto al rapporto; così il rapporto fra anima e corpo è un rapporto per quel che riguarda la determinazione dell'anima. Se invece il rapporto si rapporta a se stesso, il rapporto è allora il terzo positivo, e così abbiamo l'io. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, che sia posto da un altro, è certamente un terzo, ma esso è ancora un rapporto: si rapporta a ciò che ha posto l'intero rapporto²⁷. Un tale rapporto così derivato, ovvero posto, è l'io dell'uomo»²⁸.

5. – L'ASSOLUTO NELLA FEDE IN DIO

Ammesso allora che la natura dello spirito umano è costituita da questo rapporto doppio ovvero alla doppia potenza, in quanto lo spirito umano è sintesi di finito e di infinito portata ormai sul piano dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo, la situazione dell'uomo si pone in una nuova tensione: egli deve *imitare* Cristo, se vuol vivere la sua Fede. Ma facendo questo nella situazione della finitezza *egli è preso dallo scrupolo* di mai raggiungere, mai adeguare, soddisfare... il nuovo criterio che è poi di assomigliare a Cristo stesso. Il protestantesimo ha superato il tremendo laccio, rinunciando alla imitazione: che bella bravura! e Lutero si è reso colpevole di questo traviamiento chiamando la Lettera di San Giacomo, proclamante morta una Fede senz'opere, una *lettera di paglia* e radiandola dal Canone delle Sacre Scritture. Ma lo scritto di San Giacomo è lo scritto di un Apostolo del Signore e nessuno lo può toccare²⁹.

Il criterio di Dio adunque è quello ch'Egli ha stabilito nel Figlio suo: che l'uomo muoia a se stesso, all'uomo di peccato. Ecco quindi che nasce lo scrupolo (*Anfaegtelse*). Lo scrupolo è il *timore e tremore* cristiano, quando esaminiamo il nostro rapporto a Dio; è l'incertezza se la nostra scelta era giusta, se l'intenzione retta, se la tentazione fu vinta: in altre parole lo scrupolo è l'esperienza viva dell'incommensurabilità del finito con l'infinito, e poi della debolezza insita in noi col peccato originale. E Kierkegaard polemizza fortemente nell'età matura contro Hegel e gli hegeliani che riducevano il male e il peccato al negativo da superare con la *mediazione*: no, il peccato è una qualità insita nella nostra specie all'inizio della sua storia. Esso non costituisce, è vero, la nostra natura, perché ogni natura è una realtà metafisica e non può essere che positiva, e appunto per questo – afferma sempre Kierkegaard contro il caposaldo luterano – l'uomo, affidandosi a Cristo, deve vincere il peccato anche in questa vita. Ma fin quando egli si attacca ai suoi criteri e mezzi finiti, non è mai in grado di adeguare l'ideale e questa tensione fra la sua schietta aspirazione di arrivarci e la sublimità dell'idea che lo schiaccia – sia per la sua trascendenza in se stessa sia col ricordo che sveglia all'uomo della sua via *anteacta* – è precisamente lo scrupolo.

Questa che possiamo chiamare la *vita purgativa*, Kierkegaard l'ha sofferta con una intensità che l'avvicina ai nostri Santi: di qui il suo desiderio di avere uno di quei confessori veramente sperimentati per sentire una parola sicura, per avere il cenno giusto... Lutero, tormentatissimo – com'è noto – dagli scrupoli – e lo si comprende! – li attribuiva al demonio, ma per Kierkegaard questo è fraintendere completamente la natura dello scrupolo e in fondo lo stesso rapporto a Dio: «Lutero dice che appena Cristo sale sulla barca, subito si scatena la tempesta. Questa tempesta è lo scrupolo che Lutero riferisce al diavolo, ma questa sua spiegazione è più infantile che vera. No, lo scrupolo viene perché sembra che il nostro rapporto a Dio sia troppo teso, e sia un rischio troppo audace il pensare di poter entrare letteralmente in relazione personale con Dio e con Cristo. È anche una cosa così alta e audace che di solito ci prenderebbero per pazzi, tocchi da mania di grandezza, se lo dicessimo a qualcuno il lunedì...: perché la domenica, specialmente se si è pastori, si può ben dirlo, tenendosi sempre molto sulle generali!»³⁰.

Lo scrupolo è quella forma di estenuazione che Dio allora usa con l'uomo quando si è già rivolto a Lui, perché non presuma, perché non creda che la distanza ora sia diminuita...: essa è invece immensamente

umentata, e qui ancora Kierkegaard, afferma che soltanto il santo, colui che fa di tutto per purificare il suo rapporto a Dio, ha una idea vera del peccato.

Con uno di quei giri audaci di pensiero che gli son propri, egli dà in sostanza torto a Giobbe e ragione a sua moglie, sul piano in cui Giobbe si è messo: «Dal punto di vista umano, la moglie di Giobbe in un certo senso aveva ragione. Poiché per l'uomo è veramente un peso molto grave dover soffrire così tanto e seguitare a credere che Dio sia nondimeno amore. È una cosa da far perdere la ragione: per un uomo è molto più facile disperare, fare il punto e basta! Si danno veramente combinazioni tali in cui, umanamente parlando, il pensiero che Dio è nondimeno l'amore, rende la sofferenza ancora più acuta. Perché qui la Fede è messa alla prova: l'amore è tentato perché si veda se amiamo veramente Dio, se possiamo fare a meno di Lui. Umanamente parlando, un simile sofferente di scrupoli avrebbe ragione di dire: *Tutto mi darebbe minor pena se il pensiero di Dio non mi accompagnasse*. O infatti ci tocca penare per il pensiero che Dio, l'Onnipotente – il quale ci potrebbe così facilmente aiutare – ci lascia invece senz'aiuto; oppure ci mette in pena questa crocifissione della nostra ragione, il pensare cioè che Dio è nondimeno amore e che quel che succede è un bene. Umanamente parlando è tremendo trovarsi come un passero, e meno ancora, quando sembrerebbe di essere in grado di avere un'opinione e di intendersi un po' delle proprie sofferenze. Ciò che dà sollievo nella disperazione è il suo accordo indiscusso con se stessa nel pensare che la sofferenza è insopportabile. Ciò che angustia invece nell'idea di Dio, è dover capire che la sofferenza non è solo da sopportare, ma ch'essa è un bene, il dono di un Dio d'amore... Questo scrupolo, che può essere abbastanza tremendo fin quando dura, è tuttavia una felicità il sopportarlo con Dio. Come primo compito si tratta di afferrare subito l'idea di Dio, e si ha allora un lenimento della sofferenza; come secondo compito – ed è qui che in fondo sta lo scrupolo – è come se fosse l'idea stessa di Dio a aumentare il tormento. Qui si tratta di tener duro credendo. Se tu non abbandoni Iddio, finirai per trovarti felicemente d'accordo con Lui nel pensiero che questa sofferenza è stata un beneficio. Perché Dio vuole aver ragione, assolutamente: e il colmo della felicità consiste appunto nel pensare che proprio in ciò che umanamente parlando sembra essere un'obiezione contro Dio, Dio invece più assolutamente ha e gli si dà ragione. Dio vuole assolutamente essere creduto: Egli, l'Infinito, non può che alzare infinitamente il prezzo della Fede. Ma quale beatitudine è poi il credere! Essa cresce a seconda del prezzo. Non pensare che la Fede perda, se tu la comperi a caro prezzo: più alto è il prezzo, e più grande sarà la beatitudine. È causa di malinconia e di vergogna il pensiero di aver comperato la cosa alta a un prezzo irrisorio: è invece una beatitudine averla comperata al prezzo più alto. Anche un innamorato parla a questo modo: non è contento di aver avuto l'amata a buon prezzo: quanto più gli è costata, tanto più grande è la sua contentezza: il prezzo forma appunto la gioia. Però nell'amore ci può essere il pericolo che il prezzo possa interessare più della persona amata: ma questo è impossibile nei riguardi della Fede»³¹.|

6. – LA SALVEZZA NELL'ABBANDONO ALLA DIVINA PROVVIDENZA

Facciamo l'ultimo passo verso l'ultima tappa dell'itinerario dall'uomo a Dio. La tensione in cui ci mette lo scrupolo, l'uomo non la può vincere ancora che con la Fede, ovvero con l'atto supremo della Fede che Kierkegaard indica come i grandi mistici, nell'*abbandono a Dio (Hengivelse)*: abbandono assoluto, perché con l'Assoluto non si può entrare altro che in un rapporto assoluto e così chi non si abbandona assolutamente non si abbandona affatto, ma vuol tenere ancora un piede sulla terraferma della sua ragione...

Nella metafisica della via spirituale questo abbandonarsi a Dio costituisce il vero punto di consistenza dello spirito stesso, precisamente in quanto si abbandona, senza possibilità di ritorno, ogni appoggio della finitezza: abbandono, s'intende, che sarebbe semplicistico interpretare in Kierkegaard – come anche nei mistici e santi del Cristianesimo – in senso quietista, dopo tutto quello che abbiamo sentito sulla necessità della Imitazione di Cristo e del morire a noi stessi, all'uomo vecchio. L'abbandono anzi costituisce l'ultimo colpo, e veramente mortale, per l'uomo naturale: «Mettersi in rapporto con Dio, essere davvero religiosi senza portare una ferita, confesso che mi è inesplicabile. Poter dire in rapporto a Dio:... io voglio fino a un certo punto entrare in rapporto con Te; io Ti posso concedere un posto di sentimento e poi basta. Io non voglio essere *uno spettacolo per il mondo...*, come dovrebbe essere il vero religioso perché il rapporto a Te lo ha reso eterogeneo con questa vita. Io voglio invece vivere sano e forte in questo mondo; voglio essere un uomo completo in senso mondano; e poi nel mio intimo conservare tuttavia un sentimento per Te... No, questo non è possibile, perché colui che si mette veramente in rapporto con Dio, è subito *marcato*: egli zoppica, come si dice, ed ha in ogni modo la eterogeneità di sofferenza in questa vita. Ma un altro modo di mettersi in rapporto con Dio è anche impossibile; perché Dio stesso è per noi proprio questo *come* noi ci

mettiamo in rapporto con Lui. Nell'ambito delle realtà sensibili ed esteriori l'oggetto è qualcosa d'altro dal modo: ci son parecchi modi... ed un uomo riesce forse a trovare un modo più indovinato, ecc. In rapporto a Dio il *come* è il *che cosa*. Colui che non si mette in rapporto nel modo dell'abbandono assoluto, non si mette in rapporto con Dio. Rispetto a Dio non ci si può mettere "fino a un certo punto"...; perché Dio è proprio la negazione di tutto ciò ch'è "fino a un certo punto"³².

L'abbandono si alimenta di *pazienza nell'attesa*. Ecco: «Anche il mondo lo insegna e rimprovera la impazienza puerile che vuol raccogliere mentre ancora si semina... Ma se la tua attesa è volta a ciò ch'è imperituro, ai beni celesti ed eterni, il compimento non potrà mai arrivare troppo tardi. Perché anche se tu diventassi vecchio come Anna, canuto come Simeone, infelice nel mondo come Lazzaro il mendico: se non prima, certamente nell'ora della morte la speranza della magnificenza di Dio con la sua felicità suprema farà piovere su te la sua benedizione»³³.

Così ha fatto Kierkegaard stesso nelle traversie della vita, proprio come un bambino nelle braccia del padre suo. Un principio biblico fondamentale che distingue la religione rivelata dalla tecnica puramente astratta delle religioni razionali naturali: «*A chi bussarà sarò aperto*. Immaginati un buon vecchio il quale nella sua stanza sta preparando la sorpresa al nipotino invitato per una certa ora. Il piccolo arrivò un po' prima: bussò ma non gli fu aperto. Il bambino sapeva che c'era qualcuno nella stanza, poiché era illuminata. I suoi colpi furono quindi uditi..., ma non gli fu aperto. Allora il piccolo fu preso da una grande mestizia. Ma perché non gli fu aperto? Perché i preparativi della gioia non erano ancora ultimati»³⁴.

Di questo sentimento della divina paternità è pieno il *Diario*. Kierkegaard si considerava, come tutte le anime profondamente religiose, un grande peccatore e vedeva il suo ritorno a Dio nella parabola del figliol prodigo del Vangelo, ch'egli in queste pagine ripetutamente ha ripresa con arte eccelsa³⁵. Isolato, schernito, osteggiato dal suo ambiente, Kierkegaard non ebbe altro rifugio che il pensiero di Dio e dell'eternità: se gli fosse mancato questo pensiero, la dimensione assoluta della trascendenza e la speranza cristiana della salvezza, egli sarebbe finito – è lui stesso che lo dice – in braccio alla disperazione, al demoniaco. L'amezzatura dell'esistenza, la meschinità degli uomini, le loro ignobili rivalità l'avrebbero lanciato nella contesa aperta ed egli li avrebbe schiacciati con la forza travolgente della sua superiorità. Non lo fece, od almeno seppe disciplinarsi quando dovè farlo, per esempio nelle polemiche con Goldschmidt, con Martensen, con Mynster, perché egli tutto vedeva in funzione del suo rapporto a Dio e mai si partiva dalla sua mente l'immagine del Salvatore sputacchiato dalla *folla*. Questo è Kierkegaard, quello più continuo, vittorioso e definitivo.

Uno dei vertici più alti di questa sua concentrazione religiosa sono indubbiamente le elevazioni di Berlino del 1846, dopo la lotta col giornale umoristico *Il Corsaro* che lo metteva in berlina. L'ispirazione religiosa dilaga qui in luce sconfinata di rassegnazione e di beatitudine nella fiducia in Dio da cui partono e a cui arrivano tutte le vie della storia, ed è con una meditazione sulla Provvidenza che s'iniziano quelle elevazioni. Si legga la seguente ch'è la seconda nella serie:

«Padre Celeste! È ben grande il Tuo Regno! Tu che bilanci le sfere dei cieli e governi le forze del mondo nella infinità degli spazi: innumerevole come l'arena è il numero di quelli che soltanto per il tuo potere vivono e esistono. E tuttavia Tu ascolti ogni grido, anche dell'uomo che Tu formasti in questo modo particolare: Tu ascolti il grido di tutti gli uomini, non nella confusione scambievolmente, e neppure come se Tu facessi differenza fra loro. Tu non ascolti soltanto la voce di colui che ha la responsabilità di molti nel cui nome potrebbe pregarti, che sarebbe più vicino a Te perché sta più in alto; non ascolti solo la voce di colui che prega per le persone amate, come se egli potesse in particolare attirare la Tua attenzione, lui che ha il vantaggio di avere persone amate: no, l'uomo più misero, il più abbandonato, il più solitario nella folla, Tu lo ascolti. E se l'oblio l'avesse separato dagli altri, se fosse sconosciuto nella massa: Tu lo conosci, Tu non lo hai dimenticato. Tu ricordi il suo nome, Tu conosci dove si è nascosto, tanto nel deserto come nella folla; se è sprofondato nelle più profonde tenebre dell'angoscia, oppresso da pensieri orrendi, abbandonato dagli uomini, abbandonato dalla stessa lingua che essi parlano... Tu non lo dimentichi. Tu comprendi la sua lingua; come il tuono, come il lampo, sai d'improvviso trovare la via per andare a lui. E se tu tardi, questo non è pigrizia, ma saggezza. Non per pigrizia, ma perché Tu solo conosci la celerità del Tuo aiuto: se Tu tardi, non è da parte Tua una grettezza meschina, ma la parsimonia di un Padre che serba al figlio la cosa migliore, nel luogo più sicuro e nel momento più opportuno. Signore Nostro Dio! A Te grida l'uomo nel giorno della tribolazione, Te egli ringrazia in quello della gioia. Oh, com'è bello ringraziare quando un uomo capisce che i Tuoi doni son buoni e perfetti; quando lo stesso cuore di carne capisce a volo, se la stessa ragionevolezza terrena consente di tutta fretta. Ma è più beato ringraziare quando la vita diventa un discorso oscuro; più beato ancora, quando il cuore è oppresso, quando l'anima è in tenebre, quando la ragione divien traditrice

nell'ambiguità e la memoria ingannatrice nello oblio; quando l'amor proprio sbigottito trema d'orrore, quando la prudenza fa opposizione – se non in atto di sfida, in atto di scoraggiamento – più beato allora il ringraziare Dio. Poiché colui che così ringrazia, egli ama Dio, egli osa dirGli: *O Tu onnisciente, o Signore, Tu sai tutto, Tu sai ch'io Ti amo*»³⁶.

7. – IL FONDAMENTO DELLA FEDE NEL CRISTO VITTORIOSO

L'ultima radice della nostra fiducia è Cristo, Uomo-Dio, per l'unione ineffabile in Lui compiutasi della natura divina con la natura umana nell'unica Persona divina del Verbo. Il dogma Niceno, che ebbe il suo principale protagonista in Sant'Atanasio, fu anche il fondamento della religiosità kierkegaardiana, come hanno ben visto i due principali studiosi scandinavi: il Geismar e il Bohlin. Si deve ricordare che Kierkegaard lesse in gioventù lo *Athanasius* dell'apologista e storico cattolico Görres «... non solamente con gli occhi ma con tutto il corpo, con le viscere»³⁷. Cristo, assunto alla destra del Padre, non ha abbandonato gli uomini: ormai vittorioso della morte, Egli è sempre pronto a soccorrci nell'ora del pericolo:

«Innalzato da terra, sollevato nei cieli, Egli lo è per attirarci a Sé, dall'eternità e per l'eternità».

«Signore Cristo Gesù, tante cose ci trattengono e vogliono attirarci a sé: ognuno ha le sue cure che son tante! Tu che eternamente sei il più forte, attiraci ancora più fortemente a Te. Noi Ti chiamiamo il Nostro Salvatore, perché sei venuto al mondo per sciogliere tutti i legami delle preoccupazioni indegne che noi stessi vogliamo imporci, per rompere le dure catene del peccato. Ti chiamiamo Salvatore perché così Tu vuoi salvarci e liberarci da tutto questo, perché la volontà di Dio era che Tu adempissi e rendessi possibile la nostra santificazione. Per questo discendesti nelle basse regioni della terra, per questo ascendesti in alto, per attirarci a Te di lassù».

«Elevato nella Sua altezza, Egli tuttavia non è indifferente o inattivo: è sempre pronto a chiedere per noi con sospiri indicibili. Non sta neanche seduto, poiché quando il pericolo è grande Egli si erge in piedi come Lo vide Stefano (*Act.*, 7, 56)»³⁸.

Tali le pietre miliari di questo itinerario dell'uomo a Dio, i momenti essenziali della presenza di Dio all'uomo posti dal Cristianesimo. Kierkegaard l'ha ripreso in un momento di grave crisi per la civiltà cristiana dell'Occidente, assalita da ogni parte dal tarlo corrosivo del pensiero moderno e dallo spirito giacobino delle nuove forme di governo che stavano sorgendo. Oggi questa lotta è salita al parossismo e si tratta ormai di chiederci se fra qualche decade il Cristianesimo potrà ancora vivere alla luce del sole. La lotta e la persecuzione secondo il Vangelo, e Kierkegaard l'ha proclamato per tutta la vita contro l'accomodante Chiesa di Stato luterana, sono il segno della verità. In questo senso l'opera kierkegaardiana, oltre il suo notevole valore speculativo per la dissoluzione dell'hegelismo e l'alto contenuto artistico, assume un senso quasi profetico e sconfessa in anticipo i suoi pallidi epigoni dell'Esistenzialismo ateo e sinistro: i suoi illusi fautori tessono a vuoto quelle categorie ch'egli ha concepito unicamente nella dimensione assoluta dell'Assoluto, nella Redenzione del peccato per Cristo.

Non è facile fare il bilancio della vasta e complessa opera di Kierkegaard. Certamente hanno fallito il segno quanti hanno voluto vederne l'esito o in una ricaduta nell'idealismo o nell'affermazione di una liberazione definitiva dalla filosofia e dalla metafisica, o peggio ancora quelli che hanno preteso di fondare le sue categorie esistenziali non più nella direzione dell'Assoluto da lui prospettata, ma in quella della finitezza che egli precisamente intende|va superare. Così l'Esistenzialismo di sinistra, ateo o areligioso, tradisce il concetto di esistenza da Kierkegaard inaugurato nel suo momento essenziale – nella terminologia kierkegaardiana, quest'Esistenzialismo ricade nello stadio estetico rimanendovi al di qua della stessa etica³⁹.

Che Kierkegaard abbia vinto e superato l'idealismo, più di tutte le istanze positiviste, neokantiane, intuizioniste... che sono spuntate dopo, non vi può essere dubbio: egli disponeva di un'istanza speculativa di cui quelle filosofie difettavano, la priorità cioè dell'essere sulla coscienza, affermata questa volta non soltanto in funzione del contenuto stesso della coscienza come nel realismo greco-scolastico, ma all'interno e in funzione della struttura stessa della coscienza come soggettività⁴⁰.

Che Kierkegaard inoltre abbia combattuto e colpito il Protestantismo in alcuni punti cruciali, non può parimenti esser messo in dubbio; com'è anche fuori questione che in alcuni punti egli raggiunge le posizioni cattoliche e lo dice e lo scrive senza reticenze «... meglio il Cattolicesimo!» ed è meschino voler minimizzare una polemica ch'è stata la ragione stessa della sua attività spirituale. Se poi Kierkegaard non ha creduto di fare, come alcuni suoi lettori hanno fatto, il passo decisivo verso il Cattolicesimo, il movimento della sua problematica ha un valore intrinseco che supera le contingenze di un'opera umana particolare e rappresenta una constatazione per noi definitiva, quella cioè del fallimento sia della filosofia moderna, sia di un

Cristianesimo che ha preteso all'autonomia spirituale e ha finito – come Kierkegaard stesso ha precisato – per essere schiavo della politica e della temporalità. Per questo non è inutile tornare a Kierkegaard, come abbiamo cercato di tracciare in quest'itinerario nei suoi momenti essenziali.]

ESISTENZIALISMO E PENSIERO CRISTIANO

I primi critici dell'Esistenzialismo, specialmente quelli di sponda idealista nostrana, liquidarono alla svelta la nuova filosofia come una *praefatio ad Missam* o una caduta pseudo-mistica del pensiero.

Codesti critici, in buona o in mala fede, si sono ingannati, perché l'esistenzialismo più rigoglioso sembra, a torto o a ragione, quello di sinistra, ateo o religiosamente indifferente. E si potrebbe inoltre osservare che lo stesso cosiddetto *Esistenzialismo teologico* lascia molto perplessi sulla convenienza di tale sua qualifica, almeno per quanto riguarda i suoi attuali propugnatori. Se si deve parlare di Esistenzialismo teologico in un senso preciso, a me sembra che uno soltanto lo possa rivendicare: Kierkegaard. La posizione degli altri esistenzialisti che si mettono o sono fatti rientrare sotto questa rubrica, esige alcune riserve di ordine fondamentale: a mio avviso, la prospettiva teologica in costoro o è apertamente assente oppure è vista da un angolo puramente fenomenologico, descrittivo, intuitivo, ecc., senza inserirsi nel momento teologico di un rapporto a Dio ben definito e che si presenti come risolutivo rispetto alla problematica della esistenza. D'altra parte lo stesso Esistenzialismo di sinistra deve la sua vitalità innegabile a quella sua certa qual magia ch'esercita sugli spiriti del mondo contemporaneo, a un certo suo teologismo a rovescio, per aver cioè, sotto la spinta combinata di Hegel – maestro in contaminazioni teologiche! – e di Nietzsche e con l'ausilio di abili trame fenomenologiche, presentato il movimento dello spirito finito verso l'Essere e l'Infinito, come movimento verso il non-essere e la finitezza.]

Seguendo il movimento interiore delle due dialettiche, dell'esistenzialismo di destra e di quello di sinistra, si ha spesso l'impressione, non tanto che gli estremi si tocchino, quanto precisamente che il contenuto dell'essere sia pressoché identico in entrambi e che la differenza sia soprattutto nel segno da mettere all'essere stesso, ch'è positivo in uno e negativo nell'altro. Così che la differenziazione fra le due correnti sembra che cada fuori della posizione filosofica come tale e dipenda da un atteggiamento pre o trans-filosofico al quale – forse! – i rispettivi fautori assegnano un valore superiore e risolutivo. Se così fosse, e se l'Esistenzialismo si trovasse decisamente isolato, non solo dalla corrente maestra della filosofia occidentale ma dalla stessa teologia, tutto lo scalpore suscitato dalla nuova filosofia sarebbe un falso allarme. In questo grandinare di ricerche, d'istanze, di categorie esistenziali... non sarà perciò fuori posto avanzare qualche riflessione marginale riguardante la possibilità stessa dell'Esistenzialismo teologico nell'intento di strapparli alla vana ambizione di erigersi a *sistema* anch'esso. Senza perciò rigettare per partito preso, le istanze esistenziali, intendiamo liberarle dalle contaminazioni teologiche che confondono e finiscono per annullare la legittima esigenza esistenziale. Mi atterro all'aspetto più elementare del problema.

1. – ESISTENZIALISMO E PENSIERO MODERNO

L'Esistenzialismo deriva, per il tramite più diretto, dal pensiero moderno: quindi quand'esso parla di essere, esistenza, ontologia, struttura metafisica... lo fa nel clima della filosofia moderna e non, direttamente almeno, di quella classica o medievale. Qualificare però l'Esistenzialismo come *caduta* inevitabile del pensiero moderno, mi sembra troppo facile e semplicistico. È strano anzitutto che tale *caduta* si sia determinata nel cuore stesso dell'Idealismo e delle sue esigenze essenziali; ed è non meno strano che tale *caduta* abbia impiegato un buon secolo per accadere! La realtà è che l'esigenza, che vien fatta valere dall'Esistenzialismo, esula come tale dal *sistema* e da ogni sistema; e se essa pretende d'intaccare il sistema, ogni sistema, è perché appartiene a quello che Kierkegaard ha chiamato l'*uomo comune* o uomo essenziale (*den almindelige Menneske*), colto nella sua qualità più originaria, vale a dire come *spirito*. Tale spirito, per dirla ancora con Kierkegaard, era stato annunziato a suon di trombe e di trombette dall'Idealismo, ma per affogarlo nella genericità di una coscienza universale e dove, per di più, l'originalità dell'essere dell'uomo

doveva svanire e diluirsi in una *totalità* impersonale. Cotesta totalità finiva per nullificare il problema stesso dell'uomo: anzitutto perché nella sua origine era stata orientata in funzione cosmologica – problema di Kant – e poi, e di conseguenza, perché è stata dalla dialettica svuotata della distinzione del bene e del male, e confinata dentro l'essere e il presente dell'esistenza.

La dialettica del negativo, che l'Idealismo ebbe il merito di valorizzare, fu impiegata per *sorpassare* l'essere e non per valorizzarlo, per muoverlo nella realtà verso il suo effettivo compimento. L'essere allora, di necessità, dovette svanire come astrazione vuota. La enorme armatura di quella dialettica, semplificata in Italia dal Gentile e perciò stesso scoperta nella sua lacuna fondamentale, non era che abile e inutile strategia: una *filosofia dell'identità* reale, com'è ogni monismo metafisico qual'è l'Idealismo e come dev'essere ogni idealismo: ogni movimento non può essere perciò che apparente, un movimento *autour de ma chambre!* L'idealismo è legato alla catena del suo *Standpunkt*: l'essere come *Vuoto* e l'astrattezza ch'esso pone come *cominciamento*. Trasformare l'essere vuoto in *divenire* concreto e il finito nell'Infinito, è stato il grande travaglio di tutte le *riforme della dialettica hegeliana*, pullulate in questo secolo dalla morte di Hegel. Ora, nessuna di queste riforme è riuscita a sanare la frattura iniziale dell'Idealismo, una frattura che oggi ha chiarito le ultime posizioni del pensiero più moderno come il relativismo, il problematicismo e, più di quelli, l'Esistenzialismo.

2. – PERSONALISMO E ESISTENZIALISMO

Vediamolo con un breve cenno. Il tema romantico della vita, della vitalità immediata e creatrice, guarda da una parte Kant e dell'altra l'idealismo, specialmente quello hegeliano. Si vuole attingere la vita come fondo dell'essere. La si vuole *abbracciare* e muovere, e non semplicemente *provare* e patire come semplice immediatezza: si vuole assistere alla sua nascita e al suo dispiegarsi, e non limitarsi a constatare i contenuti e le leggi dal di fuori. Dobbiamo a Kant la determinazione di principio che l'essere non si presenta che in forma di una duplice espansione: dello spazio e del tempo, e che sono le configurazioni di queste due forme a priori della sensibilità a costituire il fondo stesso dell'essere. È per la loro attività che l'esperienza non resta un caos senza senso e che le determinazioni intelligibili non restan vuote, quindi senza senso anch'esse.

Kant per conto suo – quando si osserva a fondo il significato intimo della sua opera e non ci si ferma alla costruzione esteriore ch'egli diede alle sue ulteriori elaborazioni – manipolò specialmente il *tempo*: concepì cioè l'essere come necessariamente posto nello spazio e strutturantesi in funzione del tempo, del durare dell'esperienza (cfr. nozione di sostanza, causa...). Quel nodo centrale della Critica ch'è lo *Schematismo trascendentale* ne è la prova convincente e lo ha mostrato anche Heidegger nel suo *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). L'immaginazione trascendentale, a cui fanno capo gli schemi come mediatori fra i dati d'esperienza e la funzione unitiva delle categorie, è la funzione di *espansione* del tempo, corrispondente in senso inverso alla condensazione della *anamnesis* platonica e della *memoria interiore* dei neoplatonici e specialmente di Sant'Agostino. Ma, mentre nella metafisica platonica e neo-platonica, l'essere è *dato* e la coscienza non è che *memoria* che lo rifrange, nella nuova filosofia, l'essere è *in avanti*, come una *produzione* della soggettività oggettivizzata: un punto capitale su cui ritorneremo fra un istante.

L'idealismo capovolve la situazione: il kantismo aveva perduto la concretezza del singolare, pago delle categorie come funzioni universali che nella applicazione all'esperienza si risolvevano, abbiamo detto, in una *espansione temporale dello spazio* in cui sia possibile pensare la necessità a priori delle leggi della scienza. Nel kantismo, centrato com'è sull'universale formale, tutto ciò ch'è singolo, contingente ed effettuale resta fuori e relegato nell'inessenziale dell'empiria. Ma una volta che la realtà è conchiusa nella sfera della operabilità dell'esperienza, intaccare e| escludere il contingente e il singolo, è pregiudicare l'esperienza stessa che nel suo divenire si presenta assolutamente come singolarità e per lo più come accadere contingente e come virtualità molteplice. Occorreva quindi riavere il singolare e il contingente, non però nel suo stato di isolamento e come anomalità rispetto al Tutto e alla legge, ma dentro il Tutto come attualità della sua stessa effettiva universalità. È quel che in sostanza Hegel, nella programmatica *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito*, chiama il concepire il *vero come il Tutto* (*Das Wahre ist das Ganze*) e l'Assoluto non come sostanza ma come processo e risultato. Pertanto qui l'essere, in modo inverso alla posizione kantiana, si configura come espansione del tempo in funzione dello spazio. L'essere è il *tutto del divenire*, la totalità di tutte le forme di sviluppo dello spirito; il vero non è più la pura possibilità trascendentale – a priori – del conoscere o del pensare il divenire dell'esperienza – o della storia – ma è la totalità stessa in atto di tale realtà considerata nel suo compimento, che le appartiene proprio perché è posta come totalità in concreto del divenire.

Il dispiegamento del tempo, ch'era stato frenato dalla contaminazione scientifica, propria della *Critica della ragion pura*, si dispiega liberamente nell'Idealismo, specialmente in quello hegeliano. In esso l'essere è il divenire della storia nella totalità delle sue *dimensioni*. Mentre, per così dire, nel kantismo la verità dello spazio è la realtà del tempo, nell'hegelismo invece la verità del tempo è la realtà dello spazio. La politica con la storia, in cui si attua lo Spirito assoluto, esprime le dimensioni reali dell'Assoluto: non diversamente dalle condizioni a priori della critica kantiana, si calcola sempre in grande, i fenomeni vengono trattati in massa e in certo modo assolutizzati come massa. L'elemento, per così dire assoluto, che vien fatto operare, è dentro i fenomeni stessi per l'idealismo, come vera realtà dei medesimi ed è quel che abbiamo indicato come la dialettizzazione del tempo – storia – in funzione dello spazio – *storia universale* – di uno spazio certamente non più geometrico ma temporale e umano, storia per l'appunto: ma sempre spazio perché concepito come somma totalità e compendio (*Inbegriff*) delle sue dimensioni nella loro integralità.

Pertanto l'identificazione della verità con il Tutto, con il *risultato* dell'esperienza ovvero della storia delle umane vicende, cioè col *télos* temporale qual'è affermato dallo storicismo hegeliano, conferma in pieno quella che abbiamo detto l'oggettivazione della soggettività, ch'è il tallone d'Achille di tutto il pensiero critico e dei suoi sviluppi. La critica più fondamentale che si deve fare a tale tipo di pensiero non è quindi di soggettivismo, bensì di oggettivismo il più radicale per aver precisamente oggettivato la soggettività. Le due prospettive dell'essere che son fatte valere – cioè la scienza, nel kantismo, e la storia mondana nello hegelismo – si riducono a due amplificazioni dello spazio e del tempo, vale a dire alla *reificazione* – prospettata nel kantismo e realizzata nell'idealismo – di ciò che doveva fungere come possibilità dell'oggetto stesso. E così il soggetto svani.

Non credo che questo discorso sia bizantino: per convincersene basta pensare ai vani sforzi di Hegel per fare una Fenomenologia propedeutica della logica o della filosofia dello Spirito, e per operare il *passaggio* dalla quantità alla qualità. Disagio intrinseco a quell'oggettivismo ancora cosmico e mondano che Hegel, pur criticando Kant, aveva accettato dalla *Critica della Ragion pura*. Disagio insanabile che si rivela nella impossibilità in cui si è trovato Hegel di *fondare* il divenire per la *mediazione del nulla* rispetto all'essere vuoto iniziale. Allora tutti i ritocchi fatti al criticismo e le *riforme* continuamente rinnovate dalla dialettica hegeliana sono inoperanti e aggravano il disagio, perché tengono fede a quel punto di partenza che abbiamo chiamato la *oggettivazione della soggettività*, ch'è già evidente nella stessa formula kantiana dello *Bewusstsein überhaupt*: una *coscienza in generale*, dovendo essere coscienza di tutti e di tutto, non può essere di nessuno e di nessuna cosa.

Ebbene, è stato merito dell'Esistenzialismo aver denunciato questo equivoco fondamentale e aver rivendicato la soggettività metafisica dall'invasione della oggettività, recuperando perciò la vera dialettica della realtà che consiste nella tensione di questi due poli contrari dell'essere e non nell'assorbimento dell'uno da parte dell'altro. Questa, l'esigenza originaria dell'Esistenzialismo. Può darsi che in concreto l'Esistenzialismo, in questa o quella forma e forse anche in tutte quelle finora apparse, si sia accasciato sotto il peso di questo compito formidabile, a causa d'infiltrazioni d'ipotesi laterali o di posizioni legate ancora all'errore che si vuol criticare, e che perciò l'Esistenzialismo non abbia raggiunto ancora il suo aspetto definitivo. Quel che conta è che la sua esigenza di ricupero integrale della soggettività come spiritualità autentica, sorge in opposizione diretta al principio idealista della *sintesi*. Considerare quindi l'Esistenzialismo come un fenomeno di *caduta* obbligata dell'Idealismo, ripeto ch'è semplicismo del più marchiano: l'abbandono dell'Idealismo, ch'è reale e ch'è accentuato da tutte le forme di Esistenzialismo sia di destra che di sinistra, sorge in seguito a un complicato itinerario della coscienza filosofica europea ch'è ritornata alla soggettività originaria dell'essere e specialmente dell'essere dell'uomo, dopo aver tentato invano di salvarsi attraverso tutte le vie dell'oggettività. Il primo passo quindi dell'Esistenzialismo è una sconfessione radicale del presupposto essenziale dell'idealismo di tutti i colori: checché sia degli altri passi fatti nei diversi Esistenzialismi.

3. – IL SINGOLO E LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ

Caratteristica iniziale dell'Esistenzialismo è l'affermazione del *Singolo* come assoluto – nel suo ordine, almeno! – cioè come libertà originaria, cioè come realtà incomunicabile, indialezzabile. La libertà, se viene dopo la natura, però la domina per quanto riguarda il settore essenziale della vita dello spirito. La libertà non si rapporta tanto all'oggetto, benché evidentemente essa si applichi anche al mondo della natura e della storia che costituisce l'atmosfera per così dire esterna dell'uomo: quanto riguarda il soggetto stesso nella sua consistenza metafisica di spirito. La conoscenza è di natura sua oggettiva e oggettivante, come lo stesso

sviluppo dell'idealismo l'ha mostrato: il soggetto stesso, quando si dà a conoscere se stesso, si fa oggetto reduplicandosi in un'alterità che per fortuna è soltanto parziale o funzionale per così dire. Infatti se il soggetto, conoscendosi, si oggettivasse totalmente, se cioè nel conoscere tutto l'essere del soggetto passasse come oggetto nel predicato, cesserebbe il soggetto stesso come realtà ontologica e anche il conoscere svanirebbe e il predicato rimarrebbe campato in aria: com'è stata la sorte dell'Idealismo e di tutti i monismi metafisici, non escluso il volontarismo assoluto di Schopenhauer e di Nietzsche. L'errore è sempre quello di concepire l'assoluto in funzione di *universalità*, invece di comprenderlo come consistenza e sufficienza nell'essere suo di soggettività, e come capacità reale quindi di produrre un inizio assoluto dell'essere. Questo è il primo passo dell'Esistenzialismo, che mi sembra tutt'altro che una caduta e che sta agli antipodi dell'inizio dell'idealismo e di ogni razionalismo, non escluse certe tendenze di una scolastica ambigua.

Non intendo affatto di fare l'apologia dell'Esistenzialismo perché esistenzialista non sono e da quel che finora ho visto della nuova filosofia, prevedo che difficilmente potrò esserlo in avvenire, almeno secondo l'uno o l'altra delle forme ora in voga: Kierkegaard compreso, benché egli sia ancora il più vicino a una posizione metafisica autentica. Tuttavia, l'affermazione della libertà, della personalità ovvero della soggettività metafisica, fatta dall'Esistenzialismo, costituisce un inizio nuovo e valido per la posizione del problema della verità, della salvezza dell'uomo. Esso rompe la catena della necessità spinoziana che il divenire hegeliano, così come quello gentiliano, avevano trasposto nella storicità dell'oggettività, e ripropone i termini della vera dialettica o lotta reale dei contrari: mondo e spirito, soggetto e oggetto, società e singolo, conoscenza e libertà ecc. Questa posizione iniziale dell'Esistenzialismo non è né criticista né dogmatica, ma costituisce l'accettazione della *situazione fondamentale* dell'uomo come tale: non è il *risultato* – impossibile, come si è detto e come si vede nei vani tentativi di Hegel e seguaci – di una Fenomenologia che dovrebbe far passare per valido quel ch'essa non può osservare, perché si fa *alle sue spalle*, secondo l'espressione dello stesso Hegel. Non è neppure un'imposizione a priori di un dualismo rigido: come Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz, ecc. che hanno in questo modo stabilizzato l'essere. Quelle opposizioni sono trovate dentro l'atto dell'essere, e quindi come operanti per e nel suo divenire. Così nell'Esistenzialismo si deve dire che l'essere compiuto è un inizio ma è anche un *télos*: non è più, come nell'idealismo, ridotto a mera oggettivazione della soggettività, ma è la potenziamento massima della soggettività stessa intesa come libertà. È nel modo di concepire l'attuazione di questa libertà dell'uomo, nel suo progettarsi verso il futuro del suo compimento, che le varie forme di Esistenzialismo si differenziano.

Diciamo pertanto Esistenzialismo laico, negativo, ateo, sinistro, ecc. l'affermazione di una libertà che è ragione totale di se stessa la quale, rapportando tutto a sé non si rapporta ad altro che la fonda, dove quindi il rapporto a sé è senza residui. Tale è l'indirizzo dell'Esistenzialismo di Sartre e di quelli che a lui direttamente s'ispirano: potrebbe dirsi *Esistenzialismo antropologico*, perché in esso tutto incomincia e finisce nell'uomo. I suoi fautori non mancano di parlare di *trascendenza* che intendono in due sensi: verso il mondo e verso gli altri uomini. Se non che sorge qui il problema cruciale della presenza di una eterogeneità di rapporti disarticolati perché manca un vero principio ultimo di consistenza ontologica e di derivazione dei rapporti stessi. Basti osservare che il rapporto al mondo non ha consistenza che come strumentalità: ma donde l'ambito, il fine e la forma di tale strumentalità? Se è il soggetto singolo a stabilire tutto questo, come si può garantire l'osservanza dei limiti, perché l'abuso non danneggi il diritto altrui e il soggetto stesso?

Lo scoglio di ogni Esistenzialismo meramente antropologico è nel suo Umanesimo monodimensionale e nella incapacità quindi in cui si viene a trovare il singolo, di istituire dei rapporti reali col mondo e con gli altri. Il rapporto esistenziale allora si esaurisce nel rapporto di sé a sé, presentato nella formula di *fedeltà a se stessi*, formula ben conosciuta fin dallo Stoicismo e che Kant ha ripreso nella *Critica della Ragion pratica* ma che nell'Esistenzialismo, che promuove ad assoluto la libertà individuale e fa giustamente giustizia dello a priori puramente formale, non ha né può avere alcun senso. Una *fedeltà a sé* non ha senso fin quando non sia chiarito il rapporto che il singolo ha al mondo e agli altri esseri in cui quel primo rapporto è chiamato a operare: ciò ch'è impossibile determinare senza riferirsi a una scala di rapporti e di valori. Il momento quindi metafisico della Trascendenza sembra inevitabile: altrimenti l'Esistenzialismo antropologico s'impantana nell'indifferentismo ontologico da cui scaturisce necessariamente l'indifferentismo morale nietzschiano, marxista, attivista, ecc. ovvero il principio che «tutto è bene quel che accade, purché accada».

4. – L'ESISTENZA NELL'APERTURA VERSO LA TRASCENDENZA

Ultimamente Heidegger e anche Abbagnano hanno dichiarato che il riferimento alla Trascendenza teologica, benché non sia direttamente implicato o affermato, tuttavia non è neppure escluso dall'analitica dell'esistenza la quale rimane *aperta* all'Assoluto come la possibilità la cui attuazione compete all'esistenza stessa. L'ammissione è di estrema importanza e forse potrebbe considerarsi sufficiente ai fini di una discussione di principio, qualora la Trascendenza, o il *momento teologico* che dir si voglia, non si riduca a un *Deus ex machina*, di origine meramente estrinseca e *facoltativa* nei riguardi del *compimento* dell'essere dell'esistente come tale.

L'ammissione di Heidegger tuttavia va presa in seria considerazione: eccola nel suo punto essenziale, se mi riesce di rendere l'arduo testo originale. «Il riferimento allo Essere-nel-mondo come alla struttura fondamentale della *humanitas* dello *homo humanus* non significa che l'uomo sia una natura *mondana* nel senso cristiano di questo termine, e perciò allontanata da Dio e tutta sciolta dalla *Trascendenza*. Si indica con questo termine ciò che più chiaramente andrebbe chiamato il Trascendente. Il Trascendente è l'Ente soprasensibile. Questo vale (*gilt*) come l'Ente supremo nel senso di Causa prima di ogni essere. In quanto esso è questa prima Causa, è pensato Dio. *Mondo* pertanto nella frase *essere-nel-mondo* non significa affatto l'essere terreno a differenza di quello *celeste*, e neppure la realtà *mondana* in opposizione a quella *spirituale*. *Mondo* in quella terminologia non significa in generale un essere, e nessun campo dell'essere, ma l'apertura dell'essere. L'uomo è, ed è uomo, in quanto è lo ec-sistente. Esso si trova nella apertura dell'essere, come ciò il cui essere stesso, che, come il *getto*, si è acquistato la natura dell'uomo nella *preoccupazione*. Gettato in questo mondo, l'uomo si trova nella apertura dell'essere. *Mondo* è l'apertura| dell'essere, in cui l'uomo emerge dalla sua natura ivi gettata. Lo *Essere-nel-mondo* indica la natura della ec-sistenza per riguardo alla dimensione spogliata, da cui emerge lo *ec-* della Ec-sistenza. Prospettato sotto l'angolo della Ec-sistenza, il *mondo* è in certo modo propriamente lo al-di-qua, dentro e per l'esistenza. L'uomo non è anzitutto al di là del mondo: uomo come soggetto, sia esso da intendere come *io* o come *noi*. Esso non è anzitutto e soltanto come soggetto che insieme si rapporta anche agli oggetti così che la sua natura consista nel rapporto soggetto-oggetto. Piuttosto l'uomo è prima nella sua natura ec-sistente nell'apertura dell'essere, e quest'essere aperto illumina anzitutto lo "intervallo" (*Zwischen*) dentro il quale può "essere" un "rapporto" (*Beziehung*) di soggetto ad oggetto. Il principio: la natura dell'uomo consiste nello *essere-nel-mondo*, non contiene quindi nessuna decisione quanto al problema se l'uomo in senso teologico-metafisico sia una natura di orientamento soltanto immanente o trascendente. E pertanto *con la determinazione esistenziale dell'uomo non si è deciso nulla circa la "esistenza di Dio" o il suo "non essere", tanto circa la possibilità o impossibilità della divinità*. Allora non soltanto è affrettato, ma è errato in anticipo, affermare che l'interpretazione della natura dell'uomo nel rapporto di questa natura alla verità dell'essere sia ateismo»¹.

E Heidegger rimanda a quel che vent'anni fa aveva scritto in *Vom Wesen des Grundes*: «con l'interpretazione ontologica dell'esistenza come *essere-nel-mondo* (*In-der-Welt-sein*), nulla è deciso né in senso negativo né positivo di una possibilità di essere per Dio. Tuttavia con la dichiarazione della trascendenza si è prima di tutto ottenuto un *concetto della esistenza*, per riguardo al quale si può ormai questionare come ciò possa essere posto ontologicamente con il rapporto a Dio dell'esistenza». Se poi a quest'osservazione si vuole dare l'interpretazione usuale, si può osservare che questa filosofia non si pronuncia né pro né contro l'esistenza di Dio. Essa si lascia stare nell'indifferenza. Così la questione religiosa le è indifferente. Un tale indifferentismo paga tuttavia il suo scotto all'ateismo. Ma l'osservazione surriferita insegna poi l'indifferentismo? Heidegger dichiara che «il pensiero che pensa la questione della verità dell'essere, pone inizialmente la stessa questione che pone la metafisica. È anzitutto dalla| verità dell'essere che si può pensare la natura del *sacro*. È dalla natura del *sacro* (*das Heilige*) che si può anzitutto pensare la natura della divinità. È anzitutto nella luce della divinità che si può pensare e dire ciò che la parola *Dio* deve indicare. O non dobbiamo noi anzitutto poter tutto accuratamente intendere e udire se noi come uomini, cioè come nature esistenti, dovessimo poter sperimentare un rapporto di Dio all'uomo? Come deve allora l'uomo anche soltanto poter anzitutto e con rigore chiedere se Dio si avvicina o si sottrae alla presente storia del mondo, se l'uomo trascura di ripensare ciò anzitutto in quella dimensione nella quale unicamente quella questione si può porre? Ma questa è la dimensione del *sacro* la quale, proprio come dimensione, resta chiusa all'uomo se il campo aperto dell'essere non è illuminato e nella sua illuminazione avvicinato all'uomo. Forse la caratteristica della nostra epoca consiste nella chiusura della dimensione della salvezza. Forse è questa l'unica disgrazia».

Heidegger ribadisce quindi che con ciò nulla è stato deciso in favore del teismo, e che il pensiero che si mette in cerca della verità dell'essere, come qualcosa da pensare, lo può fare sia dal punto di vista del teismo come dell'ateismo. Ciò non per ragione di un atteggiamento indifferente, ma a causa dei limiti che sono posti al pensiero come pensiero, per via della *verità dell'essere*.

La conclusione, malgrado il lungo giro, è molto chiara: posto che l'essere dell'uomo quale si dà all'uomo, si esaurisce come *essere-nel-mondo*, il problema del trascendente non può sorgere né può avere alcuna risposta. Per Heidegger quindi il problema teologico è estraneo alla filosofia come tale e sarà caso mai accessibile alla sfera – ...mistica – che può rivendicare un contatto diretto col *sacro* che costituisce l'essere della divinità. La dichiarazione di Heidegger di risposta all'interrogante francese ha lo scopo evidente di scindere – mi sembra – la sua causa tanto dall'Esistenzialismo ateo di Sartre, come da quello teista-edificante proclamato per es. da G. Marcel. Questa almeno è la mia impressione. E resta anche provata la nostra precedente disamina secondo la quale l'Esistenzialismo antropologico, che non raggiunge la trascendenza, resta preda dell'ambiguità della finitezza: affermare e accettare tale ambiguità non è dare una risposta al problema della verità. Per Heidegger che riconosce soltanto la posizione o| situazione fenomenologica dell'essere, per poter dare una risposta positiva al problema di Dio, bisognerebbe che la situazione dell'uomo invece di definirsi come un *essere-nel-mondo*, si potesse determinare come un *essere-nel-sacro*, che ci si vivesse dentro... Ma una volta che l'uomo vive dentro il *sacro*, dato che il sacro è l'unico, l'assoluto, la pienezza dell'essere e della vita, ecc. tace di per sé ogni questione, perché il desiderio è già sazio e beato. Heidegger sembra ignorare quella ch'è la situazione fondamentale dell'uomo secondo Kierkegaard e San Tommaso, cioè come *tensione* e aspirazione (*desiderium summi Boni...*, *at straeben...*) e non concepisce la nostra situazione che in un mondo metafisicamente chiuso, precisamente come *Geworfenheit* nel mondo.

In funzione di quale concetto dell'esistenza questo Esistenzialismo trascura, trova cioè indifferente – anche se direttamente non nega – il problema di Dio?

5. – L'EQUIVOCO DELLA «TEOLOGIA DIALETTICA» E L'ESISTENZIALISMO

L'Esistenzialismo che si presenta esplicitamente teologico o senz'altro cristiano ha una gamma molto ricca di tendenze. Esso ha interessato pensatori religiosi delle confessioni più varie della teologia protestante, ed anche della ortodossa come di quella cattolica. Facciamo un po' di nomi. Nel campo protestante viene in prima linea la cosiddetta *Teologia dialettica* di Karl Barth e dei suoi discepoli: la Teologia del *Kairós* di P. Tillich, e quelle che potrebbero dirsi le *teologie dell'esperienza religiosa* che si fondano sull'analisi teologico-fenomenologica del rapporto *Io-tu* (*Ich Du-Verhältnis*), come Gogarten, E. Griesebach, K. Heim, K. Löwith e molti altri, a cui occorre aggiungere due pensatori notevoli cioè il cattolico F. Ebner e il giudeo M. Buber. R. Bultmann ha invece utilizzato dal punto di vista protestante le idee di Heidegger a cui si richiama qualche volta in senso positivo anche il teologo cattolico M. Schmaus². Nella matura generazione degli scrittori cattolici presentano spunti esistenzialisti: K. Adam, Romano Guardini, Th. Haecker, il gesuita E. Przywara. Nella nuova generazione la tematica esistenziale ha pacifica| cittadinanza fra molti scrittori cattolici specialmente di lingua tedesca. Fra gli scrittori russi a tendenza esistenzialista si sono fatti conoscere specialmente N. Berdiaeff, S. Bulgakoff e L. Chestoff.

È impossibile, e per il nostro assunto anche inutile, seguire singolarmente questi e altri scrittori che avviano una teologia cosiddetta esistenzialista: bisognerebbe prendere in esame la crisi stessa della teologia protestante contemporanea dopo lo sfaldamento della teologia liberale, idealista e romantica. L'ispirazione esistenzialista ovvero l'orientamento esistenziale di dette teologie ha lo scopo, di solito, di accentuare la distanza fra la creatura e il creatore e di mettere a fuoco quindi l'originalità del momento della Fede. Un'atmosfera comune in questi Autori è la diffida di tutto ciò che si richiama alla natura e alla ragione: diffida che è stata portata al parossismo nella Teologia dialettica, in Chestoff e altri. Ma è sintomatico non poco che nelle ultime opere il Barth ha compreso l'equivoco di rifarsi all'Esistenzialismo di Kierkegaard, come aveva dichiarato in un primo tempo, e perciò ora egli separa nettamente la causa della sua teologia da quella della problematica esistenziale³. Inutile quindi abbattere ciò che non esiste più. L'ultimo rifiuto di Barth a Kierkegaard ha la sua ragione nella tendenza evidentemente realista e cattolicizzante del fondatore dell'Esistenzialismo che a lungo andare non ha potuto sfuggire a un lettore assiduo come il Barth.

Nei superstiti fautori dell'Esistenzialismo teologico, il momento esistenziale interessa principalmente, l'atto della Fede, il *credere*. Bultmann lo concepisce in funzione della *esistenza singolare* nel suo isolamento, Gogarten invece e i fautori della dialettica di *Ich-Du* lo pensano come *coesistenza*. Il Brunner ebbe una lunga polemica col Barth, rigido calvinista e ostile a qualsiasi concessione alla natura, e difese

contro di lui la possibilità di una *Theologia naturalis* e di uno *Anknüpfungspunkt* nella natura umana per la divina Rivelazione e per l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, accostandosi con ciò alla posizione cattolica e dello stesso San Tommaso che il Brunner non disdegnava di citare. Questo, fino al 1946, l'anno in cui iniziò la pubblicazione della sua *Dogmatik* nella quale sembra sconfessare la polemica precedente e accettare la posizione del suo contraddittore. H. E. Weber parla di un'*esistenza mistica* dove probabilmente ritorna la tradizione pietista del protestantesimo individualista e antiecclesiastico ch'è combattuto dal Barth. Il Berdiaeff invece, rifacendosi alle elucubrazioni böhmiane, alla teologia di Eckart, a Angelo Silesio, preferisce indagare la possibilità e l'inserzione della libertà creata con quella increata nella sua fontale derivazione. P. Althaus mette in risalto la rottura dell'esistenza portata dalla Fede con la nozione del peccato e con l'imminenza del Giudizio che Dio farà della storia. E l'elenco potrebbe continuare, ma senza gran frutto perché in queste teorie l'esistenza e la dialettica esistenziale fanno la figura di ultime arrivate: ognuno di questi Autori ha un certo suo atteggiamento dottrinale già assicurato, entro il quale accoglie *anche* il tema dell'esistenza. Perciò ben difficilmente si potrebbe sostenere che in queste teologie il momento esistenziale possa dirsi primario. Tuttavia il richiamo all'esistenza ha in molti punti rinnovata molta parte della teologia contemporanea non cattolica e comincia qua e là a interessare anche qualche cultore più vigile della teologia cattolica, come si è detto.

6. – LA POSITIVITÀ DELL'ESISTENZA IN GABRIEL MARCEL

Un cenno a parte, come fautore dell'Esistenzialismo cristiano o teologico, merita lo scrittore francese Gabriel Marcel: la sua opera di drammaturgo, critico letterario e musicale, oltreché di filosofo, accoglie gli spunti più originali della tradizione spiritualista francese da Pascal a Bergson. Spirito duttile e dotato di rara penetrazione, ha maturato il suo pensiero anzitutto nello studio di Schelling, attratto dalla indeterminatezza e dall'incompiutezza del pensiero schellinghiano che, a differenza di Hegel, pone l'Infinito al di là del concetto e più come oggetto di vita che di astrazione⁴. Conosce anche a fondo l'Esistenzialismo tedesco contemporaneo, specialmente Jaspers e Heidegger, così da poter tenere degnamente testa all'opera corrosiva del nichilismo di Sartre. Riferendosi a Schelling, contro il panlogismo hegeliano, il Marcel indica che la via di accesso al reale, alla vita dello spirito – perché è di questa che l'Esistenzialismo unicamente si occupa – va cercato in una forma di *empirismo superiore*, in una inserzione immediata e diretta che la coscienza ottiene del singolare e del concreto: *l'esperienza come terra promessa* – e non come mero *momento di passaggio* dell'essere. Qui non si tratta più di rapporti di concetti, ma di comunicazioni o meglio di *comunione* fra persona e persona, fra io e tu, in cui si attua il movimento della libertà. Lungi quindi dal considerare la sfera religiosa o come un sotto prodotto della vita pura dello spirito o come inaccessibile, indefinibile..., per il Marcel essa costituisce l'unica sfera autentica: ed egli considera la sua conversione al Cattolicesimo del 1929 come la conclusione normale delle sue riflessioni filosofiche. In questo pensiero le categorie dello spirito sono prese senz'altro dalla religione al suo stadio più perfetto e indicate coi termini teologici di *Fede*, *Speranza...*: e il Marcel ha dedicato alcuni dei suoi Saggi più importanti a quella ch'egli chiama la *metafisica* della Fede e della Speranza. Sono queste situazioni, per lui, che individuano l'essere spirituale come tale e fanno barriera contro la dissoluzione idealista dell'essere nell'universale indeterminato o contro le teologie liberali che dialettizzano, sulla falsariga hegeliana, i concetti della Rivelazione. Così egli si accostava, senz'accorgersi e senza averlo ancora letto, a Kierkegaard.

Si legga questa sua esplicita dichiarazione: «Dès 1912... j'avais reconnu une fois pour toutes que le sujet croyant ne peut en aucune façon être traité comme modalité de la pensée en général que par conséquent il ne peut y avoir de "Glaube überhaupt"; en d'autres termes que la croyance est le fait d'un sujet concret, individuel, mais qui ne peut cependant se confondre avec le moi empirique pour cette simple raison que ce dernier se réduit à un ensemble de déterminations susceptibles d'être objectivement repérées. Cette affirmation si difficilement concrétisable m'apparaît encore aujourd'hui comme le réduit de tout ce que j'ai pensé depuis lors; en toute conscience, je crois pouvoir dire que j'y suis parvenu par moi même, puisqu'à cette époque je n'avais pas lu une ligne de Kierkegaard, chez qui il est trop clair que j'aurais pu la trouver»⁵.

Anche presso Marcel quindi si afferma il *primato dello atto*; l'uomo entra nell'essere con l'atto, con il suo atto, e più concretamente con l'atto di Fede, cioè con il mio, tuo... ciascuno col suo atto di Fede. L'essere è quindi l'attuarsi della Fede, il suo muoversi in atto, il suo portarsi perciò o volgersi al *tu* in cui il rapporto si compie e di cui vive. La Fede si attua quindi come *fedeltà* e qui il Marcel – molto opportunamente a mio avviso – ha tenuto a separare il suo pensiero da quello della tradizione attualista francese che passa come

filosofia della libertà – Ravaisson, Boutroux, lo stesso Bergson, ecc. Piuttosto egli ha trasposto nella sfera ontologico-religiosa quella *filosofia della fedeltà* che il Royce aveva considerata soltanto nell'ambito di un idealismo empirico. Con un estremo sforzo di chiarezza il Marcel precisa l'oggetto delle sue ricerche dalle quali è emerso il suo concetto di essere come *luogo della fedeltà*, scrivendo: «*Il s'agissait pour moi de découvrir comment le sujet, dans sa condition même de sujet, s'articule à une réalité qui reste sans cesse dans cette perspective de pouvoir être représentée comme objet sans jamais cesser pour cela d'être à la fois exigée et reconnue comme réalité*». Questo non è affatto psicologismo, limitato a caratterizzare certi dati atteggiamenti senza prendere in considerazione il loro scopo, la loro intenzionalità concreta. E il Marcel parla espressamente della *convergence absolue du métaphysique et du religieux* che si rivela fin dai suoi primi scritti.

Un itinerario quindi di *esperienza vissuta* e non di riflessione concettuale, un'esperienza autentica tuttavia e non come vuole l'empirismo, di mero riflesso, ma che implica una sua capacità d'invenzione o perfino, ci dice il Marcel, d'*iniziativa creatrice*. Ritorna così il tema centrale di questa filosofia dell'intimità personale, vale a dire che la penetrazione dell'essere diventa una *fedeltà all'essere* e non un processo concettuale, e si attua come *introduzione al mistero* di questo essere e non come soluzione, data una volta per sempre, del *problema dell'essere*. Evidente: perché se l'essere spirituale si attua come libertà, questa non può essere mai data, ma si dà volta per volta, e l'attualità di questo darsi non può essere anticipata dal pensiero, ma ha in sé il suo principio. Il termine di *fidélité créatrice* che il Marcel ha dato a un suo Saggio, indica precisamente questa priorità dell'atto ch'egli non cessa di inculcare.

Si comprende allora l'ulteriore sviluppo dato dal Marcel al suo pensiero con l'analisi metafisica della *speranza* che viene ad essere, se non m'inganno, quasi più una preparazione all'attuarsi di tale *fedeltà creatrice* che non una sua conseguenza. La speranza è una virtù e ogni virtù è una forza interiore, così che vivere di speranza è ottenere di *restar fedeli* nelle ore di oscurità a ciò che non fu forse all'origine che un'ispirazione, un'esaltazione, un rapimento. Ma questa fedeltà, spiega il Marcel, non può a sua volta essere praticata che per via di una collaborazione il cui principio è e resterà sempre il mistero stesso, fra una buona volontà ch'è dopo tutto il solo contributo positivo di cui noi siamo capaci, e per via d'iniziativa... *dont le foyer réside hors de nos prises, là où les valeurs sont des grâces*.

Così che alla fine la speranza a sua volta rimanda come a suo fondamento all'amore, che ha vinto il semplice desiderio ancora egoista e che si pone come *disponibilità* incondizionata. Si parla perciò di una «*indissoluble connexion qui lie espérance et charité. Plus l'amour est égoïste, plus les affirmations d'allure prophétiques qu'il inspire devront être regardées comme sujettes à caution, comme susceptibles d'être littéralement démenties par l'expérience; plus au contraire il se rapproche de la véritable charité, plus le sens de ces affirmations s'infléchit et tend à se charger d'une intentionnalité qui est le signe même de la présence*». Questa *presenza* s'incarna nel *noi* che rende possibile lo *io spero in Te*, cioè in una *comunione* di cui io proclamo l'indistruttibilità. E il Marcel conclude la sua indagine con una definizione piuttosto complicata, ma il cui senso ormai non può essere dubbio: «*L'Espérance est essentiellement, pourrait-on dire, la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois la gage et les prémices*»⁶.

In quest'esposizione quel che può sorprendere non è forse tanto il fatto dell'inversione che qui si osserva nell'ordine delle virtù teologali, quanto il fatto che il Marcel con i termini di *fede*, *speranza*, *amore* si richiama ad atteggiamenti di coscienza che sono il compito dell'uomo come tale, i quali, anche se possono assumere un oggetto e un comportamento transumano – come intende la Teologia per l'ordine soprannaturale – devono anzitutto esercitarsi nell'ordine naturale umano; perché egli vuol restare nell'ambito della natura e limitarsi, come espressamente dichiara, a rilevare la struttura metafisica di quelle virtù. Il Marcel quindi non pretende di dare un Esistenzialismo teologico e perciò neppure strettamente cristiano: se il Cristianesimo offre le condizioni più opportune per l'attuarsi di quelle virtù, ad esse compete anche una sfera di attuazione che non va detta teologica, ma schiettamente umana. Se la formula adeguata dell'atto è nella comunione di un *noi* e nel rapporto di un *io* a un *tu*, non è detto se e come questo *tu* sia il Tu divino. Marcel questo non lo dice, anzi nei suoi drammi non fa che tentare tutte le vie possibili del dialogo umano. Noi sappiamo, del resto, che la formula della Comunione umana di *io-tu* – in opposizione all'universale impersonale hegeliano – è precisamente la formula dell'Umanesimo di Feuerbach che pur è materialista⁷.

7. – STRUTTURA TEOLOGICA DELL'ESISTENZIALISMO KIERKEGAARDIANO

Se vogliamo pertanto conservare ai termini il loro significato originario, a me sembra che di *Esistenzialismo teologico* in senso vero e proprio non si può parlare che nell'opera di Kierkegaard: questo punto, ch'è l'essenziale, può essere considerato in se stesso, senza la bardatura di tutte le complicazioni letterarie di cui egli lo ha rivestito. Possiamo quindi procedere in modo schematico.

È risaputo che Kierkegaard ha considerato come suo maestro Socrate, quel *semplice savio* che ha badato unicamente a *vivere* la sua idea, senza annacquarla in un sistema – ciò sarà compito di Platone! Socrate vive del pensiero dell'immortalità e va incontro alla morte *fiducioso* in questo pensiero. Il giovane Kierkegaard, nella sua tesi sull'Ironia, ancora sotto l'influsso dell'hegelismo, aveva in questo biasimato Socrate per avere trascurato le dimostrazioni secondo necessità; ma, fatto maturo, accusò se stesso di leggerezza e riconobbe nell'atteggiamento di Socrate il vertice massimo a cui può arrivare l'uomo nella sua fedeltà all'ideale⁸. Socrate affronta la morte, il *rischio* supremo, perché crede nella sopravvivenza di cui egli non ha alcuna dimostrazione apodittica: la vittoria sul *dubbio* quindi non è data da dimostrazioni, ma dal suo stesso gesto di accettare impavido l'iniqua condanna. È quindi la sua decisione che costituisce la prova definitiva dell'immortalità. Qui restiamo nella sfera dell'umano e questo è il massimo a cui un uomo può arrivare con le sue forze. La ragione in Socrate si trova arenata al *dubbio*, da cui non si libera che con il *salto della decisione*: questa resta in potere della buona volontà dell'uomo come lo fu in quella di Socrate che volle piuttosto patire che fare ingiustizia. Questo è certamente esistenzialismo, ma nella sfera dello spirito lasciato a se stesso, alla sua *Geworfeneit*, per dirla con termine heideggeriano.

Ma per nobile che sia il comportamento di Socrate, la sua posizione è insufficiente. Essa ignora il *peccato* e rimane a suo modo prigioniera dell'immanenza. Iddio ha rivelato all'uomo l'abisso di male che si cela nel suo cuore, e nella Sua misericordia ha inviato il Redentore, Gesù Cristo, nato da una Vergine sotto Augusto e morto ai tempi di Tiberio. Il Redentore ha soddisfatto per il peccato dell'uomo, ma l'uomo deve per suo conto procurarsi l'*appropriazione (Tilegnelse)* di tale soddisfazione, farla *sua*. Questo comporta, secondo Kierkegaard, come secondo ogni sana Teologia, due serie di problemi: l'uno riguardante i rapporti fra natura e Grazia, l'altro più propriamente riguardante la struttura dell'atto di Fede: il rapporto cioè fra Fede e ragione. Ecco in sostanza la soluzione prospettata da Kierkegaard.

Evidentemente la salvezza dell'uomo è opera di Dio. La natura dell'uomo, benché non annientata, vive in uno stato decaduto, da cui Dio soltanto la può liberare e salvare. Ma Dio, liberando l'uomo con l'Incarnazione del Suo Figlio che soffre e muore per l'uomo, esige che l'uomo a sua volta, così salvato, si dia alla Imitazione di Cristo. La grazia non può ridursi a un biglietto gratuito d'ingresso alla vita eterna, come purtroppo essa è stata ridotta dalla *cristianità* e specialmente dal Protestantesimo con un equivoco che ha la sua origine nello stesso Lutero. La Grazia non può avere puramente un significato escatologico, come vogliono il Modernismo e non poche Teologie protestanti contemporanee, perché altrimenti la vita terrena di Cristo rimarrebbe senza senso e l'uomo avrebbe così il lasciarsi passare per tutte le ribalderie in questo mondo.

L'ultima violentissima polemica di Kierkegaard, dei fascicoli roventi del *Momento* – 1855 – e soprattutto del *Diario* degli anni 1845-55⁹, si concentra tutta con passione inaudita su questo tema. Il punto, di cui Kierkegaard con gli anni prende sempre maggior coscienza, è precisamente quello dei rapporti fra natura e grazia nel loro primo incontro decisivo ch'è l'atto di Fede. La Fede, come tale, è un dono di Grazia. D'altra parte, la Fede, non può trovarsi se non nel soggetto *disposto*: esige quindi una *situazione* da parte dell'uomo. Se si ammette che in ogni caso anche questa situazione è effetto di Grazia, il nodo è sciolto, e a questo modo risponde spesso anche Kierkegaard. Altre volte però egli si mostra oscillante e insinua che se tutta la situazione, se tutto in tale *situazione* è effetto di Grazia, ritornano allora gli inconvenienti sopra accennati e che il Protestantesimo ha sanzionati. L'uomo ha una libertà che deve impegnarsi e *muoversi verso* la Fede, anche se non tocca ad essa produrre la Fede. Il termine che Kierkegaard preferisce nell'età matura per indicare il compito dell'uomo in questa direzione, è ch'egli deve *aspirare*... Il problema teologico qui è netto e sviluppato con lucida consapevolezza, checché sia delle riserve che una teologia più tecnica vi può apportare.

Ma il problema cruciale dell'Esistenzialismo teologico è l'atto di Fede come tale. Socrate aveva da vincere soltanto il dubbio: il credente si trova invece impegnato in una lotta ben più terribile, quella cioè con l'assurdo, ovvero col paradosso... – come negli ultimi scritti Kierkegaard preferisce dire. In altri termini, e Kierkegaard vuol seguire nel loro senso genuino le espressioni usate a questo riguardo dal Vangelo, la ragione lasciata a se stessa trova che l'oggetto della Fede le è di *scandalo*. Lo scandalo essenziale in questa

parte presenta, possiamo dire, due momenti: l'uno, da parte del Cristo che salva l'uomo con la Incarnazione, Vita, Passione e Morte; l'altro, da parte dell'uomo che deve salvarsi con l'Imitazione di Cristo. Quindi:

a) Come può questo Uomo singolo – Gesù Cristo – essere insieme Dio? Quest'uomo che vive nel tempo, essere insieme l'Eterno?... Cioè, ogni attributo di Cristo come vero Uomo è, per la ragione, la negazione della Divinità e di ogni attributo divino. L'unione quindi delle due nature in Cristo è per la ragione la *rottura* più profonda: assurdo,| paradosso, scandalo... La ragione, che non si rassegna a credere, grida precisamente allo scandalo, si ribella e si perde: non arriva al Cristo quale Egli è.

b) Analogamente: come può una salvezza eterna essere decisa nel tempo? È quello che Kierkegaard chiama il *problema di Lessing*, che forma il nucleo centrale della grande *Postilla conclusiva non scientifica* – 1846 – e a cui ritorna di frequente nei *Diari* posteriori. Si sa che per il Protestantismo, che proclama il *siam tutti cristiani* e il *siam tutti salvi a milioni, nazioni e popoli interi...*, tale problema non esiste. Ma Kierkegaard grida che a questo modo non esiste neppure il Cristianesimo: comportarsi come se il modo di vivere quaggiù fosse indifferente per il giudizio che deciderà della vita eterna di ciascuno, è un abolire il Cristianesimo e dare via libera a tutte le *furfanterie* – il termine è di Kierkegaard! – dell'uomo naturale, è un farsi beffe di Dio.

Per la filosofia l'Infinito non può essere che Infinito: che l'Infinito si presenti in forma umana, rimanendo l'Infinito, che si aggiri in mezzo agli uomini in *forma di servo*, umile, sottomesso... è qualcosa di assolutamente incomprensibile per la ragione quando essa vuol stare sulle sue, quando non vuole accettare l'*autorità di Dio*. Quel che conta nel campo della Fede, e in tutto l'ambito esistenziale, è la *Personalità* su cui si fonda l'autorità: è il fatto che *qui è Dio che parla*. Kierkegaard con ciò prende di mira soprattutto la dialettica hegeliana che aveva soppresso la *differenza qualitativa* fra il finito e l'Infinito, fra Dio e l'uomo, concependo Dio come un superlativo dell'umano e perciò rinnegandolo. Kierkegaard ha esposto mirabilmente il significato esistenziale dell'Incarnazione nel Saggio *l'Esercizio del Cristianesimo* – 1850 – che approfondisce il problema dello *scandalo*. Tuttavia la posizione kierkegaardiana non è affatto patrona di un irrazionalismo sfrenato com'è di voga presentarla; col progredire della riflessione egli è riuscito a presentare la sua soluzione in termini così pieni e misurati che possono trovare il consenso di ogni teologo cattolico e perfino del più esigente tomista¹⁰.

Per la filosofia il finito è finito, contingente, quindi incommensurabile con l'Infinito, ovvero con una decisione eterna. Passare da un fatto ch'è posto nel tempo ad| una salvezza eterna, è per la pura ragione una *metábasis eis allo génos*, una completa confusione di sfere dell'essere: la ragione non lo può comprendere. Bene! La ragione avrebbe ragione da parte sua se la salvezza dell'uomo fosse opera d'intelligenza e non invece di *buona volontà* come vuole il Nuovo Testamento. Così invece la salvezza eterna, ch'è il bene più alto, è offerta a tutti perché è opera di buona volontà semplicemente; e mentre la buona intelligenza è privilegio di pochi, la buona volontà è in mano di ognuno: ognuno lo può essere, non ha che da volerlo e il volerlo sta in mano sua.

In questa prospettiva ogni decisione che progetta l'uomo nel suo autentico essere di spirito e sul suo ultimo destino è intrinsecamente dialettica, sospesa all'attuarsi della sua libertà personale nel rapporto ch'essa deve avere all'Assoluto. E questo è Esistenzialismo rigorosamente teologico ovvero cristiano senz'altro, perché mette in tensione e impegna il nucleo più intimo della personalità di ciascuno nel suo rapporto con l'Assoluto sia sul piano della natura come tale, sia in quello della storia dell'uomo ovvero della grazia.

Ma questo non è Esistenzialismo nel gergo di oggi: è semplicemente Cristianesimo.

Note:

KIERKEGAARD E MARX

¹ KIERKEGAARD, *Diario XI*¹ A 144 e 181; tr. it. Brescia 1951, t. III, p. 121 ss, 135 ss.

² E ambedue perdettero il padre nel 1838: K. l'8 settembre e M. il 15 aprile.

³ Per la documentazione essenziale della polemica Kierkegaardiana, cfr. *Diario* tr. it. Brescia 1951, t. III: Indice dei termini, sotto le voci: *folla*, *singolo* (p. 512 s., 548 s.).

⁴ STALIN, *Del Materialismo dialettico e del materialismo storico*, in *Questioni del Leninismo* (Mosca, 1946, p. 607).

⁵ V. tutto un gruppo di testi nel *Diario* del 1847 (VII A. 482-538), tr. it. Brescia 1948, p. 392 ss., 402 s., 423 s. Le citazioni sono tratte dalla edizione integrale danese, curata da P. A. Heiberg e V. Kuhr, da cui traduco (20 voll., Copenaghen, Gyldendal Forlag, 1909-1948).

⁶ È stato dimostrato con ricca documentazione da Auguste Cornu, *Karl Marx, l'Homme et l'Oeuvre. De l'hegelianisme au materialisme historique*. Paris 1934; ora tradotto in italiano da Mario Manacorda, La nuova Biblioteca. Milano, 1946.

⁷ ENGELS, *L. Feuerbach e il punto di approdo della filosofia tedesca*, tr. it. L'Unità, Roma 1945, p. 90. Marx accetta l'essenza del metodo hegeliano, la dialettica degli opposti: ecco per me il punto essenziale. Poi Marx ne rigetta il sistema e il tipo di conclusione ed è in questa ingenua dissociazione (di metodo e sistema) che il marxismo crolla come filosofia. Ecco l'istanza di principio: «*Denn Hegels Prinzip: die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit selber als Einheit von Wesen und Existenz ist auch das Prinzip von Marx*» (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, II ed. Stuttgart 1950, p. 109).

⁸ *Diario*, trad. it. Brescia 1948, t. I, p. 338.

⁹ *Diario*, ibid.

¹⁰ *Diario*, trad. it. Brescia 1949, t. II, p. 131.

¹¹ *Diario*, tr. it. Brescia 1949, t. II, p. 308 s.

¹² *Diario*, ib. t. II, p. 134.

¹³ *Diario*, ib. t. II, p. 36.

¹⁴ *Diario*, trad. it., t. I, p. 423 s.

¹⁵ *Diario*, trad. it., t. I, p. 409.

¹⁶ STALIN, *op. cit.*, p. 587. E già in Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, I ed., Leipzig 1848, p. 4.

¹⁷ Per l'analisi della *dialettica marxiana* e dei suoi rapporti con la dialettica hegeliana, rimando al saggio seguente.

¹⁸ E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, in *Ges. Schr.* III, Tübingen 1822, p. 353.

¹⁹ G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista*, Messina 1946. Cfr. spec. la nota (17), pp. 211-214.

²⁰ L'accostamento a Spinoza si può trovare in Plekhanov, *Le questioni fondamentali del Marxismo*, Milano 1946, pp. 32, 54, n. 116. Ma non mi persuade per la ragione che ho indicata; come non mi persuade la attenuazione tentata da Plekhanov della critica di Trendelenburg alla dialettica hegeliana. L'accostamento di Marx a Spinoza fu prospettato anche da F. Tönnies e discusso da J. H. Carp. (Vedi: *Biblioteca Spinoziana*, t. I, 1922, p. 127).

Plekhanov vede anche la possibilità di un integramento di Marx con San Tommaso d'Aquino (op. cit., p. 24) ed a questo proposito l'editore Riazanov ricorda i saggi dello scrittore cattolico G. Hohof, il quale mostra l'accordo in molti punti della teoria di Marx col grande teologo medievale. Un aspro attacco al tomismo si legge invece in MAX RAPHAEL, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, Paris, 1934, p. 157 ss., e nella tr. fr., N. R. F., Paris 1937, p. 122 ss.

²¹ La frase è riportata nel diario di K. del 1846 (VII A 63), all'epoca degli attacchi del giornale umoristico *Il Corsaro* diretto dall'ebreo Goldschmidt.

APORIE DELL'IDEOLOGIA COMUNISTA

¹ Il titolo è in plurale: *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, ed è pubblicato in edizione integrale da V. Adoratskij, in: *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe*, erste Abteilung, Band III, Berlin 1932, pp. 33-172. Si compone di una *Vorrede* e di 3 manoscritti divisi come segue: – I, Arbeitslohn, Profit des Kapitals, Grundrente, die entfremdete Arbeit. – II, Das Verhältnis des Privateigentums. – III, Privateigentum und Arbeit, Privateigentum und Kommunismus, Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung, Geld, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. – La critica di Marx alla filosofia hegeliana, che forma l'oggetto di queste nostre riflessioni, va dalla pag. 150 alla 172.

² C. MARX, *Il capitale*, trad. it. con una introduzione di L. Firpo, U.T.E.T. Torino 1946, p. 738 s. Questa prefazione alla II ed. tedesca porta la data del 24 gennaio 1873: a 40 anni di distanza abbiamo quindi l'assicurazione della continuità del pensiero marxiano. Cfr. anche qui sotto la nota 5.

³ Sulla convergenza e divergenza fra Kierkegaard e Marx, si vedano le riflessioni svolte nel primo capitolo del presente volume.

⁴ Sul preciso significato della *soggettività della verità* in Kierkegaard, mi permetto di rimandare all'Introduzione del I volume della trad. ital. del *Diario*, Morcelliana, Brescia 1948 (cfr.: Paragr. 15, p. LXXXVII ss.).

⁵ Nella nota Prefazione al *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx scriveva: «Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen *Deutsch Französischen Jahrbüchern* erschien» (ed. K. Kautski, Stuttgart, s. d., p. X). Questa prima critica inedita abbraccia i Paragr. 261-313 della *Filosofia del diritto* di Hegel: la critica segue passo per passo il testo hegeliano. Ora si trova integralmente in: *Marx-Engels Gesamtausgabe*, erste Abt. Bd. I, Frankfurt a. M. 1927, pp. 403-553. L'introduzione si trova ibid. pp. 607-621. Proprio all'inizio si legge la celebre critica di Marx alla religione. Tale critica, che M. dice ormai compiuta in Germania, è il presupposto (*Voraussetzung*) di ogni altra critica: la religione, creatrice di un mondo fantastico e irreali, è accusata di svuotare l'uomo della sua vera natura e di essere l'oppio del popolo (*das Opium des Volks*: corsivo M.).

⁶ «Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachischen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels Phänomenologie und Logik, in die eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist» (l. c. p. 34).

⁷ «Feuerbach ist der einzige, der ein *ernsthafte*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diese Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Ueberwinder der alten Philosophie ist» (l. c. p. 151). E le dichiarazioni ancora più solenni che si leggono nella *Sacra Famiglia*: «Wer hat denn das Geheimnis des *Systems* aufgedeckt? *Feuerbach*. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? *Feuerbach*. Wer hat, zwar nicht die

Bedeutung des Menschen – als ob der Mensch noch eine andere Bedeutung habe, als die, dann er Mensch ist! – aber doch *den Menschen* an die Stelle des alten Plunders auch des „unendlichen Selbstbewusstseins“ gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach. Er hat noch mehr getan. Er hat dieselben Kategorien, womit *die* „Kritik“ jetzt um sich wirft, den wirkliche Reichtum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte, den der Geschichte, der Kampf der Masse mit dem Geiste „etc. etc. längst vernichtet“» (Die *Heilige Familie*, I/1., c. v., Paragr. 2 a; ed. cit. I/3. p. 265).

⁸ L. c. p. 152. Feuerbach ha mostrato la contraddizione intrinseca della *mediazione* – negazione della negazione – hegeliana; «Feuerbach fasst also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht» (l. c. p. 152).

⁹ «Feuerbachs Aforismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, dass er zu sehr auf die Natur, und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann» (*Marx-Engels kritisch-historische Gesamtausgabe*, I/2, Berlin 1929, p. 308).

¹⁰ «Die *Ausserlichkeit dieses abstrakten Denkens... die Natur*, wie sie für dies abstrakte Denken ist. Sie ist ihm äusserlich, als abstrakten Gedanken, aber als entäussertes abstraktes... Denken... Denn sein wirkliches Dasein ist *Abstraktion*» (L. c., p. 154).

¹¹ «Die *Entäusserung des Selbstbewusstseins* setzt die Dingheit. Weil der Mensch ist Selbstbewusstsein, so ist sein entäussertes gegenständliches Wesen oder die Dingheit (...) gleich dem entäusserten Selbstbewusstsein, und die Dingheit ist durch diese Entäusserung gesetzt... Aber dass ein *Selbstbewusstsein*, d.h. seine Entäusserung, nur die *Dingheit*, d.h. selbst nur ein abstraktes Ding, ein Ding der Abstraktion und kein wirkliches Ding setzen kann, ist ebenso klar» (L. c., p. 159).

¹² «Der Mensch ist unmittelbar *Naturwesen*. Als *Naturwesen* und als lebendiges *Naturwesen* ist er teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften ausgerüstet, ein tätiges *Naturwesen*...; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen...; d.h. die Gegenstände seiner Triebe existieren, ausser ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*, aber diese Gegenstände sind Gegenstände seiner *Bedürfnisse*, zur Betätigung, und Bestätigung einer Wesenskraft unentbehrliche, wesentliche Gegenstände» (L. c., p. 160).

¹³ L. c., p. 161. Cfr. *ibid.* il Paragr. XXVII che comincia: «Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen».

¹⁴ «Aber der Mensch ist nicht nur *Naturwesen*, sondern er ist *menschliches Naturwesen*: d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muss. Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die *Naturgegenstände*, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche* Sinn, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, *menschliche* Gegenständlichkeit» (L. c., p. 162).

¹⁵ «Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. Und wie alles Natürliche entstehen muss, so hat auch der *Mensch* seine Entstehungsakt, die Geschichte, die aber für ihn eine gewusste und darum als Entstehungsakt mit Bewusstsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen» (L. c., p. 162).

¹⁶ Nella *Sacra Famiglia* Marx rimprovera alla *Filosofia della Storia* di Hegel di aver trattato l'umanità come semplice *massa* a servizio dello Spirito assoluto astratto, l'unico vero artefice della storia di cui la filosofia (e il filosofo) sono il riflesso conscio. Così il filosofo viene *post festum* (Ed. cit. Bd. I/3, p. 257).

¹⁷ L. c., p. 162 s.

¹⁸ «Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens, oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, ausser dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt» (L. c., p. 164).

¹⁹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist» (ed. Io. Hoffmeister, der philosophischen Bibliothek Bd. 114, Leipzig 1937, p. 21).

²⁰ «Bei Hegel – abgesehen oder vielmehr als Konsequenz der schon geschilderten Verkehrtheit (della dialettica astratta applicata al lavoro umano) – erscheint dieser Akt aber einmal als ein nur *formeller*, weil als ein *abstraktes denkendes Wesens*, als Selbstbewusstsein gilt» (L. c., p. 167). L'accusa principale di Marx a Hegel coincide – benché con significato nettamente opposto – con quella di Kierkegaard: Hegel fa dell'uomo reale un'astrazione (= autocoscienza assoluta).

²¹ L. c., p. 85.

²² «Die *National-Oekonomie* verbirgt die *Entfremdung* indem *Wesen des Arbeit* dadurch, dass sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (des Arbeit) und des Produktion betrachtet» (L. c., p. 84, in corsivo nel testo).

²³ L. c., p. 85.

²⁴ «Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges *Gattungsleben*. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung* der *Gattungslebens* des Menschen: indem er sich nicht nur wie in Bewusstsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut» (L. c., p. 88 s.).

²⁵ «Insofern sie (la *Fenomenologia*) die *Entfremdung* der Mensch... enthält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*». E più sotto, per la concezione del lavoro: «Das Grösse, an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegender und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einem Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entäusserung und als Aufhebung dieser Entäusserung» (L. c., p. 156).

²⁶ Secondo E. J. Walter: «In den Frühschriften suchen wir vergebens nach einer klaren Auseinandersetzung von Karl Marx mit dem Problem der Dialektik. Er wendet die Hegelsche Denkweise an, ohne sich aber näher mit der wissenschaftlichen, Bedeutung der Dialektik zu beschäftigen» (*Der Begriff der Dialektik im Marxismus*, in *Dialectica* I, 1947, p. 64).

Tuttavia non si può negare che la critica di Marx a Hegel del manoscritto del 1844 non costituisca ancora lo sforzo più notevole, anche se non riuscito, di una fondazione teoretica del materialismo dialettico. Il distacco reale da Hegel, dal tipo hegeliano della dialettica a cui in fondo Marx resta fedele, è più opera di Engels e del marxismo russo dove si pone quindi inevitabile il superamento del momento filosofico.

Un moderno critico inglese mostrando il deciso distacco di Marx da Hegel, afferma che perciò la dialettica marxista non crea, non porta nulla perché si risolve al più in una constatazione post-factum come Marx voleva rimproverare a Hegel: «In their ultimate understanding of it, the dialectic creates nothing, brings about nothing, is nothing in fact. Not in itself an entity, but merely the

formal structure of material processes whose particular content, direction and tempo can be determined only by empirical examination and not by deduction from dialectical categories, the dialectic no more brings about or ends Communism, than it brought about or ended feudalism, or... it brings about water when ice is melted and vapour when water is boiled. Here the agencies are chemical and thermodynamic, there social: in both cases the process proves dialectical, but the result is not the cause» (Vernon Venable, *Human Nature: the Marxian View*, Dennis Dobson, London 1946, p. 173; cfr. pp. 7 ss., 36 ss., 111, s).

In Italia si sa, uno dei critici più penetranti di Marx dal punto di vista speculativo è stato G. Gentile nel saggio giovanile: *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri 1899 (e ora nel vol. XII delle *Opere complete*, Firenze, Sansoni 1937, in appendice a *I fondamenti della filosofia del diritto*). Il Gentile sostiene che Marx ricade e ritorna in sostanza a Hegel.

²⁷ Segue il testo pubblicato in *Rassegna della Stampa sovietica*, n. 14, Roma 1947 (20 dicembre).

I FONDAMENTI DELL'ATEISMO MARXISTA

¹ Cfr. KIERKEGAARD, *Diario*, 1849: X¹ A 669, dove K. approva la tesi di Rudelbach il cui merito è «di aver dimostrato che la Chiesa di Stato [del Protestantismo] ha prodotto o contribuito a creare il proletariato» (Tr. it., Morcelliana, 1950, t. II, p. 231).

² Gli scritti di Forberg e Fichte relativi alla *Atheismusstreit* sono: 1. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* di Fichte e Forberg. 2. *Entwicklung des Begriffs der Religion* di Forberg. 3. *Appellation an das Publikum...* di Fichte. 4. *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen...* di Fichte. 5. *Aus einem Privatschreiben* del 1800 di Fichte. Sono stati editi insieme dal Medicus nel III vol. dell'ed. di Fichte (pp. 120-260) e in vol. separato (Meiner, Leipzig: Der Philosophischen Bibliothek, Bd. 129b, s. d.). Le citazioni seguenti rimandano a quest'ultima edizione.

³ FORBERG, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, ed. cit., p. 20 s. e 25.

⁴ FORBERG, *op. cit.*, ed. cit.

⁵ Cfr. H. SCHOLZ, *Die Religionsphilosophie des Als-ob*, in «Annalen der Philosophie», I, 1919, p. 27, e vedi il Saggio dello stesso Vaihinger, fondatore della filosofia del «come-se»: *Forberg, der Urheber des Fichteschen Atheismusstreites und seine Religion des Als-ob*, in: *Die Philosophie des Als-ob*, 7-8 ed., Leipzig 1922, pp. 733-753.

⁶ HEGEL, *Die Philosophie der Geschichte*, Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte, ed. G. Lasson, III ed., Der Philosophischen Bibliothek, Band, 171a, Leipzig 1930, p. 18 ss.

⁷ HEGEL, *op. cit.*, p. 22 s.

⁸ HEGEL, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, P. I: Begriff der Religion, ed. G. Lasson, Der Philosophischen Bibliothek, Bd. 59, Leipzig 1925, p. 110.

⁹ HEGEL, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰ HEGEL, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Paragr. 573 e 577.

¹¹ Cfr. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, hrsg. von K. Gruen, I, Leipzig e Heidelberg 1874, p. 389 s.

¹² Identica osservazione per Schelling in una lettera al Marx del 1843: «Schelling macht sein Gott, er hat keinen Gott, er ist die Gottlosigkeit der Zeit, die sich aber gottvoll dünkt» (Briefwechsel und Nachlass..., vol. I, ed. cit., p. 405).

¹³ Su tutto questo, cfr: *Vorlesungen ueber das Wesen der Religion*, in *Saemtliche Werke*, t. VIII, Leipzig 1851, p. 46 ss. Per la critica a Lutero v. *ibid.*, *Zusaetze und Anmerkungen*, p. 376 ss. Critica complessiva più concisa che riassumo nel testo è in: *Grundsätze der Philosophie*, in *Briefwechsel und Nachlass*, ed. cit., I, p. 406 ss.

¹⁴ *Ueber das Wesen der Religion*, in *Briefwechsel und Nachlass*, I, p. 423 ss.

¹⁵ *Vorlesungen...*, ed. cit., p. 39.

¹⁶ *Grundsätze der Philosophie*, ed. cit., p. 407 ss.

¹⁷ *Grundsätze der Philosophie*, ed. cit., p. 410. Segue nel testo un ditrambo alla vita politica, eco evidente della dottrina hegeliana: «Im Staate sondern und entfalten sich die Kräfte des Menschen, um durch diese Sonderung und ihre Wiedervereinigung ein unendliches Wesen konstituieren; viele Menschen, viele Kräfte sind eine Kraft. Der Staat ist der Inbegriff aller Realtaeten, der Staat die Vorsehung des Menschen. Im Staate vertritt Einer den Andern, Einer ergänzt den Andern – was ich nicht kann weiss, kann der Andere. Ich bin nicht für mich... ich bin umfassen von einem allgemeinen Wesen, bin Glied eines Ganzen. Der [wahre Staat] ist der unbeschränkte, unendliche, wahre vollendete, göttliche Mensch. Der Staat ist erst der Mensch – der Staat, der sich selbst bestimmende, sich zu sich verhaltende, der absolute Mensch» (corsivo di F.). Non so se Marx abbia conosciuto questi scritti del *Nachlass* di F. che, mi pare, anticipano gli sviluppi stessi di Marx e rendono in parte vana la sua critica a F.

¹⁸ K. MARX, *Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel ueber die hegelsche Philosophie*, Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Marx-Engels histor.-kritisch Gesamtausgabe, Abt. I, Band 3, Berlin 1932, p. 34 s. E più avanti, nel capitolo dedicato alla critica dialettica hegeliana, il riconoscimento dell'opera di F. è ancora più esplicito: «Feuerbach ist der einzige, der ein ernsthaftes, ein kritisches Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Ueberwinder der alten Philosophie ist» (p. 151).

¹⁹ Cfr. *op. cit.* (*Privateigentum und Kommunismus*), p. 111 ss.

²⁰ *Op. cit.*, p. 115 s. Leggiamo qui una delle formule più dense della dialettica marxiana: «Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobenen Privateigentums der Mensch, den Menschen produziert, sich selbst und den andren Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Betaetigung seiner Individualitaet, zugleich ein eignes Dasein fuer den andern Menschen, dessen Dasein fuer ihn ist. Ebenso ist aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und dass die dieser Ausgangspunkt sien muessen, eben darin liegt die geschichtliche Notwendigkeit des Privateigentums). Also ist der gesellschaftliche Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert so ist sie durch ihn produziert» (corsivo di M.).

²¹ *Op. cit.*, p. 134.

²² *Op. cit.*, p. 124. Non credo necessario riferire, in questo schizzo sulla genesi dell'ateismo marxista, la Introduzione al *Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove Marx segue punto per punto la critica alla religione di Feuerbach è che contiene la celebre definizione della religione come *l'oppio del popolo*. Altrettanto dicasi delle *Tesi su Feuerbach* nelle quali Marx ha invece precisato il suo progresso su Feuerbach. Mi premeva soltanto di rilevare il nucleo teorico nei suoi momenti principali – Hegel-Feuerbach-Marx – a cui l'ateismo del marxismo sovietico nulla aggiunge se non la grossolanità delle formule e la crescente carenza di ogni struttura teoretica che, del resto, negli ultimi documenti dell'alta cultura sovietica (cfr. l'intervento già citato di Zdanov del 1947 per la *Storia della filosofia* del prof. Alexandrov) è stata relegata fra le anticaglie borghesi e destinata ad essere assorbita dalla scienza.

IL SIGNIFICATO DELL'ESISTENZIALISMO

¹ J. WAHL, *Essai sur le Néant d'un problème*, Deucalion, I (1946), p. 54; «La réfutation de Hegel par Sartre ressemble de près à une réfutation thomistique». E a pag. 57... «En thomiste qui s'ignore, S...».

² *Matérialisme et Révolution*, Temps Modernes, I, 9, p. 1537 ss.; 10, pp. 1-32. Cfr. 10, p. 21 ss. e p. 27 s. Da parte comunista cfr.: H. MOUGIN, *Courte histoire de l'Existentialisme*, La Pensée, 1946, 8, pp. 23 ss.; 9, p. 3 ss. Qui a pag. 13 si legge la seg. definizione dell'Esistenzialismo: «l'E. est l'utilisation démagogique et non scrupuleuse des formules à quoi l'idéalisme s'est converti, mais avec des scrupules qui précisément gênent l'utilisation démagogique de la conversion»... Più sistematico e concreto è l'attacco a Sartre del comunista Henri Lefebvre (*L'Existentialisme*, éd. du Sagittaire, Paris, 1946) di cui dirò più avanti.

³ Si ripete in qualche modo nell'ambito esistenziale la situazione che la *Gestalttheorie* aveva prospettato, ma con pregiudiziali materialiste, per la percezione esteriore. Il richiamo esplicito alla Gestalttheorie, c'è in Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, p. 231. Per un'esposizione e critica complessiva di detta teoria, si può vedere: C. FABRO, *La Fenomenologia della percezione*, Milano, 1941, pp. 179 ss.

⁴ G. MARCEL, *Homo viator*, ed. Montaigne, Aubier, Paris, 1944, p. 255.

⁵ *Le Briciole di Filosofia*, Samlede Vaerker, II ed., Copenaghen, 1920 ss., t. IV, p. 265.

⁶ PETER WUST, *Einführung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie*, in *Franziskanische Studien*, 30 (1943), p. 23.

⁷ *Estin o toiütos nûs tò pánta gínesthai*. De An., III, 5, 430a, 14 s.

⁸ Cfr. C. FABRO, *Problemi dell'Esistenzialismo*, Roma 1945, p. 48 ss.

⁹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Essai d'une ontologie phénoménologique, N. R. F. Gallimard, Paris, 1943, p. 11.

¹⁰ In *L'Être et le néant* (p. 29) la coscienza è definita «un être dont l'existence pose l'essence» e si aggiunge subito che «inversement, elle est conscience d'un être [il mondo come en soi] dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame l'être».

¹¹ Una sostanziale critica della libertà sartriana è quella di Aimé Patri, nel già cit. numero I di *Deucalion: Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté*, spec. p. 85 ss.

¹² ALBERT CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, N. R. F. Les Essais, XII, Paris, 1943.

¹³ ALBERT CAMUS, *Remarques sur la révolte*, nel vol.: *L'existence*, N. R. F., Paris, 1945, p. 9.

¹⁴ *Art. cit.*, p. 11.

¹⁵ Inutile rifugiarsi nella retorica, fosse anche quella di M.me De Beauvoir: «Je pense que l'Existentialisme ne propose pas au lecteur la consolation d'une évasion abstraite... C'est au contraire dans la réalité de la vie que sa morale s'éprouve et elle alors apparaît comme la seule proposition de salut qu'on puisse adresser aux hommes... Elle affirme que malgré ses limites, à travers elles, appartient à chacun de réaliser son existence comme un absolu. Quelles que soient les dimensions vertigineuses du monde qui nous entoure, l'épaisseur de notre ignorance..., il reste que nous sommes libres aujourd'hui et absolument si nous choisissons de vouloir notre existence dans sa finitude ouverte sur l'infini», ecc. ecc. (SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, in *Temps modernes*, février 1947, p. 872 s.).

¹⁶ HENRI LEFEBVRE, *L'Existentialisme*, éditions du Sagittaire, Paris, 1946, pag. 59.

¹⁷ *Ib.*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 61 s.

¹⁹ Sulla natura spirituale del *puddore* v. la critica di Kierkegaard a Montaigne, in *Diario* X³ A 344; trad. it. (Brescia 1949), II, p. 441.

²⁰ S. THOMAS AQ., *Compendium Theologiae*, cap. I, ed. De Maria, III, p. 1.

²¹ KIERKEGAARD, *Diario*, 1847, VIII A 56; trad. it. (Brescia 1948), t. I, p. 329.

L'UOMO DI FRONTE A DIO IN SOEREN KIERKEGAARD

¹ Cfr. SAMLEDE VAERKER, ed. II (Copenaghen 1920, ss.), t. III, p. 258. L'edizione è stata curata da A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange col riscontro dei manoscritti originali e delle stampe pubblicate dallo stesso Kierkegaard. Nel seguito cito quest'edizione che riproduce, in caratteri gotici, la prima edizione integrale pubblicata nel 1901 ss.

² Così nel grande *Diario*, che resterà l'opera maggiore e fondamentale per lo studio del pensiero di Kierkegaard: cfr. *Papirer* 1851, X4 A 396. La citazione rimanda all'edizione integrale (una prima edizione incompleta fu curata in 9 voll. da H. P. Barfod e H. Gottschied negli anni 1869-81, mentr'era ancora vivo il fratello di K., il vescovo Pietro) che abbraccia ora 20 volumi (Copenaghen, Gyldendal Forlag 1909-1948). È dovuta alla acribia paleografica di P. A. Heiberg, V. Kuh e E. Torsting. Il testo cit. si trova ora nella tr. it. Brescia 1949, t. II, p. 543.

³ Cfr. C. FABRO, *Kierkegaard, poeta-teologo dell'Annunciazione*, in *Humanitas*, III (1948), 11, pp. 1027 ss.

⁴ *Diario*, 1849, X¹ A 479; tr. it., t. II, p. 195 s.

⁵ *Diario*, 11 maggio 1848, VIII A 649, trad. it., t. I, p. 418.

⁶ C. ANTONI, p. es., colloca Kierkegaard fra i nemici del popolo con Carlyle e Nietzsche (*Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, R. Ricciardi 1946, p. 104). La realtà è che, mentre Nietzsche ostenta il disprezzo per la massa amorfa che il Superuomo deve conculcare per affermarsi, K. dichiara di prendere le difese dell'uomo comune per aiutarlo a diventare spirito – (*Diario*, X² A 48; X³ A 13; trad. it., t. II, p. 244, 374). *Esistere per ogni uomo* è per K. il compito di ogni cristiano sull'esempio di Cristo (*Diario* X² A 643; t. II, p. 371). Per ulteriore documentazione, v. l'Indice dei termini s.v. *Uomo*, in *Diario*, trad. it., t. III, p. 527 s.

Anche il cattolico A. De Waelhens nella sua vasta monografia su Heidegger è caduto nel tranello, per aver accettato a occhi chiusi l'esegesi di sinistra tedesca senza prender contatto diretto con l'opera kierkegaardiana e la sua struttura: le 25 pagine ch'egli dedica a K. sono un documento continuo del malinteso (*La philosophie de Heidegger*, Louvain 1942, pp. 330 ss). Lo stesso P. J. De Tonquédec scrive con candida disinvoltura che «Kierkegaard... a osé l'apologie, disons mieux: le panégyrique de l'absurde»; e in nota il dotto Padre rincara la dose dicendo che si tratta d'assurdo... «au sens le plus brutal» (*L'existence d'après Karl Jaspers*, Paris 1945, p. 136).

⁷ Cfr. *Il concetto dell'angoscia*, c. I. Paragr. 5 (S. V., t. IV, p. 345 ss); trad. it., Firenze 1942, p. 26 ss.

⁸ *Diario*, 1850, X² A 493; trad. it., II, p. 345 s. Ho esposto in modo analitico i principi di un'interpretazione comparata dei problemi in Kierkegaard, nel saggio: *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXXII (1948), 3, p. 169 ss. Dal confronto dei testi ivi fatto risulta che K. combatte direttamente l'assorbimento idealista della Fede nella ragione; che quando K., nei primi scritti specialmente, chiama l'oggetto della Fede l'assurdo (poi lo dice di preferenza *paradosso*) non intende un assurdo in senso logico ma esistenziale (è ciò che *l'uomo con le sole forze della ragione* non può

ammettere né comprendere); K. poi afferma esplicitamente una funzione positiva della ragione sia per la preparazione alla Fede sia poi, sotto la guida della Fede stessa, per la sua esplicazione. – Vivere di luoghi comuni non giova a nessuno quando abbiamo oggi a nostra disposizione l'intera opera di Kierkegaard e conosciamo fin nei particolari le vicende della sua formazione.

Merita di essere citata come modello di completezza e di equilibrio fra tutte le biografie finora pubblicate, quella di WALTER LOWRIE, *Kierkegaard*, Oxford University Press 1938. Il L. è stato anche il principale artefice dell'ottima trad. inglese delle Opere di K.

⁹ È la quarta e ultima delle questioni che Kant assegna alla filosofia. Le altre sono: 1) *Was kann ich wissen*, 2) *Was soll ich tun*, 3) *Was darf ich hoffen* (KANT, *Logik, Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800, Einleitung, III; ed. Cassirer, Berlin 1922, Band VIII, p. 343).

¹⁰ ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 7, 1072 b 24.

¹¹ *Postilla conclusiva non scientifica*, P. II, c. 2; S. V., t. VII, p. 218.

¹² Cfr. K. JASPERS, *Della religione biblica e della necessità della sua riforma*, in «Atti del Congresso Internazionale di Filosofia di Roma» (15-20 novembre 1946), t. I, Milano 1947, p. 249 ss. La comunicazione fa parte del Saggio posteriore: *Der philosophische Glaube*, Piper Verlag, München 1948.

¹³ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. m. 1943, p. 9 (dove H. propone la sua definizione della verità come *adaequatio rei ad intellectum*).

¹⁴ *Diario* 1850, X² A 396; trad. it., II, 318.

¹⁵ *Diario* 1850, X² A 246; trad. it., II, 327 s.

¹⁶ *Postilla conclusiva non scientifica*, P. II, c. 3, S 3; S. V. VII, p. 334.

¹⁷ *Diario* 1851, X⁴ A 429; trad. it., II, p. 547.

¹⁸ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, II ed., Berlin 1947, p. 7.

¹⁹ *Diario* 1846, VII A 181; trad. it. I, p. 290 s. Il problema è approfondito nei Diari della maturità: cfr. X¹ A 66, X² A 428.

²⁰ *Diario* 1848, IX A 75; trad. it., t. II, p. 16 s.

²¹ *Discorsi cristiani*, III: Pensieri che feriscono alle spalle; S. V. t. X, p. 205.

²² In *Diario* 1850, X² A 155, si osserva che Mynster si è fermato a Jacobi (la Fede come semplice immediatezza). In *Diario* 1850, X² A 416; trad. it., t. II, p. 325 s. si osserva che Schleiermacher sbaglia nell'essenziale perché concepisce la religiosità in modo *statico*, cioè in *esse* invece di concepirla come *fieri* cioè come atto di libertà e struttura personale.

²³ Cfr.: *Diario* 1848, IX A 395; trad. it., t. II, p. 77; il testo è sviluppato nello: *Esercizio del Cristianesimo*. II; S. V. XII, p. 197 s.

²⁴ *Diario* 1849, X¹ A 272; trad. it., t. II, p. 155 s.

²⁵ È il tema dell'ultimo Saggio della II P. di *Aut-Aut* (S. V. II, p. 367 ss.).

²⁶ *Diario* 1847, VIII A 57; trad. it., I, p. 329.

²⁷ Cioè l'Assoluto stesso.

²⁸ *La malattia mortale*, P. I, A, a); S. V. XI, pag. 143 s.

²⁹ Cfr. *Postilla conclusiva*, P. I, c. I, Paragr. I, S. V. VII, 18. *Diario* 1849, X² A 244; trad. it., t. II, p. 285. Vedi anche: *Diario* X⁶ B. 2 e *Per un esame di se stessi*, S. V. XII, p. 307 ss., 314.

³⁰ *Diario* 1849, X¹ A 22; trad. it., t. II, p. 104.

³¹ *Diario* 1849, X¹ A 478; trad. it., t. II, p. 195 s.

³² *Diario* 1850, X² A 644; trad. it., t. II, p. 372.

³³ *Diario* 1839, II A 578; trad. it., I, p. 112.

³⁴ *Diario* 1848, VIII² 586; trad. it., I, p. 408.

³⁵ Cfr. *Diario* 1849, X² A 325; trad. it., II, p. 299 ss.

³⁶ *Diario* 1846 (5-13 agosto), VII A 132; trad. it., I, p. 267 s.

³⁷ 1837-39, II A 745; trad. it. I, p. 120. Afferma il Bohlin: «Die zeitgeschichtlich bedingte christologische Anschauung um die sich hier handelt, ist offenbar die athanasianische Zweinaturenlehre, die Kierkegaard von der überlieferten Kirchenlehre übernommen hat und die er nicht nur für die adäquaten Ausdruck für die christliche Auffassung der Person Jesu, sondern als die *conditio sine qua non* in Bezug auf das Christentum selbst, auffasst» (T. BOHLIN, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, tr. ted., Gütersloh 1927, p. 337). E, ancor più esplicitamente un altro Teologo protestante scriveva recentemente: «Es ist Athanasius und seine Christologie, welche das Fundament sind, auf das Kierkegaard stellt. Ohne den grossen Gegner des Arius ist dieser nordische Philosoph nicht zu denken. Kierkegaards ganzes Gebäude hat Athanasius dogmatisches System zur Voraussetzung, von dem seine gesamten Prämissen abhängig sind. Der Kampf gegen die an Hegel sich anschliessende spekulative Theologie nötigte ihn, das Dogma mit grösstem Nachdruck zu betonen, ohne das es ihm im Innersten um das Dogma zu tun war. Kierkegaard sagt zwar nie, wieweit er sich durch die dogmatische Tradition gebunden fühlte, aber ohne, dieselbe ist seine Argumentation nicht zu denken. Sobald man erkannt hat, dass Athanasius Dogma von der Gottmenschheit auch ein grandioser spekulativer Gedanke ist, der sich nicht wesensmässig, sondern nur graduell von der Spekulation Hegels unterscheidet, büssen Kierkegaards Ausführungen an autoritativem Wert ein» (W. NIGG, *Soeren Kierkegaard*, Verlag Paul Haupt, Bern-Leipzig 1942, p. 74).

³⁸ *Diario* 1847, VIII A 374; trad. it. I, p. 378.

³⁹ Cfr.: *Introduzione* alla trad. it. del Diario, I, p. LXXXVII ss.

⁴⁰ Ancora cfr.: *Introd. cit.*, p. LXXX.

ESISTENZIALISMO E PENSIERO CRISTIANO

¹ Cfr.: M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, aggiunta al Saggio: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, pag. 99 segg.

² *Katholische Dogmatik*, Bde I-II, München 1940 ss. (Cfr. i rispettivi indici dei nomi, s. v. Heidegger).

³ «Se l'uomo deve sentire e accogliere la Parola di Dio, Dio deve rivestire la Sua Parola nella *forma creaturale* (*geschöpfliche Gestalt*) del discorso umano. Ora nessuna parola umana può avere una *somiglianza e corrispondenza* (*Aenlichkeit und Entsprechung*), ma può trovarsi soltanto in contrasto e contraddizione con la parola di Dio. Perciò nessun *punto d'incontro* fra la ragione e la Rivelazione» (K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I, Paragr. 5; Zürich 1947, p. 168 ss.).

⁴ Cfr.: G. MARCEL, *Regard en arrière*, in «*L'Existentialisme chrétien*», Paris 1947, spec., 294 sgg.

⁵ L. c. pag. 310. Le altre referenze principali sono: *Réflexions sur la foi*, in «*Être et Avoir*», Paris 1935, pag. 296, sgg.; *La fidélité créatrice*, in «*Du Refus à l'invocation*», Paris 1940 p. 122 sgg.; *Esquisse d'une Phénoménologie et d'une Métaphysique de l'espérance*, in «*Homo viator*», Paris 1944, pag. 39 segg.

⁶ *Esquisse d'une Phénoménologie et d'une Métaphysique de l'espérance*, l. c., p. 90 sgg. La definizione è citata anche nella «Prefazione» pag. 9, come il nucleo centrale del volume intero di *Homo viator*.

⁷ Cfr. L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich u. Winterthur 1843, Paragr. 64: «*Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich and Du*»: p. 83: corsivo di F.

⁸ Cfr.: *Diario 1852*, X⁴ A 377. V. nella nostra trad. ital. Morcelliana, Brescia 1950, nel II vol., pag. 438 s.

⁹ Cfr. ora la trad. it. t. III, Brescia 1951.

¹⁰ Ne ho data ampia documentazione e discussione nel saggio citato: *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in «*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*», XXXII (1948).