

I testi del Convivio

**L'ECLISSI DEL DIO VIVENTE
E L'AVVENTURA ATEA**

di Filippo Liverziani

1969

S O M M A R I O

1. L'ateismo come perdita dell'esperienza del sacro
2. L'ateismo del filosofo
3. L'ateismo dell'umanista
4. L'ateismo dello scienziato
5. L'ateismo dell'uomo «macchina tra le macchine
6. L'ateismo del disperato
7. L'ateismo come esperienza esistenziale
8. Impossibilità di una vera etica atea
9. Ateismo e amoralismo
10. Ateismo, disamore, solitudine
11. Ateismo e nichilismo
12. Esperienza del sacro e fede

Capitolo I

L'ATEISMO COME PERDITA DELL'ESPERIENZA DEL SACRO

Tesi di questo saggio è che l'ateismo consiste essenzialmente nella perdita di una certa esperienza del sacro. Non si diventa atei perché le «dimostrazioni dell'esistenza di Dio» si rivelano insufficienti. Si diventa atei quando non si riesce più a percepire la viva presenza di Dio nel proprio intimo. Il modo stesso con cui gli atei in genere si esprimono testimonia chiaramente che essi parlano di qualcosa di cui possiedono un concetto ben diverso da quell'idea viva che ne ha il credente.

Ciò spiega come sia difficile all'ateo indurre il credente a rinunciare alla sua fede, quando essa tragga alimento da un'intima esperienza: c'è in questa fede un «di più» che sfugge all'ateo, che perciò le sue argomentazioni non valgono a confutare in quanto si dispiegano su un piano diverso.

E questo ci aiuta a capire come mai le argomentazioni di un credente abbiano scarsa probabilità di far presa su un ateo che veramente viva il suo ateismo: esse presuppongono una esperienza che il credente possiede — e ne è confortato ad ogni passo del suo argomentare — mentre l'ateo ne è privo. Perciò tali argomentazioni, che fanno costante richiamo a qualcosa che l'ateo non sente e non vede, rimangono inefficaci. Possono far presa quando il credente si trovi di fronte a qualcuno che sia ateo per modo di dire; il cui ateismo tutto razionale e discorsivo mascheri un'effettiva esperienza del divino che non è ancora emersa a consapevolezza piena di sé.

La perdita dell'esperienza del sacro può essere un punto d'arrivo di varie forme di ateismo che cercherò di delineare nei seguenti capitoli.

C'è quello che si può denominare un *ateismo del filosofo*: nel suo tentativo di ingabbiare il Dio vivente nel concetto di Dio, questi finisce per prendere in considerazione esclusiva il concetto; e il senso del Dio vivente gli vien meno.

Si può distinguere poi, un *ateismo dell'umanista*: troppo preso di sé e della sua dignità di uomo, troppo immedesimato nell'esaltazione delle sue divine capacità di crearsi un proprio regno autonomo, l'umanista volge le spalle al Dio vero, e anche qui ne perde l'esperienza.

C'è, come derivazione del precedente, un *ateismo del rivoluzionario*: se l'umanista vede in Dio l'avversario dell'uomo, e il suo concorrente geloso, il rivoluzionario vede nel Dio cristiano il feticcio della classe dominante, che essa utilizza per indurre i soggetti alla rassegnazione, sì da poterli ancor meglio opprimere e sfruttare: questo considerar Dio come il grande ostacolo da abbattere non favorisce, di certo, quel confidente abbandono all'azione

interna del divino nell'anima che è la normale condizione perché l'uomo possa approfondire un'esperienza religiosa.

C'è un *ateismo dello scienziato*: tutto assorbito nella considerazione dei fenomeni naturali e dei loro rapporti con esclusione programmatica di qualsiasi richiamo a quanto possa trovarsi e agire al di là di essi, lo scienziato finisce anche lui col perdere qualsiasi contatto con la sfera dell'ultrafenomenico, la quale è precisamente la sfera del sacro.

C'è un *ateismo* che vorrei chiamare *dell'uomo «macchina tra le macchine»*. Divenuto mera macchina per produrre, l'operaio perde ogni contatto con la natura, con quella natura la cui visione pur suggerisce analogie spontanee con la vita divina che vi si manifesta: né, uscito dalla fabbrica, riesce più a ritrovare la natura in un mondo che ormai tende ad assumere in tutte le sue forme l'aspetto di un'immensa macchina. Divenuto poi macchina per consumare, l'uomo-massa dell'odierna civiltà del benessere tende a tradurre tutte le espressioni della sua vita materiale e spirituale in termini di consumo: la sua stessa vita religiosa diviene un consumo di religione; e la sua sensibilità per il sacro finisce necessariamente per ottundersi, dando luogo a quella religione in pillole che è forse la peggiore forma di ateismo.

Distinguo, per ultimo, un *ateismo del disperato*: la disperazione di fronte all'imperversare del male in un mondo che sembra abbandonato dalla Divinità può indurre l'uomo ad assumere, di fronte al sacro, un atteggiamento di sdegno, di ribellione, di chiusura che è proprio l'opposto di quell'atteggiamento di abbandono, di confidenza creaturale che gli spiriti religiosi ritengono il più atto ad aprire le nostre anime ad un vivo contatto con l'assoluto.

Credo di aver dato una prima generica idea di come l'ateismo, nelle sue più svariate forme, possa portare ad una perdita dell'esperienza di Dio. Ne sarebbe imputabile un atteggiamento dell'uomo, che volontariamente si chiude in se stesso, nella sua autosufficienza, volgendo le spalle a Colui nel quale dovrebbe vedere, all'opposto, il Creatore, il Principio e la Fonte unica di tutto quel che lui è.

Questo dimenticare di essere creatura per porsi come principio e fine di se stesso, come dio a se stesso, è per l'uomo il peccato fondamentale, da cui derivano tutte le altre colpe: è, in sostanza, quello che i teologi chiamano il «peccato originale».

Ma ora si viene a porre un'altra questione: di questo peccato di ateismo l'uomo moderno è responsabile nel senso pieno? In altre parole: ne è perfettamente consapevole? Se un tale volger le spalle a Dio dipendesse unicamente da un atto di volontà dell'uomo — volontà chiara, perfettamente consapevole — il logico presupposto dovrebbe essere che l'uomo moderno,

nell'optare per l'ateismo, ha preso le mosse da una esperienza di Dio viva e piena.

Ora, è proprio questo che assolutamente non si può dire. Il cristiano credente il quale, alla luce della propria intima esperienza del sacro, voglia considerare la storia dello spirito occidentale dall'avvento del cristianesimo fino ai nostri giorni, noterà precisamente il graduale venir meno attraverso i secoli di una diretta esperienza del Dio cristiano.

Tale esperienza, che è viva in sommo grado nei primi discepoli di Gesù, nel corso della storia della cristianità occidentale si viene approfondendo in tante sue implicazioni, ma, appunto, diviene sempre più indiretta, si discosta sempre più da un personale contatto con la Fonte prima.

La presenza dell'Assoluto si avverte in sempre maggior misura nell'umanità del Cristo e nella nostra umanità, ma sempre meno vien colta nel suo primo scaturire nell'intimo dell'anima.

E perciò è vero che il moderno ateismo deriva da un chiudersi dell'uomo in se stesso e nel suo mondo, ma è anche vero che a tale chiusura egli è indotto non da un puro peccato di superbia di fronte a un Dio pienamente visibile e manifesto, ma essenzialmente dal progressivo venir meno in lui del senso, dell'esperienza diretta di un tal Dio.

Nessun cristiano ha mai detto che l'Eterno si riveli in modo compiuto agli uomini finché vivono su questa terra: essi lo contempleranno «faccia a faccia» in paradiso, o nel giorno della resurrezione; per ora possono soltanto intravederlo «come in uno specchio, per enigma». Donde la necessità della fede: e «beati quelli che credono senza aver visto!».

Ma un atto volontario, motivato, consapevole come l'atto di fede non può essere cieco moto istintivo; è sempre compiuto in funzione di qualcosa che si vede, che è oggetto di un atto conoscitivo.

Ora, noi non possiamo conoscere un essere reale, non possiamo neanche farcene un'idea se non venendo a contatto con esso attraverso un'esperienza. La fede cristiana presuppone sempre una certa esperienza del Dio cristiano.

Questa conoscenza sperimentale dell'Assoluto avviene in modo più chiaro, diretto, folgorante nei mistici; ma si può dire che ogni manifestazione di vita religiosa sia, in qualche modo, un'esperienza del Divino. In grazia del rinnovarsi di questa che viene a formarsi e a svolgersi in noi il senso di Dio: che non è solo, come dicono molti, un sentimento soggettivo, «privato», ma è, più esattamente, la maniera soggettiva di percepire un qualcosa di ben oggettivo e reale.

L'Assoluto, come lo concepisce la tradizione ebraico-cristiana, è assolutamente trascendente. Come possiamo noi conoscerlo, sperimentarlo? Non certo per virtù esclusiva dei nostri sforzi umani: è necessario in primo

luogo l'intervento di Dio stesso che si autoriveli per sua libera iniziativa gratuita. poi l'uomo che, mortificando nella propria natura ogni tendenza egoistica, dovrà porsi in un atteggiamento recettivo, che gli permetta di accogliere la manifestazione di Dio, e che a Dio stesso permetta di operare in lui, di incarnarsi in lui più profondamente. Questo porsi di fronte all'Eterno in piena dipendenza e disponibilità è il giusto atteggiamento creaturale.

Cosa significa, in particolare, l'esperienza del Dio cristiano? Non è, certo, l'esperienza di un semplice «Atto puro», immobile e indifferente. È, all'opposto, l'esperienza del Dio vivente e incarnato, che si manifesta e agisce attraverso l'evoluzione del cosmo e la storia degli uomini per compirvi la sua opera creativa.

Il nostro incontro col Dio cristiano non avviene solo nell'intimo dell'anima, attraverso quella che in senso stretto è chiamata l'esperienza mistica: il nostro incontro col Dio cristiano avviene nell'esperienza morale, dove l'Assoluto si manifesta come il Bene e il Fine supremo, attraverso la voce della coscienza; avviene nella natura, dov'egli si rivela anima di tutte le cose; e in ogni manifestazione di vita; e specialmente negli uomini, fatti a sua immagine e somiglianza; e, più ancora, negli «uomini di Dio», nei santi, nei profeti, negli apostoli, nei mistici, dove si rivela presente in un modo particolare; ed in un modo particolarissimo nel Cristo, Uomo-Dio; e poi nella Chiesa, anche nella Chiesa visibile e nei suoi sacramenti e carismi, dove la presenza del Dio incarnato si prolunga nei secoli.

Un'esperienza del divino che volesse ridursi a pura esperienza mistica nel senso stretto, senza volersi attuare come incontro con Dio nel Cristo, nel prossimo, nella Chiesa, non potrebbe definirsi vera, compiuta esperienza cristiana: la Chiesa ha sempre vegliato contro questo pericolo di ridurre il cristianesimo ad una pura forma di gnosi, di ridurre la vita religiosa al perseguimento di una contemplazione estatica di tipo brahmanico o plotiniano.

Esperienza vuol essere incontro con Dio ovunque egli si manifesti: nella «cella dell'uomo interiore» come nel mondo esteriore della natura e della società degli uomini.

Si dovrà anche dire, inversamente, che non è vera esperienza cristiana cercare Dio solo nelle cose esterne e nell'uomo e nelle sue opere e nelle sue conquiste dimenticando che il primo luogo dove egli va cercato, dove è possibile realizzare con Lui un diretto colloquio è nella profondità delle nostre anime.

Rispettabile che sia, è certamente incompleto, e direi anche acefalo, il cristianesimo di chi opera il bene ma trascura la preghiera ed evita con l'Eterno qualsiasi rapporto diretto, personale, a tu per tu: è un modo di

concepire il cristianesimo assai pericoloso, poiché può portare, al limite, ad una forma di moralità laica, dove non c'è più posto per Dio, in quanto col progressivo inaridimento di ogni vita interiore, la stessa idea di Dio si è venuta a sfocare fino a perdere ogni significato.

La fede degli apostoli e dei primi discepoli di Gesù trae conforto dalla presenza tangibile del Dio incarnato: l'Uomo-Dio è di fronte a loro: se essi non sempre ne comprendono le parole, sono pur testimoni dei suoi prodigi. Il suo arresto, la sua crocifissione li lasciano sgomenti. La sua resurrezione li riconferma nella fede.

Ma poi essi sono di nuovo lasciati soli, ed allora si ritirano nel cenacolo di Gerusalemme dove trascorrono i giorni nella preghiera. Poi, ecco, si adempie la promessa: lo Spirito di Dio scende su di loro come un vento gagliardo, che riempie tutta la casa, e sul capo di ciascuno si accende come lingua di fuoco.

Ripieni di Spirito Santo, senza più timore i discepoli escono per le vie e per le piazze, ad annunciare con grande energia l'evangelo. È da quel momento che la vita dei primi cristiani assume e manifesta in pieno lo stesso carattere divinamente prodigioso della vita di Gesù. Da quel momento gli apostoli parlano e agiscono come se Gesù vivesse, parlasse e operasse in loro.

Prima di quel momento egli era loro apparso un individuo quasi estraneo e incomprensibile, irraggiungibile nella sua grandezza, da cui la loro estrema modestia di uomini semplici, ignoranti, deboli era come schiacciata. Ma dal momento in cui lo Spirito è disceso su di loro, gli apostoli abbandonano qualsiasi timore, e in essi la debolezza diviene forza, l'ignoranza diviene sapienza, poiché non più essi vivono ma il Cristo; non sono più loro a parlare e ad agire ma è lo Spirito del Cristo che si esprime in essi e per loro mezzo compie le sue opere.

È nella Pentecoste che diviene operante in pieno l'adozione dei primi cristiani a figli di Dio, a compartecipi con Gesù della stessa divina natura. È ricevendo lo Spirito che essi divengono veramente cristiani, cioè non solo discepoli di una dottrina e propagatori di un messaggio, ma uomini innestati nel Cristo, intimamente uniti a lui come i tralci alla vite.

Per il loro carattere apologetico, gli Atti degli apostoli tendono a mettere in luce più gli aspetti trionfali della Chiesa primitiva che non gli aspetti deteriori e negativi, di cui pure si trovano accenni negli Atti stessi, come altresì nelle Epistole paoline. Tenuto conto di questa tendenza, che deriva dal carattere apologetico dell'opera, non possiamo però dubitare della sostanziale veridicità degli Atti.

A quanto essi ci tramandano, nei primi tempi della Chiesa la manifestazione dello Spirito avviene in modo così potente, così tangibile nei suoi

effetti, che può essere oggetto di una vera esperienza nel senso più esatto e pregnante del termine. È l'esperienza di un'invisibile forza soprannaturale che agisce di sua iniziativa secondo quello che ha tutte le apparenze di un piano prestabilito. Dove agisce, rinnova gli uomini radicalmente.

Le anime da un primitivo stato di ottusità spirituale, assai accentuato a volte, giungono a realizzare notevoli intuizioni, ed il loro senso del soprannaturale acquista finezze e profondità mai prima sospettate. Individui abituati fino ad allora a parlare assai rozzamente e banalmente (si ricordino certi dialoghi tra Gesù e gli apostoli) all'improvviso divengono capaci di esprimere, con forte eloquenza tutta essenziale, cose tra le più alte che siano state mai dette da uomini.

Individui fino ad allora malvagi o egoisti, o moralmente insensibili e gretti, si convertono e appaiono rinnovati dalla radice: prendono ad amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi, vendono tutti i loro beni e ne consegnano il ricavato agli amministratori della Chiesa perché li mettano in comune con i fratelli nella fede e perché possano specialmente aiutare i più bisognosi.

Uomini schiavi dei sensi vivono da allora in poi nella perfetta purezza.

Uomini agitati dalle passioni e dal desiderio di vendetta perdonano i loro nemici estinguendo nelle proprie anime la pur minima traccia di rancore.

Uomini abituati a vivere solo per servire al loro egoismo e alle loro ambizioni da quel momento in poi non vivono più che al servizio di Dio, in dedizione piena e totale disponibilità. Uomini timorosi e pavidoli — capaci, come Pietro, di rinnegare Gesù tre volte in una notte per non compromettersi — acquistano una franchezza e un coraggio che li inducono a intraprendere l'evangelizzazione del genere umano fino ai confini della terra; ed essi vanno di città in città ad annunciare la resurrezione del Cristo, affrontando con animo sereno persecuzioni, torture e morte; e al momento del sacrificio estremo dimostrano ancora una forza d'animo ed una gioia di offrirsi per la causa del Signore che pare li renda insensibili alle sofferenze più atroci: tale il comportamento di uomini adulti non solo, ma di donne, di vecchi, di fanciulli, di esseri che apparivano umanamente tra i più deboli prima che si rinnovassero nel Cristo.

Il rinnovamento delle anime si traduce spesso in un risanamento dei corpi: gravi infermità, giudicate incurabili o portate fin dalla nascita, guariscono di colpo; e perfino dei morti resuscitano, come Lazzaro, come Gesù. Pare quasi di vedere il preannuncio del costituirsi di un'umanità superiore di figli di Dio, di uomini-Dio, a somiglianza della natura divino-umana del Cristo.

Tutto questo non avviene per iniziativa di uomini; è, sì, in potere degli uomini respingere o accogliere l'appello dello Spirito, rendendosi recettivi

alla sua azione, e collaborandovi attivamente; ma l'iniziativa, l'ispirazione, la forza provengono sempre dallo Spirito divino.

È il Soprannaturale, è lo Spirito di Dio e del Cristo che si manifesta negli apostoli e parla e agisce attraverso di loro. Essi non fanno altro che obbedirgli come docili strumenti.

Quando per la prima volta sono messi in prigione è l'Angelo del Signore che di notte gli apre le porte del carcere e, condottili di fuori, comanda loro di tornare a predicare nel tempio. Nello stesso modo, poi, libererà Pietro dal carcere di Erode.

È ancora l'Angelo del Signore che parla a Filippo addormentato, e gli dice di andare verso mezzogiorno alla strada che conduce da Gerusalemme a Gaza, dove incontrerà l'eunuco gran tesoriere della regina di Etiopia e lo convertirà.

L'iniziativa del Soprannaturale si manifesta ancora, e in modo folgorante, nella conversione di Saulo; traspare chiarissima poi, nella evangelizzazione del centurione Cornelio, da cui deriva la prima grande svolta nella storia della Chiesa primitiva: l'ammissione al battesimo dei non ebrei.

Questo Agente soprannaturale è chiamato di volta in volta Spirito di Dio, o Angelo di Dio, o Spirito di Gesù, o Spirito del Signore, quando non è identificato con lo stesso Cristo, dal quale in certo modo «procede», come diranno i teologi e il Credo; e dal quale — come spiega lo stesso Gesù nell'ultima cena secondo la narrazione di Giovanni — dal quale «prende» quel che dovrà comunicare agli apostoli e «ascolta» quanto dovranno loro dire e annunziare.

È lui, lo Spirito di Dio e di Gesù il protagonista vero di tutti questi avvenimenti, i quali, meglio che «atti degli apostoli», andrebbero chiamati «atti dello Spirito attraverso gli apostoli».

È sempre lo Spirito Santo il soggetto della storia sacra, per quanto vari possano essere i modi della sua manifestazione: ai profeti, mediante visioni di «angeli» o voci interiori; al popolo ebreo, attraverso la parola dei profeti; nell'Uomo-Dio, Gesù di Nazareth; attraverso Gesù, agli uomini israeliti di quella data epoca; dopo l'ascensione di Gesù al cielo, in forma invisibile ma non meno potente, mediante il battesimo di fuoco dello Spirito; finalmente, attraverso i veri discepoli di Gesù, in ciascuno dei quali lo stesso Maestro rivive come un *alter Christus* e attraverso i quali prolunga la sua azione deificante.

Della presenza attiva dello Spirito divino i primi cristiani provano una diretta esperienza che può definirsi una vera esperienza mistica nel senso pieno. È da questa conoscenza sperimentale dello Spirito che trae alimento e conforto la fede degli apostoli.

Questo Spirito divino gli apostoli non lo sentono più come un qualcosa di trascendente e lontano: lo avvertono come una realtà che vive in loro, e ne ha ormai trasformata la stessa natura umana deificandola in qualche misura, rendendola incomparabilmente più simile a quella dell'Uomo-Dio.

Per questo gli apostoli agiscono con la medesima sicurezza del loro Maestro: ne bandiscono il messaggio con parole che poi la Chiesa assimilerà a quelle divinamente ispirate di Gesù; operano, con la medesima sicurezza, gli stessi prodigi; non avvertono più quel senso di inadeguatezza che prima li tormentava, poiché quello stesso Spirito che comanda loro quel che devono dire e fare li rende capaci di obbedire fino in fondo e gliene fornisce interamente i mezzi spirituali e materiali.

Cerchiamo di immedesimarci in quello stato d'animo: può apparirci straordinario qualcosa che avviene attraverso modalità diverse o anche opposte a quelle secondo cui siamo abituati a vedere svolgersi certi fenomeni; ma, quando lo straordinario accade tutti i giorni, noi finiamo per considerarlo ordinario e per agire, con la massima naturalezza, in modo diverso o anche opposto a come agivamo prima. E finiamo per attenderci il ripetersi dell'evento «straordinario» con la stessa naturalezza con cui ci attendiamo lo spuntar del sole ogni mattina.

E perciò, nel momento in cui abbiamo ancora bisogno di una grazia soprannaturale finora sempre ottenuta in circostanze analoghe, non facciamo altro che pregare brevemente, per poi agire come se l'avessimo già ottenuta. E questo con la medesima spontaneità e semplicità con cui compiamo una qualsiasi azione della nostra vita ordinaria.

Così opera lo stesso Gesù nel momento in cui compie il suo più grande prodigio, la resurrezione di un uomo morto da quattro giorni: «Tolsero allora la pietra. Gesù alzò gli occhi al cielo e disse: "Padre, ti ringrazio di avermi ascoltato. Io però sapevo che tu mi ascolti sempre, ma l'ho detto per il popolo che mi circonda, affinché credano che tu mi hai mandato". E, detto questo, con gran voce gridò: "Lazzaro, vieni fuori!"» (Gv. 11, 41-43).

È con la medesima sicurezza che Pietro — «ripieno di Spirito Santo», dopo la Pentecoste, come Gesù — si rivolgerà all'uomo storpio dalla nascita che gli chiede l'elemosina: «Io non ho argento, né oro; ma ti do quel che possiedo. In nome di Gesù Cristo il Nazareno, alzati e cammina!» (Atti 3, 6).

Questa diretta esperienza dello Spirito divino, della sua presenza ed assistenza, della sua inabitazione nell'anima umana, della sua azione deificante, questa esperienza mistica insomma, che è testimoniata dagli apostoli, conforta la fede dei cristiani nei primi secoli, ed è il motivo ispiratore, in particolar modo, dell'Ortodossia orientale.

Sa bene il cristiano che il suo Dio lo trascende in modo assoluto, ed è, nella sua essenza, inconoscibile. Sa bene che egli non potrà mai raggiungerlo con le sue sole forze. Ma è Dio stesso che si rivela, se non nella sua intima natura, almeno attraverso le sue «operazioni» o «energie», attraverso la sua «grazia». Nella teologia ortodossa la grazia divina è concepita piuttosto come increata: attraverso di essa Dio si manifesta tutt'intero, in prima persona, come il Cristo nell'eucaristia.

Secondo la patristica, e i padri greci in particolare, Dio si rivela nell'anima umana: interiormente la illumina, vi abita, la trasforma a sua immagine e somiglianza; e l'uomo quindi può avere della Divinità un'esperienza diretta: c'è in lui un «sentimento di Dio» o «sentimento spirituale» della divina presenza; c'è nella sua anima un certo «tatto» per il quale essa «tocca il Verbo divino» realizzando — nei limiti che si son detti — una reale «teognosi».

Tale esperienza mistica è, insieme, amore e conoscenza: ha un vero e proprio carattere noetico. E l'intera teologia, prima ancora che pensiero discorsivo, è «contemplazione della santa Trinità».

Questa partecipazione gratuita dell'Assoluto fa sì che l'uomo sia, per sua natura, una «immagine di Dio»; e tale rimanga allorché venga meno in lui la «somiglianza» con Dio a seguito del peccato originale. Ma l'incarnazione di Dio nel Cristo restaura la natura umana originaria in modo effettivo, completo; per cui l'uomo, tornando nel primitivo stato edenico, è di nuovo simile al suo Creatore.

Con la resurrezione, il Cristo ha vinto definitivamente la morte e il male, ha spezzato le porte dell'inferno, ha redento gli uomini, li ha resi di nuovo partecipi dello Spirito. Tra poco, nella imminente parusia, egli si manifesterà nella sua pienezza; ma il suo regno è già iniziato, è già presente e operante sulla terra, ed i cristiani non solo ne portano l'annuncio, ma già vi prendono parte in modo sostanziale.

Questo trionfo, già in atto, della vita divina nell'uomo e nell'intera realtà è ciò che i teologi chiamano la «gloria»; e quella dei padri della Chiesa, e dei padri greci in particolare, è tutta, essenzialmente, una «teologia della gloria».

Il Cristo che essi adorano è il Cristo risorto e glorioso, vincitore e dominatore: nelle icone ortodosse, lo stesso crocifisso appare l'immagine non tanto dell'uomo Gesù sofferente, vinto dalla morte, quanto piuttosto del Dio incarnato che, attraverso la croce, ha vinto la morte e ne trionfa; e la croce stessa appare non l'albero del supplizio ma il nuovo albero edenico della vita.

La parusia è imminente, anche se la sua ora è sconosciuta. Ma la resurrezione ha già inaugurato la parusia. Uniti al Cristo come i tralci alla vite in un

solo indivisibile corpo, i cristiani sono già anch'essi dei risorti. Il regno di Dio già si manifesta attraverso di loro, ed essi ne sono i testimoni.

Tra i discepoli del Cristo, i perfetti — gli eremiti e i monaci — hanno la speciale missione profetica di anticipare l'avvento finale del regno. «Angeli sulla terra», essi realizzano fin da questo momento lo stato paradisiaco; e a somiglianza dei cori angelici e delle moltitudini dei beati risorti dedicano l'intera vita a contemplare e adorare l'Eterno.

Ma l'uomo che vive di preghiera, l'orante, lo spirito contemplativo, rappresenta un ideale per tutti i cristiani dei primi secoli, di qualunque condizione.

Questa particolare maniera di sentire la religione assume forma in un'epoca dove profondi sono gli influssi dello spirito orientale, che tende per sua natura alla contemplazione.

In un tale contesto, la vita cristiana finisce per venire intesa, essenzialmente, come liturgia, immagine umana della liturgia celeste. È attraverso il rito che il cristiano che vive e milita nel tempo viene a porsi in quella sfera dove il tempo si incontra con l'eternità, il relativo con l'assoluto, l'umano col divino. Il rito non solo commemora o anticipa un evento sacro, ma è quell'evento, è già in atto la parusia.

Il battezzato muore col Cristo e risorge con lui per entrare con lui, immediatamente, nel regno. Chi partecipa all'eucarestia diviene «concarnale» e «consanguineo» di Cristo, e, a somiglianza del pane e del vino, un frammento della divina natura del Salvatore.

Protocristiani di ogni paese e ortodossi orientali di ogni epoca sono accomunati da una ferma fede di potere anticipare l'avvento del regno in un'esistenza tutta vissuta e intesa come liturgia.

Questa accentuazione quasi esclusiva del momento della contemplazione e della preghiera rispetto a quello dell'azione può essere pericoloso per il cristianesimo: si procede come sul filo di un rasoio, e un nulla può indurre gli spiriti ad adagiarsi in una sorta di egoismo: in un'esistenza quieta, separata, indifferente ai mali di cui soffre l'umanità, che nei veri discepoli del Cristo dovrebbe trovare i propri samaritani.

Un tale cristianesimo, confinandosi nel suo ruolo sia pure essenziale di testimonianza escatologica, rinuncerebbe a realizzarsi in modo pieno, a incarnarsi compiutamente per *instaurare omnia in Christo*.

Un cristianesimo troppo confinato nel suo momento liturgico si preoccuperebbe più di ripetere «Signore, Signore», che non di fare la volontà del Signore fino in fondo, in tutto ciò che essa anche implicitamente richiede.

Troppo insistendo in maniera esclusiva su motivi sia pure essenziali, l'ortodossia orientale rischia di configurarsi come un cristianesimo incom-

pleto, insensibile a certi valori, a certe sue implicazioni: un cristianesimo chiuso e soddisfatto di sè, vagamente farisaico.

Intendiamoci: non è che debba avvenire così necessariamente, ma il rischio è grave. Di questo pericolo acquista consapevolezza più chiara il cristianesimo latino, nella misura in cui viene a costituirsi in sempre maggiore autonomia dall'Oriente.

Nell'atteggiamento che caratterizza il cristianesimo orientale si ravvisa poi un altro pericolo: il cristiano avverte che il regno di Dio è già in lui, che la sua deificazione è già in atto, ma questo può portarlo a illudersi di essere giunto «in patria», mentre, di fatto, egli si trova ancora «in via»; può indurlo a credere di aver già realizzato integralmente la propria santificazione, mentre, in effetti, troppo dovrà ancora crocifiggere in se stesso «l'uomo vecchio» prima di considerarsi totalmente rivestito del nuovo.

In realtà, la natura umana deve consumarsi fino all'ultimo per rendersi veramente recettiva ad una compiuta presa di possesso da parte dello Spirito. E la via ascetica è una sola: quella che verrà chiamata «la via regia della santa Croce». In un misticismo, in una liturgia, in una teologia che si concentri in modo esclusivo sul momento della gloria, grave è la tentazione di «evacuare la croce di Cristo».

Ut non evacuetur crux Christi, gli uomini religiosi del cattolicesimo romano si preoccupano di agire per una maggiore santificazione personale, attraverso un'ascesi più rigorosa, che assume un più spiccato carattere di espiazione e di penitenza.

La parusia, verso la quale si protendeva l'impaziente attesa dei primi cristiani, sembra rinviata di secoli: non sono maturi i tempi, di certo; l'alba della resurrezione non è ancora spuntata, si protrae il lungo venerdì santo dell'umanità. Come scriverà Pascal, «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo: non bisogna dormire durante questo tempo» (*Pensées*, 553).

Bisogna che i discepoli del Cristo si uniscano a lui nel sacrificio, bisogna che lo seguano sulla via dolorosa che mena al Calvario e lo aiutino a portare la croce. Qualsiasi desiderio di anticipare le gioie mistiche della resurrezione e della gloria è illecito finché perdura il tempo della croce.

Così il misticismo, pur ammesso come via di santificazione in casi eccezionali, cessa di ispirare la vita cristiana delle moltitudini, non è più il motivo centrale della liturgia. Dal misticismo l'accento viene spostato sull'ascetismo.

La psicologia dell'attesa impaziente si converte in una psicologia del rinvio. Al centro dell'attenzione e del culto non è più il Cristo Dio risorto e glorioso, quanto piuttosto l'uomo Gesù crocifisso. Da partecipazione alla gloria del Cristo risorto, l'eucaristia diviene rinnovazione del sacrificio del Calvario, cui i fedeli prendono parte.

Il culto dell'umanità sofferente del Cristo sprona il fedele a immedesimarsi nella passione: ed ecco il fenomeno delle stimmate, che la pietà ortodossa ignora.

Quella di santificare se stessi a imitazione di Gesù non è certo l'unica preoccupazione fra gli uomini religiosi del cattolicesimo romano: nei quali urge egualmente viva l'esigenza di promuovere la santificazione degli altri e del mondo, predicando al popolo, svolgendo in mezzo ad esso un'attiva opera di apostolato anche culturale e caritativo-sociale.

Così i religiosi escono dai loro monasteri, per le città e le campagne cantano le lodi di Dio, esortano le genti a convertirsi, le istruiscono nella dottrina cristiana: sono i «giullari di Dio» di san Francesco, i frati predicatori di san Domenico, i chierici regolari (teatini, gesuiti, scolopi, ministri degli infermi...), i preti delle congregazioni ecclesiastiche (dai filippini ai salesiani, ai «figli della Divina Provvidenza» di don Orione) e poi i fratelli degli istituti religiosi (dai «carissimi», maestri di scuola e promotori dell'istruzione professionale, ai frati editori della Pia Società San Paolo), i laici degli istituti secolari (dall'Opus Dei al Focolare di Trento), e poi i preti operai, i preti zingari, i preti *beat...*: ordini, società religiose, iniziative di ogni specie che, nelle forme più varie e adeguate alle necessità e ai tempi, perseguono il comune obiettivo di incarnare il cristianesimo nel mondo.

Impegnati in quest'azione, i cattolici romani maturano la convinzione profonda che, per rendere possibile una proficua opera di apostolato, bisogna trasformare l'ambiente: solo in tal modo si verranno a porre le premesse, le condizioni necessarie perché possa fiorire una vita religiosa intensa e feconda.

Ostacoli di ogni genere vanno rimossi; bisogna civilizzare i barbari; la società e lo stato vanno pure cristianizzati in tal maniera che, assicurando la pace, la giustizia, l'ordine e il benessere temporale degli uomini, permettano a ciascuno di perseguire la meta suprema della perfezione religiosa.

La stessa filosofia greca, così impenetrabile e chiusa allo scandalo dell'incarnazione, va trasformata dal di dentro, in modo che possa naturalmente aprirsi all'idea di un Dio creatore che vive e s'incarna nella storia umana.

Così anche la letteratura, le arti, la musica vanno convertite in fedeli «ancelle» della religione.

In breve, tutte le espressioni della vita temporale dell'uomo vanno poste al servizio della sua vita religiosa. Perciò il cristiano militante deve farsi samaritano del mondo: filosofo, politico, benefattore, medico, architetto o poeta, deve operare in una certa autonomia all'interno di queste singole forme della cultura e della vita temporale dell'uomo per trasformarle in modo che possano costituire l'humus più adatto alla seminazione della divina Parola, alla germinazione di un'autentica vita soprannaturale: che è

poi la sola cosa che conta veramente per l'uomo, in quanto impegna essa sola il suo eterno destino.

Un cristianesimo così concepito è milizia: la carità vi è intesa come amore attivo. Questa idea di una religione meno contemplativa e più volta all'agire fa maggior presa sullo spirito latino, tutto pratico; trova un ambiente più favorevole in Occidente, dove gli uomini sono più portati all'azione, per loro indole, di quanto non lo siano gli orientali.

Questo fattore etnico, ambientale, di civiltà esercita un influsso potente sull'evoluzione del cristianesimo storico. Ci sono poi tanti altri fattori di vario genere, sui quali non è il caso di soffermarsi in un'esposizione così rapida.

Sta di fatto che il cristianesimo è sollecitato a porre sempre più in luce le sue implicazioni etiche, giuridiche e sociali, culturali e umanistiche: il cristiano si avverte sempre più solidale col mondo — creazione di Dio — e con tutti gli aspetti della vita, e poi con l'uomo — creatura privilegiata — e con tutti i suoi valori autonomi.

L'attivismo occidentale può aver avuto gran parte in questo approfondimento dei valori umanistici; e molto deve averci influito la riscoperta della civiltà classica, che già aveva emancipato le varie forme della cultura dalla religione, con cui originariamente erano fuse in un tutt'uno.

Si tenga, poi, conto che lo sviluppo del moderno umanesimo avviene sotto il segno di un'aperta ribellione al cristianesimo tradizionale: tutto questo va considerato bene, ma è egualmente certo che il moderno umanesimo non fa che esplicitare conseguenze che il cristianesimo portava in germe fin dal suo primo apparire. Ed è dal cristianesimo latino che tale opera di esplicitazione riceve il primo potente impulso.

Nella storia umana ogni grande realizzazione ha il suo costo, più o meno elevato. Il prezzo che l'Occidente paga per esplicitare dal cristianesimo il suo contenuto etico, sociale, umanistico è il graduale venir meno di una diretta esperienza di Dio nell'anima: l'umanesimo è acquisito a spese del misticismo.

Si è accennato alla diffidenza che un asceta imitatore del Cristo crocifisso può nutrire nei confronti della visione mistica: anticipazione indebita, in pieno tempo della croce, di uno stato paradisiaco di là da venire. C'è qualcosa di nuovo, ora: l'esperienza mistica non è più solo avversata, ma un po' alla volta finisce per cadere in oblio. L'attenzione del cristiano si concentra tutta sulle implicazioni morali, sulle opere, su quanto bisogna fare per diffondere il regno di Cristo nel mondo in ogni aspetto della realtà. Per volgere troppo lo sguardo sulle applicazioni si perde di vista il principio: si guarda ai rami e ai frutti, non più alla radice; si posa lo sguardo sulle diramazioni del fiume distogliendolo dalla sorgente.

È l'amore di Dio che in un primo momento spinge ad amare il prossimo. «Amore di Dio»: questa espressione, che per il mistico ha un significato ben preciso e concreto, perde di senso via via; e perfino tanti cristiani militanti, in piena buona fede, non comprendono più come si possa amare Dio in se stesso; e finiscono per dire che non si può amare Dio se non attraverso l'amore per gli uomini.

L'amore di Dio si esprime attraverso quella che, in senso lato, è chiamata la «preghiera». Il passaggio da una vita religiosa di pura contemplazione ad una ispirata al principio dell'*ora et labora* trova la sua giustificazione nel fatto che lo stesso lavoro, compiuto in un certo spirito, è una forma di preghiera. Ci si pone dunque al lavoro, ci si immerge in un'attività sempre più assorbente, che impegna tutte le forze dell'apostolo.

Ed ecco: agli occhi di lui quell'attività finisce per apparire qualcosa di fine a sé. E la preghiera, di cui si è perduto il senso, appare un di più: qualcosa che può confortare l'uomo all'azione, a volte; ma spesso ne lo distrae, costituisce per lui un'evasione da doveri più urgenti. E lo stesso apostolo può sentirsi indotto a chiedersi: «Perché perdere tempo a pregare, quando quella mezz'ora si potrebbe impiegarla più utilmente? Perché costruire una chiesa quando con gli stessi soldi si potrebbe tirar su una palazzina per dieci famiglie povere?».

È una tentazione che assilla anche gli spiriti migliori, questa di risolvere tutta la religione nell'etica, nella carità attiva, nella azione sociale. Ma essa testimonia che si sta perdendo sempre più il senso di quel che sia veramente, in sé, la religione.

Tale mi sembra il punto di arrivo di tutta un'evoluzione spirituale, di cui il venir meno dell'esperienza mistica di Dio nell'anima costituisce il primo passo. (Svolgendo questa mentalità in tutto il rigore della sua logica, si perviene oggi, nell'ala sinistra del protestantesimo americano, all'«ateismo cristiano» dei teologi della «morte di Dio», i quali hanno «secolarizzato» ogni istanza cristiana al punto di ridurre l'amore di Dio a puro e semplice amore del prossimo: di ridurre qualsiasi impegno cristiano a puro impegno terrestre, esclusivamente volto alla promozione della «città secolare»).

È un fatto che la Chiesa latina rivela una crescente diffidenza verso il misticismo e tende, se non a negarlo, a circoscriverlo. Diffida, in linea di massima, di ogni movimento di pensiero che voglia proporre una qualsiasi forma di esperienza di Dio o di «visione di Dio» ad uomini che ancora vivono su questa terra in una condizione di *natura lapsa* per effetto del peccato originale, e troppo dovranno fare per meritare di accedere ad una visione beatifica della Divinità, di cui potranno fruire solo nel paradiso.

È soprattutto questo che induce la Chiesa latina a spostare l'attenzione sempre più verso le opere, a concentrare sempre più il culto sulla figura del

Cristo uomo sofferente e itinerante, col risultato di distoglierlo dallo Spirito Santo quale manifestazione di Dio nell'intimo dell'anima umana.

Si viene ad accentuare il senso della trascendenza di Dio, della sua distanza dagli uomini, della sua radicale inconoscibilità. La grazia divina è concepita come una realtà non tanto increata — come tendenzialmente per la teologia orientale — quanto piuttosto creata. Essa perciò assimila l'uomo a Dio ma non lo deifica, non lo trasfigura fino al punto che intendono gli ortodossi d'Oriente.

L'insorgere di sempre nuove eresie è, poi, motivo di particolare apprensione per l'autorità ecclesiastica, la quale vede con sospetto qualsiasi forma di ricerca autonoma per timore che sfoci in posizioni eterodosse. Di fronte a un mondo moderno che le si ribella contro da ogni parte, la Chiesa diviene simile ad una città assediata, e ne assume la psicologia, e si configura viepiù come un esercito.

Di fronte alle monarchie nazionali anche la chiesa romana viene a configurarsi come una sorta di monarchia assoluta. Ogni cosa vi è regolata, diretta e controllata dal vertice. L'autorità ecclesiastica vigila sull'intera vita religiosa del fedele, vuole tutta condizionarla secondo norme precise, ad un'esperienza mistica di prima mano prepone un'ascesi prefabbricata e irreggimentata.

Mentre nelle chiese protestanti la preghiera assume una forma più libera, e la stessa preghiera comune è volta per volta improvvisata dal pastore nel culto domenicale o dal padre di famiglia a capotavola, nella chiesa cattolica anche le orazioni private si articolano su testi fissi, approvati dalla censura, lasciando un margine assai limitato ad una elaborazione creativa da parte del fedele.

La mistica cristiana perde molto di quel carattere contemplativo-noetico che le veniva attribuito nei primi secoli e ancora possiede, diffusamente, nell'ortodossia orientale: nella chiesa latina del medioevo e della età moderna, essa tende ad assumere in misura crescente un carattere affettivo-pragmatico, diviene mistica dell'amore a Dio, è intesa quale esercizio spirituale che forma i nuovi apostoli rafforzando in loro le virtù attive — coraggio, perseveranza, spirito di sacrificio, commozione alle sofferenze del Cristo e desiderio ardente di seguirlo per la via che mena al Calvario, totale offerta di sé e disponibilità piena a qualsiasi compito, obbedienza fino alla morte — che dovranno appunto confortarli ad un'azione, eroica spesso, intesa a propagare il regno di Dio nel mondo.

Non si vuole affatto dire con questo che ogni forma di misticismo venga meno nell'Occidente e sparisca del tutto. A confutare una conclusione del genere basterebbero i nomi di Teresa di Avila e di Giovanni della Croce e l'importanza che essi hanno come maestri e classici della teologia mistica.

Nemmeno si può negare l'importanza di una tal branca della teologia, che fa tesoro delle esperienze dei grandi mistici cristiani e in qualche maniera si sforza di trattarle in sintesi, di codificarle.

Premesso questo, e certo però che i teologi romani considerano la mistica fenomeno eccezionale, esperienza cui possono accedere solo poche anime privilegiate. Alla vita religiosa dei più si tende a negare, terminologicamente, il carattere di esperienza «mistica». Il misticismo non è messo fuori legge, assolutamente; ma è senz'altro tenuto ai margini della vita religiosa delle moltitudini.

Quella mistica è un'esperienza privilegiata, non è fatta per la moltitudine degli uomini. Come faranno, questi, a convincersi che è veramente Dio che si rivela attraverso la Chiesa? Per prima cosa bisogna accertare che Dio esista. Questo è compito autonomo della filosofia: di una filosofia che prescinde da qualsiasi tipo di esperienza interiore o mistica; di una filosofia che identifica tutte le esperienze con l'esperienza sensoriale; di una filosofia che si allontana dal modello platonico-agostiniano per ispirarsi nettamente a quello aristotelico. Sul piano della filosofia — aristotelicamente intesa — l'uomo non può avere alcuna conoscenza diretta di Dio, perciò non gli resta che argomentare Dio dagli esseri finiti del cosmo, gli unici di cui si possa avere una conoscenza sensibile corporea.

Se l'esperienza mistica è esclusa dalla filosofia, essa è non meno esclusa dalla teologia (sempre che si voglia prescindere da quell'isola che è costituita dalla teologia mistica, ignota ai più, attingibile solo a pochissimi eletti dalla grazia).

Il teologo cerca non tanto di rivivere il contenuto della rivelazione, di approfondirlo alla luce della propria esperienza interiore: cerca piuttosto di chiarire il significato letterale della rivelazione, riducendolo ad un complesso di proposizioni, per poi dedurne altre proposizioni che ne sarebbero implicate. Per evitare interpretazioni troppo libere che possano scivolare nell'eresia, la ricerca teologica preferisce attenersi il più possibile alla lettera del testo sacro, tranne quei casi in cui l'impossibilità sia manifesta, e l'evidenza contraria costringa ad un'interpretazione più «spirituale».

Oggi le cose sono un po' cambiate: si è posto chiaramente in luce che altra è la sostanza della verità rivelata, altre sono le sue formulazioni umane, sempre relative ai tempi; si riconosce sempre più non solo al teologo ecclesiastico ma a qualsiasi credente la libertà di approfondire il contenuto della rivelazione attraverso una libera ricerca interiore, attraverso un'esperienza del Dio cristiano intima, personale, vissuta; sta facendosi strada il concetto di una teologia esistenziale e testimoniale che di continuo raffronti il testo sacro con i dati dell'esperienza spirituale in modo da approfondire la verità rivelata, al di là della lettera, nel suo spirito.

Se tutto questo lo si può dire senz'altro in rapporto al giorno d'oggi, non corrisponde certo alla realtà di questi ultimi secoli, nel corso dei quali il credente cattolico si è vista essenzialmente negare la libertà di interpretare Scrittura e Tradizione alla luce della propria intima esperienza. Soprattutto per reazione al «libero esame» del protestantesimo, quello di una libera ricerca interiore, di una interpretazione esistenziale del messaggio cristiano alla luce della propria esperienza religiosa e mistica personale è divenuto un argomento, diciamo così, piuttosto delicato.

Insomma, l'unica ricerca veramente libera rimaneva quella filosofica, dal cui ambito doveva poi svolgersi e prendere forma autonoma la ricerca scientifica; e sul piano filosofico-scientifico le uniche realtà conoscibili erano quelle che potessero divenire oggetto di esperienza sensoriale; e perciò Dio si poteva conoscere non direttamente, ma solo argomentandolo dagli esseri del cosmo.

Si potrebbe rilevare a questo punto che, se tanto ci dà tanto, una conoscenza meramente sensoriale non ci dà altro che una mera nozione di esseri corporei: di per sé, non ci dà Dio.

Un Tommaso d'Aquino perveniva a Dio dalla considerazione degli esseri del cosmo perché già era «da Dio»: essendo un'anima profondamente religiosa, un autentico santo, possedeva quell'intima esperienza del sacro che gli permetteva di scorgere Dio nel mondo, di giungere all'infinito muovendo dagli esseri finiti.

Ma quando i filosofi dell'Occidente vennero a perdere quell'intima esperienza del divino, che sola avrebbe potuto permettergli di scorgere la presenza del divino nel mondo, essi, muovendo da una pura esperienza di cose e di corpi, non pervennero più ad una viva idea di Dio, e non si vede come potessero pervenirci.

Sono certo che la prima origine di tutto questo vada fatta risalire all'atteggiamento che, come si è visto, è prevalso nella chiesa latina: al particolare accento che essa ha posto sulla nostra condizione di uomini «in via»; al particolare valore che essa ha attribuito alla mortificazione — intesa a crocifiggere in noi il vecchio Adamo — ed all'azione esteriore, intesa ad esplicitare il cristianesimo e ad incarnarlo nel mondo; alla particolare diffidenza che essa ha nutrito nei confronti di un'esperienza mistica libera, possibile fonte di eresie. Tutto questo ha indotto l'uomo occidentale a volgere sempre più le spalle al manifestarsi in Dio alle porte interiori dell'anima. «Esperienza» ha finito per divenire sinonimo di «esperienza sensoriale».

E poiché i sensi del corpo non possono darci altre nozioni che di realtà corporee, l'uomo occidentale ha finito per convincersi che unica realtà

esistente sia questo mondo naturale ed umano che vediamo con i nostri occhi e che al di là di esso non esista alcuna realtà assoluta.

Con l'attenzione tutta concentrata su questo mondo per conoscerlo e dominarlo e farne il proprio regno, gli uomini moderni sono venuti a perdere ogni esperienza e senso di Dio; al punto che, oggi, a tanti la stessa parola «Dio» fa un effetto alquanto strano: fino ad apparire null'altro più che semplice *flatus vocis* privo di senso.

Un Dio di cui non si ha più un'esperienza prorompente e piena, un Dio che si avverte ormai lontanissimo e appena si intravede come una tenue luce d'inverno che pare e non pare, un tal Dio, che sembra il solo accessibile a tanti uomini d'oggi, è quello verso cui si protende la fede irrazionale dei protestanti alla Kierkegaard ed alla Barth.

Una fede così concepita, non confortata da una vera esperienza mistica, non appare più qualcosa di spontaneo e quasi naturale come nei cristiani dei primi secoli, come anche oggi nelle chiese d'Oriente. È una fede difficile, direi disperata: è un *credo quia absurdum*, che alla visione di un mondo assurdo contrappone l'idea di un Dio inattuabile e incommensurabile, non meno assurda e scandalosa per la nostra ragione.

Qui l'atto di fede non deriva da una chiara considerazione di motivi, come avviene quando l'uomo prende una decisione «sapendo quel che fa». Si è detto: manca un'esperienza mistica della presenza di Dio nell'anima e Dio appare un essere lontano, avvolto di oscurità, di cui — a ragion veduta — non si è nemmeno certi che esista. Almeno alla luce della nostra razionalità, della nostra coscienza riflessa, la fede in un tal Dio si configura come un atto immotivato, gratuito, arbitrario: un vero «salto».

Cosa può fare per noi un tal Dio? La teologia protestante — quella che si è mantenuta più fedele all'ispirazione originaria — ci risponde: «Dio non può santificarci, né tanto meno deificarci, in modo reale, effettivo; egli ci può solo «giustificare» nel senso formale, forense: può solo dichiararci giusti, mentre di fatto rimaniamo peccatori, con tutte le debolezze e le miserie della nostra natura corrotta dal peccato originale. La salvezza del protestantesimo è piuttosto una speranza di salvezza: di una effettiva redenzione che otterremo solo nella patria celeste, non prima.

Non si può fare a meno di notare la differenza enorme che passa tra questa fede e la fede dei primi cristiani: i quali speravano di essere salvati proprio perché già sentivano operare la salvezza nel loro intimo, attraverso l'azione santificante dello Spirito: il quale li purificava da ogni egoismo trasformandoli in perfetti strumenti della sua azione; e faceva loro esprimere cose non mai dette, di inaudita profondità, vere «parole di vita eterna»; e infondeva in loro tenacia e coraggio ad affrontare qualsiasi prova e li poneva in grado di compiere meravigliosi prodigi.

All'opposto l'esperienza del protestante alla Kierkegaard, alla Barth è quella di un gran vuoto, di una fitta oscurità, nella quale traspare appena un vago bagliore lontanissimo: è la caratteristica fede dell'uomo moderno, di un uomo nel quale è venuto meno quasi del tutto il senso del sacro, il quale vede che un mondo senza Dio è tutto una tragica, assurda corsa verso la morte, e perciò vuol credere in Dio malgrado gli si nasconda.

Certo non è solo un motivo prammatico che lo induce a credere: un elemento conoscitivo, un'esperienza di Dio c'è pure qui, nel fondo: ma quanto vaga e lontana! Nulla che si possa paragonare all'esperienza folgorante e travolgente dello Spirito negli apostoli e nei primi cristiani.

Benché il protestantesimo voglia presentarsi come l'unica forma di fede atta a fronteggiare la disperazione moderna, io sono convinto che l'uomo non potrà mai più recuperare una fede cristiana viva, profonda, illuminata se non attraverso il recupero di un'esperienza mistica. Più che al protestantesimo, converrebbe rifarsi, come a modello, all'ortodossia orientale, se appunto la fede e l'atteggiamento spirituale del cristianesimo d'Oriente non rivelassero certe lacune gravi che, se non colmate, minacciano di farne un cristianesimo incompiuto e disincarnato.

Se posso qui esprimere — sommariamente — una mia conclusione, vorrei dire che il nostro sforzo di recuperare una vera, compiuta esperienza cristiana dovrebbe attuarsi, ad un tempo, in due direzioni: dovrebbe continuare l'opera della cristianità occidentale — e dello stesso mondo laico da essa generato — intesa a svolgere dal cristianesimo tutte le sue implicazioni umanistiche; ma al tempo stesso dovrebbe rifarsi alle vive fonti del misticismo che, se è rappresentato nell'Occidente da un'eletta aristocrazia spirituale, è in Oriente fenomeno di massa e investe il culto, la dottrina, l'etica, l'arte e la vita cristiana in tutte le espressioni.

Recuperando l'esperienza mistica l'approfondiremo in tutti gli aspetti che può assumere; e la nostra esperienza di Dio sarà una e molteplice: avrà per suo oggetto Dio in quanto si manifesta nelle nostre anime non solo, ma anche negli altri uomini, con particolare potenza nei profeti, nei santi e nei mistici, e nel Cristo e nella Chiesa, nell'intero universo e in ogni singola creatura, in ogni atto di spiritualità e di vita.

In un'esperienza mistica così comprensiva e multiforme nessun aspetto particolare dovrà essere approfondito in maniera esclusiva, ma ciascuno implicherà insieme tutti gli altri: a somiglianza di rami e fiori e frutti di uno stesso albero, tutti insieme appariranno il manifestarsi molteplice di un medesimo Dio vivente e incarnato.

È caposaldo della nostra fede cristiana che nel mondo spirituale qualsiasi iniziativa appartiene all'Assoluto, e a lui solo. Ma, se la discesa dello Spirito divino non è cosa che possa dipendere da noi, sta però a noi assumere

quell'atteggiamento di apertura e di umile disponibilità che all'agire autonomo della grazia possa renderci maggiormente recettivi.

Capitolo II

L'ATEISMO DEL FILOSOFO

Un'occhiata panoramica alla storia del pensiero moderno ci permetterà di notare come l'idea di Dio, scaturita viva e potente dal cristianesimo, impallidisca sempre più col passare dei secoli, fino a divenire l'ombra di se stessa: morto concetto, sovrastruttura inutile.

Vediamo, più in particolare, quale sorte tocchi all'idea cristiana del Dio incarnato. Si può convenire facilmente sull'importanza centrale che ha nel cristianesimo l'idea dell'incarnazione. Si potrebbe dire: il cristianesimo è l'incarnazione.

Prima ancora che una dottrina, il cristianesimo è l'annuncio di un fatto: Dio si incarna tra noi, per amore, e ci fa dono della sua natura stessa, e in tal modo ci salva da quel destino di morte che è iscritto nella nostra natura di esseri finiti.

Ben si vede come l'idea dell'incarnazione sia essenziale al cristianesimo. Ma, se volgiamo lo sguardo alla storia dello spirito umano negli ultimi secoli, non possiamo fare a meno di notare che è proprio una tale idea che entra chiaramente e decisamente in crisi.

Per il pensiero moderno l'incarnazione è qualcosa di irragionevole, come lo era per il pensiero greco. L'incarnazione torna ad essere scandalo per la ragione; o, più esattamente, non per una ragione conscia dei propri limiti, ma per il razionalismo, dove la ragione astratta è assolutizzata.

Un infinito che si fa finito, un Creatore che si fa creatura tra le creature sembra urtare contro i primi principi della logica, che, per i greci, sono i principi supremi della stessa realtà. La realtà del mondo è razionale non solo, ma autosufficiente; e su questo ancora il pensiero moderno è d'accordo con quello antico. L'incarnazione, perciò, non soltanto è irrazionale, ma inutile: che bisogno può avere di Dio un mondo che ha in sé tutto quello di cui ha bisogno per vivere e per svolgersi?

Qualche esempio. Per Telesio, la natura va indagata esclusivamente *iuxta propria principia*, appunto perché porta in se stessa tutto ciò che la spiega: quindi nessuna necessità, per spiegare la natura, di risalire a cause o principi trascendenti, di ordine meta-naturale (Il pensiero scientifico moderno darà pieno svolgimento a questo concetto, rivendicando alla scienza una totale

autonomia nei confronti sia della filosofia che della fede cristiana; ma, a poco a poco, la scienza finirà per assorbire la filosofia e la stessa religione: sarà il trionfo dello scientismo; e lo scienziato, così come negherà qualsiasi valore ad una conoscenza extrascientifica, finirà per negare l'esistenza di qualsiasi realtà trascendente la natura, sfociando nel materialismo e nell'ateismo dichiarato; oppure, più sottilmente, astenendosi da qualsiasi affermazione o negazione circa realtà extrafenomeniche, si limiterà a definire qualsiasi considerazione intorno ad esse «priva di senso», perché non suscettibile di verifica: ed egualmente privo di senso lo stesso problema di Dio).

Per Vico, anche la storia umana si spiega da sé, ed il principio che la governa è una razionalità immanente che Dio, sì, le ha infuso, ma che una volta immessa nel corso storico opera in modo autonomo, in virtù di sue specifiche leggi: leggi alle quali, se si volesse definirle nel linguaggio tradizionale della teologia, non si potrebbe attribuire alcun carattere «soprannaturale». Tali leggi, in quanto si esplicano in un ambito puramente «naturale», possono essere scoperte dal filosofo senza alcuna rivelazione, mediante una semplice analisi di carattere scientifico: tale è l'intento della «scienza nuova». (Questo mondo storico, di cui Vico afferma semplicemente l'autonomia, finirà per venire assolutizzato e considerato come l'unica realtà esistente, e la storiografia come l'unica vera conoscenza degna di questo nome: ed eccoci allo storicismo radicale di un Benedetto Croce).

Consideriamo un'altra dottrina, assai caratteristica della nuova mentalità: il giusnaturalismo di Grozio. Anche Grozio, come Telesio, come Vico, afferma l'esistenza di Dio; eppure tutto il suo intento è di fondare un diritto naturale sulla pura ragione umana, sì che non abbia più alcun bisogno di giustificazioni teologiche. Tale diritto di natura «sussisterebbe in qualche modo ugualmente anche se ammettessimo, ciò che non può farsi senza empietà gravissima, che Dio non esistesse o che non si occupasse dell'umanità» (*De iure belli ac pacis*, Prolegomena, 11). (Insomma: Dio esiste; ma, per giustificare il diritto naturale, non c'è alcun bisogno di chiamarlo in causa. Agli effetti pratici, che ci sia o non ci sia è la stessa cosa. E allora, perché non farne a meno? La tentazione si farà sentire anche qui, prima o poi, sempre più forte).

Una fondazione autonoma dell'etica è tra i grandi obiettivi della filosofia di Kant. Se una metafisica come scienza è impossibile, se è impossibile qualsiasi dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, l'etica verrebbe a mancare di basi se non si potesse costituire in modo autonomo: anche qui, senza bisogno di Dio. Non è affatto «necessario», scrive Kant, «ammettere l'esistenza di Dio come principio di ogni obbligo in genere (poiché questo principio... si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa)» (*Critica*

della ragion pratica, II, II 5). (Anche qui il Dio inutile diverrà presto ingombrante: ostacolo e remora a quella compiuta autorealizzazione dell'uomo in cui si vorrà fare consistere il vero umanesimo).

Di Cartesio dice, molto bene, Pascal: «Non posso perdonare a Descartes: egli avrebbe ben voluto, in tutta la sua filosofia, fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpettino (une *chiquenaude*) per mettere il mondo in movimento; dopodiché non sa più che farsene di Dio» (*Pensées*, 77). L'arguta notazione di Pascal coglie bene quel tipico atteggiamento di fronte a Dio che assume non solo la filosofia di un Cartesio, ma in genere tutta la filosofia moderna in quanto ha di più caratteristico ed originale.

Non sempre l'uomo moderno nega Dio. Spesso lo afferma, come principio creatore di ogni realtà. Quel che nega è l'intervento personale di Dio nelle cose di questo mondo: intervento che si giudica non necessario, anzi irragionevole.

Assurdo il «miracolo»: contraddittorio, dirà Bayle, con la stessa essenza divina. L'uomo moderno nega non tanto Dio, quanto piuttosto l'incarnazione di Dio nel mondo. Nega non tanto un «Dio dei filosofi» (del razionalismo greco, ripreso, dopo un lungo salto di secoli, dal razionalismo moderno), quanto piuttosto il Dio vivente e incarnato, il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe».

Se pur Dio non è necessariamente negato dal pensiero moderno, nel mondo, di fatto, non c'è più posto per lui. Sono dei cristiani credenti (Galileo, Cartesio) che per i primi propongono il concetto di una natura retta essenzialmente da leggi meccaniche. Si passerà in seguito a concepire in modo meccanicistico (o almeno tendenzialmente tale) la stessa natura della mente umana. Ora, in un universo naturale ed umano concepito materialisticamente, quale posto ci può più essere per il Dio incarnato? Rimane a malapena posto per un «Dio dei filosofi».

Per definizione, un «Dio dei filosofi» non si partecipa all'uomo, non si incarna in lui, non gli fa dono di se stesso, della sua infinità, della sua immortalità, non lo salva dalla corruzione, e l'uomo rimane quel che è. La creazione dell'uomo e della natura è qualcosa di già avvenuto all'inizio dei tempi, non si continua attraverso l'evoluzione dei viventi e la storia umana.

D'altra parte, per una mentalità di stampo razionalistico-illuminista, il mondo, così come è, è già perfettamente razionale, e l'uomo non ha bisogno alcuno di essere salvato, non ha alcun bisogno di interventi ulteriori di Dio: nella sua condizione attuale è pienamente in grado di realizzarsi e di svolgersi in modo autonomo.

Contrapponendo il Dio dei deisti al Dio cristiano in quanto il primo, a differenza del secondo, non si incarna nella creazione, non si vuole affatto

dire che i deisti concepiscano, tutti e necessariamente, il loro essere supremo come Colui che si limita a creare il mondo all'inizio per poi disinteressarsene completamente. Una simile concezione la si può trovare, più che altrove, in Voltaire e nel deismo francese, ma non è affatto condivisa da Rousseau, né, in genere, dai deisti inglesi.

È un deista inglese, il Clarke, che così riassume la situazione, distinguendo addirittura quattro categorie di deisti:

1) quelli che professano di credere in un Essere eterno, infinito, indipendente e intelligente, il quale crea il mondo ma poi non se ne cura;

2) quelli che credono in Dio ed anche nella sua provvidenza, ma negano che egli dia agli uomini una legge morale;

3) quelli che credono in un Dio creatore, provvidente e legislatore, ma non nell'immortalità dell'anima umana;

4) quelli, infine, che professano, per convincimento razionale, una dottrina simile in tutto al cristianesimo; e questo li porta naturalmente a riconoscere la rivelazione, ad aderire al cristianesimo in modo pieno.

Mi sembra che, di fronte a un tale «Dio dei filosofi», si ponga una alternativa.

Prima soluzione: si può svolgere l'idea compiutamente nel senso cristiano; si perverrà in tal modo all'idea del Dio cristiano che si incarna nel tempo, e attraverso il tempo e la storia continua e compie la sua opera creativa.

Seconda soluzione: si può negare l'incarnazione sotto qualsiasi forma, ed allora si perviene a quello che potrebbe essere definito un deismo «puro»: all'idea di un Dio che esiste, ma non ci dà la vita eterna, non ci salva; all'idea di un Dio che, col suo esistere o meno, non muta nulla; all'idea di un Dio inteso come qualcosa di superfluo ed inutile.

Ne consegue, insomma, che non si può negare l'incarnazione senza svuotare l'idea stessa di Dio. A rigore, un tale atteggiamento porta, al limite, alla negazione di Dio ed all'affermazione che l'unica realtà che esiste è quella naturale e storica.

Di fatto c'è, nella filosofia del secolo XIX, un motivo dominante comune: tutta la realtà è concepita, essenzialmente, come realtà naturale, o, se si preferisce, mondana, storica, temporale, finita: sono termini che non tutte le scuole usano indifferentemente, e tuttavia finiscono, in fondo, per rivelarsi nient'altro che sinonimi.

La stessa Idea di Hegel si esprime nella realtà storica e mondana, e senza di essa non può neanche realizzare se medesima: «senza il mondo Dio non è Dio»; e, possiamo aggiungere, per Hegel è nel mondo che Dio si realizza ed evolve. Un tal dio non potrebbe più essere definito «l'Eterno».

La realtà, insomma, è tutta dialettica e storica, per Hegel. Così per Marx e per tutta la sinistra hegeliana. Così, ancora, per i neohegeliani. Uguale discorso, *mutatis mutandis*, potrebbe farsi per l'esistenzialismo di un Heidegger prima edizione, o di un Sartre, e in genere per la psicanalisi, per la fenomeno-logia, per il neopositivismo, per lo strutturalismo, che o affermano la realtà umana e mondiale come la sola esistente, o di fatto vi limitano il campo di indagine come se essa sola esistesse.

Così quella immanenza di Dio nel mondo che i romantici in genere affermavano (da Fichte a Schelling a Hegel, pur nella varietà delle formulazioni) si converte a poco a poco in negazione di Dio, e lo spiritua- lismo iniziale si converte in materialismo.

Il «Dio dei filosofi» ha vita piuttosto effimera nella filosofia moderna: in auge nel Seicento, ancora affermato dai «deisti» del Settecento, entra, nell'Ottocento, completamente in crisi. D'altra parte, destino migliore non poteva toccargli: un dio che non opera sulla creazione per portarla a compimento, un dio di cui nessuna realtà e nessuna attività dell'uomo ha bisogno per fondarsi e per svolgersi, un dio che non s'incarna nell'uomo per dargli ciò che lui solo potrebbe dargli di se stesso — l'eternità, la salvezza dalla corruzione — un dio con il quale o senza il quale l'uomo rimane com'è — effimero essere di natura — è decisamente un dio inutile e finisce per divenire, agli occhi di tutti, un dio ingombrante: una sorta di cappello, di cui lo spirito moderno finisce per sbarazzarsi.

N.B. Il tema dell'«ateismo del filosofo» è stato trattato con assai maggiore ampiezza nel mio libro Esperienza del sacro e filosofia, il cui testo è parimenti disponibile in questo sito internet.

Capitolo III

L'ATEISMO DELL'UMANISTA

In una certa fase della storia dello spirito occidentale, emerge una nuova forma di ateismo che rigetta il Dio cristiano poiché vede in lui il grande ostacolo all'attuazione del vero e pieno umanesimo.

Scartando certe forme estreme, esclusivistiche di umanesimo, e scartando pure l'idea che del cristianesimo si sono fatti molti umanisti (magari per colpa di molti cristiani), c'è da chiedersi se tra umanesimo e cristianesimo ci sia veramente contrasto, o se non si possa dire, al contrario, che il

cristianesimo è umanesimo, e che solo nel cristianesimo c'è la possibilità di un umanesimo vero.

La questione è fin troppo complessa, per poter essere approfondita a dovere in queste pagine che sono dedicate ad un diverso tema. Dovrò limitarmi a qualche cenno molto sommario.

Nei vangeli e nel cristianesimo primitivo vedo accenti antiumanistici abbastanza forti, che non possono non sconcertare l'uomo moderno. Una grande umanità traspare dai vangeli, dagli atti degli apostoli, dai documenti lasciatici dai primi cristiani: su questo non c'è dubbio; sembra però che certe cose cui noi uomini attribuiamo tanto valore siano deprezzate, se non addirittura condannate come ostacolo al regno di Dio: non voglio alludere alla potenza e alla ricchezza, a quanto può disfrezare in noi l'ambizione, l'egoismo, lo spirito di sopraffazione; voglio alludere a quelli che rappresentano per noi i valori più alti: l'amore umano, gli affetti familiari, le lettere, la cultura, l'arte, la scienza, la filosofia... Sembra che, per essere veramente cristiano nel primitivo senso evangelico, l'uomo di oggi debba strapparsi dal cuore quanto ha di più caro, tutto ciò che dà alla sua vita un valore, una nobiltà.

Ma ciascun messaggio, ciascun atteggiamento va approfondito nel suo contesto. A me sembra soprattutto che il vangelo ponga l'accento in maniera energica su quella che è la prima cosa da fare, la più urgente. Fate penitenza, convertitevi, rinnovatevi interiormente, perché il regno dei cieli è vicino, ha ammonito il Battista.

E lo stesso Cristo incita gli uomini a convertirsi a lui e a seguirlo, abbandonando qualsiasi altro impegno o preoccupazione: non c'è tempo per curare i propri interessi, nemmeno per seppellire il padre che è morto. Gli ordinamenti seguitino a sussistere come sono, Cesare continui pure a riscuotere le tasse dagli ebrei, il padrone a comandare, lo schiavo a servire: tutto è provvisorio, non vale la pena di affannarsi a riformare una società che è prossima a dissolversi all'avvento del Signore.

Nell'animo del credente in attesa del Signore che viene, non c'è posto per altre cure o per altri affetti. È venuto ormai il tempo della piena manifestazione di Dio nel Figlio e nello Spirito. E Dio provvederà a tutto: ispirerà i suoi fedeli, suggerirà quel che dovranno dire e fare, darà loro coraggio a sostenere qualsiasi avversità e persecuzione. E alla fine, a chi avrà corrisposto con generosità all'invito, egli darà il premio di una piena partecipazione alla vita divina: nel giorno della resurrezione il fedele cristiano attingerà la pienezza della vita divina e della vita umana, spirituale e corporea insieme.

È allora che potrà realizzarsi il pieno umanesimo: l'uomo disporrà di un corpo «glorioso», trasformato in perfetto veicolo dello spirito; e, contem-

plando Iddio, conoscerà il vero; dilatando la sua personalità al di là di ogni limite, avrà con ciò raggiunta la meta stessa verso cui si sono perennemente affaticate le attività «umanistiche».

L'umanesimo non è affatto ripudiato come supremo traguardo dell'uomo. La sua attuazione compiuta avverrà però unicamente per dono di Dio; e l'uomo, se vuol meritare quel dono e conseguire quella meta, deve unicamente convertirsi a Dio, rinnegare il proprio egoismo e la propria vita di peccato per offrirsi a Dio anima e corpo e condurre da quel momento una vita santa, adorando, testimoniando, diffondendo l'evangelo tra gli uomini.

Qualsiasi altra attività è rinviata, poiché ora sarebbe di ostacolo, toglierebbe forza a quest'opera di conversione di se stessi e degli altri, che richiede un impegno di tutto il proprio essere. Il cristianesimo primitivo, ripetiamo, non esclude l'umanesimo: lo rinvia; e lo rinvia energicamente, proprio in ordine al conseguimento di una meta, che, in ultima analisi, coincide con l'umanesimo pieno.

Si può rilevare che la meta che il Dio cristiano assegna all'uomo è il destino più alto che si possa concepire, ed eccede di gran lunga quanto l'uomo potrebbe sperare di attingere con le sue sole forze, attraverso il complesso delle attività umanistiche: scienza, tecnica, arte, filosofia e via dicendo.

Però, secondo tale concezione, l'uomo non può perseguire direttamente questa meta suprema del suo umanesimo, né può collaborare con Dio al suo perseguimento. È vero che Dio è l'Onnisciente, l'Onnipotente, il Creatore e supremo Artista della creazione; ma l'uomo non è chiamato ad imitare Dio in questo senso, almeno nel corso della sua vita terrena. Nei vangeli e nella tradizione primitiva mi sembra che accenni espliciti a cose del genere manchino completamente. L'uomo otterrà tutto, ma per dono e come premio.

Riaffiora qui il senso ebraico della trascendenza di Jahvè e del suo illimitato potere. Tutto avviene per sua iniziativa e nel segno della sua potenza: l'elezione di Mosè, l'esodo dall'Egitto, il passaggio del Mar Rosso, la consegna delle tavole della Legge, la manna che piove dal cielo, l'alleanza, la costruzione dell'arca santa; l'invio dei profeti e quanto essi diranno e faranno in suo nome, le vittorie sui nemici; e le stesse sconfitte e la prigionia e l'esilio che il popolo ebreo riceve come punizioni divine per avere disobbedito alla volontà del Signore. Nella mentalità ebraica tutto viene da Dio, e all'uomo non rimane che abbandonarsi con fede all'azione divina, puro strumento nelle mani dell'Onnipotente.

Non è, beninteso, che l'uomo sia del tutto inerte e incapace di decidere il proprio destino: poiché spetta all'uomo scegliere, in maniera assolutamente

libera, tra la fedeltà o la disobbedienza. Deciderà l'uomo a qual fine tendere e indirizzare le proprie azioni: qui è la ragione della sua altissima dignità.

In questo spirito, una volta che Dio chiami l'uomo a conseguire la salvezza, e — diciamo pure — la deificazione e l'umanesimo pieno, l'uomo non dovrà fare altro che sottomettersi alla volontà di Dio e farsi guidare da lui; poiché come in tutte le iniziative divine, spetterà all'Onnipotente stabilire i modi e i mezzi.

In questa mentalità che attribuisce tutto a Jahvè, che fa della stessa letteratura nazionale di un popolo la Parola divina, è chiaro che non rimane molto posto per un umanesimo di tipo greco o rinascimentale. Affidandosi alla guida dell'Eterno, l'uomo *decide* il proprio destino, certo, ma non si può dire che lo crei e nemmeno che vi cooperi in modo creativo.

Perché il cristianesimo possa giungere ad attribuire un significato più pieno e veramente creativo all'espressione paolina che fa del cristiano un collaboratore di Dio, dovranno passare molti secoli: e finalmente quest'alto valore creativo dell'opera umana, che è riconosciuto nella Bibbia in una forma piuttosto implicita, otterrà un più chiaro ed esplicito riconoscimento nei nostri giorni.

«Umanesimo cristiano» è, oggi, un'espressione molto corrente. Ma, per poter adoperare quest'espressione con pieno diritto, bisognerebbe, secondo me, concepire l'opera umana come capace non solo di *meritare* il paradiso ma di *contribuire a crearlo*.

In un tale contesto le scienze, le arti, e le attività umane sarebbero veri modi di imitare Dio e di collaborare alla sua opera di salvezza, di deificazione del genere umano; ed avrebbero quindi quello stesso significato religioso che è sempre stato attribuito all'osservanza dei comandamenti e alla pratica delle virtù cristiane; e, al pari di queste, andrebbero anch'esse considerate mezzi di salvazione.

Ora, se tutto questo è implicito nello spirito del cristianesimo, non si può certo dire che coincida con l'esplicito contenuto della predicazione cristiana primitiva: i primi cristiani dicevano il preciso opposto, anche perché, ripeto, pareva che nell'imminenza del ritorno del Signore non ci fosse opportunità e tempo per pensare ad altro che ad attuare la propria conversione religiosa.

Quando poi ci si rese conto che il Signore non sarebbe venuto così presto come era nella generale aspettazione, la Chiesa, da società escatologica di uomini viventi giorno per giorno in attesa dell'imminente *parusia*, divenne società più stabile, più preoccupata di inserirsi nel mondo, di cercarvi un *modus vivendi*; e per quanto possibile di crearvi condizioni di vita più idonee e più conformi all'ideale cristiano.

L'attesa escatologica della resurrezione e della salvezza collettiva divenne preoccupazione della propria salvezza individuale nell'aldilà.

L'attesa dell'avvento del regno di Cristo sulla terra divenne aspirazione al paradiso celeste.

Poi ci sarebbe stata anche la resurrezione e la venuta del Signore sulla terra e il giudizio finale: ma chi avrebbe potuto precisare quando? Per il momento, la più urgente cosa da fare era di porsi nelle condizioni migliori per affrontare il giudizio individuale dopo la morte.

In che modo? Nello stesso modo con cui i primi cristiani si sforzavano di meritare la salvezza nel giorno della resurrezione: attraverso la pratica delle virtù cristiane in senso stretto, delle virtù ascetico-religiose: fede, speranza, carità, lotta contro le cattive inclinazioni, contro gli impulsi egoistici che possano indurre l'uomo a staccarsi da una piena adesione alla volontà divina. È chiaro che, anche qui, in questa preoccupazione esclusiva non poteva esserci posto per alcuna forma di umanesimo.

Scarsi incoraggiamenti, del resto, potevano venire ai cristiani dei primi secoli da una cultura tutta impregnata di spirito pagano. Così, scarsi incoraggiamenti ad amare il mondo, a vivere una vita umana piena potevano venire agli uomini del primo medioevo da una civiltà decrepita sepolta ormai sotto una spessa coltre di barbarie, da condizioni di vita estremamente precarie e difficili, da un ambiente di lotte, di crudeltà, dove le arti della pace, i commerci, la cultura, la filosofia, ogni forma di umanesimo era ridotta a pallida larva, e tutto ristagnava e solo si lottava per sopravvivere. L'unica forma di vita spirituale che fioriva in quei secoli era la vita religiosa nel senso stretto: in essa trovavano rifugio gli spiriti migliori.

A poco a poco il cristianesimo medioevale riesce a crearsi migliori condizioni di vita e un ambiente più congeniale, e viene a informare una nuova civiltà: dove, certo, non tutto è assimilato al cristianesimo, ma dove esso, bene o male, è il grande principio ispiratore riconosciuto. Si vengono così a porre le premesse per una maggiore apertura del cristianesimo al mondo, per un apprezzamento più positivo dei valori umanistici.

È tutto un mondo nuovo che sorge. Per tutto un complesso di cause che qui è inutile riassumere, tornano a fiorire i commerci e le attività artigiane, la cultura, la filosofia, le lettere e le arti, lo studio del diritto romano e della civiltà classica.

L'anima di tutto questo è il cristianesimo, ed a buon diritto la nuova civiltà può definirsi cristiana. Il cristianesimo vi si rispecchia e vi si riconosce, e riconosce e consacra ogni nuova istituzione, ogni nuova attività e forma di vita: come già l'impero, il germanesimo, l'ordinamento feudale e la cavalleria, vengono ora consacrati i comuni, con tutti gli elementi, con tutte le forze che caratterizzano la civiltà comunale: gli ordinamenti politici e le corporazioni, il diritto romano e le università, la filosofia, le lettere, le arti: tutto viene «cristianizzato».

È il momento più favorevole perché dal seno stesso del pensiero cristiano possano emergere quelle istanze umanistiche che vi sono implicite.

Viene ripensata e approfondita l'idea biblica della creazione: tutto quel che Dio crea è «buono», ha un proprio valore autonomo. E così l'intera creazione è contemplata in una nuova luce, è amata francescanamente, e poi indagata: ed ecco la filosofia della natura e più tardi la scienza moderna con il grandioso sviluppo delle tecnologie che ne deriva.

Un particolare valore viene riconosciuto all'uomo, coronamento della creazione: vengono esaltate la sua dignità e la sua capacità di costruirsi da sé un proprio autonomo regno: siamo alle porte dell'umanesimo e del rinascimento.

Tutto questo non era mai stato detto in modo così esplicito, ma il cristianesimo già lo conteneva in germe fin dal suo primo apparire: l'Antico Testamento, che il cristianesimo farà suo, non comincia forse con una esaltazione del mondo creato? L'uomo non vi è rappresentato come il re della creazione? E, sia pure corrotto dal peccato originale, non è l'uomo degno che Dio stesso ne assuma la natura e muoia sulla croce per lui, per redimerlo, per dare a lui di nuovo la possibilità di raggiungere la propria meta suprema, la deificazione?

Il cristianesimo esalta l'uomo non solo come puro spirito, ma nella interezza della sua natura: anche come creatura terrestre, corporea. Nel giorno della resurrezione, è con stesso corpo che l'uomo realizzerà l'obiettivo finale per cui è stato creato.

Riconoscere il valore dell'uomo totale — spirituale ma anche terrestre, corporeo — significa riconoscere e consacrare tutto ciò che forma il *regnum hominis*: significa riconoscere e consacrare l'umanesimo.

Il punto di arrivo di tutto questo processo di riconoscimento e di consacrazione delle creature, dell'uomo e dei suoi valori è l'opera di san Tommaso d'Aquino. Alla visione tomistica è fedele Dante, che ne informa l'architettura del divino poema. Nella *Summa Theologiae* come nella *Divina Commedia*, i due piani, umano e divino, naturale e soprannaturale sono mantenuti rigorosamente distinti, a tal punto che — almeno a prima impressione — danno quasi l'idea di due elementi eterogenei sovrapposti.

Si può attribuire questo all'influenza della filosofia greca e di quella aristotelica in particolare, tutta intesa a definire ciascun essere in ciò che è, distinguendolo in modo assoluto da ciò che non è: il che vale più nell'ordine dei concetti che non nell'ordine degli esseri reali, che sempre si compenetrano in qualche misura, e vivono, per dir così, l'uno dell'altro e l'uno nell'altro.

Ci può essere poi, accanto a quest'influsso della logica greca, il permanere di quella preoccupazione tipicamente ebraica di salvaguardare ad ogni

costo la trascendenza di Dio rispetto alla creazione, la trascendenza di quello che i teologi chiamano il «soprannaturale» nei confronti della «natura».

L'azione dell'uomo sul piano naturale, il suo umanesimo in altre parole, non è concepito ancora come qualcosa che possa avere un influsso diretto sulla creazione del suo destino soprannaturale.

Le attività umanistiche possono sì avere un ruolo, ma puramente e subordinato e ancillare.

Una buona politica, assicurando la pace e la giustizia, determinerà le condizioni ambientali in cui la Chiesa potrà meglio assolvere la sua missione religiosa.

La filosofia preparerà il terreno alla teologia, di cui sarà una specie di propedeutica: avendo poi indotto l'uomo a credere nel Dio cristiano, avendolo guidato fin sulle soglie della teologia, la sua funzione verrà meno, così come si adempie e si esaurisce la missione di Virgilio una volta che abbia guidato Dante fino al paradiso terrestre per affidarlo a Beatrice: da quel momento in poi Virgilio, simbolo della filosofia, non ha più nulla da dire.

Come la filosofia, anche le lettere e le arti sono ancelle della fede: loro compito è esaltarla, edificando il credente: al servizio del cristianesimo esse divengono letteratura e poesia religiosa, arte e musica sacra.

Tutte queste forme dello spirito assolvono una funzione strumentale: creano le condizioni migliori, accompagnano l'uomo alle soglie della fede, esaltano la fede, ma non entrano, propriamente, a costituire parte integrante del regno di Dio, non contribuiscono a crearlo in senso stretto; non aiutano l'uomo, in modo determinante, a santificarsi, a elevarsi a Dio, ad imitarlo: il regno dell'uomo rimane qualcosa di estraneo al regno di Dio, qualcosa di provvisorio, di effimero, qualcosa che in nessun modo può contribuire direttamente alla creazione del suo destino eterno, che va perseguito con altri mezzi, con la esclusiva pratica di quelle che in senso stretto sono le virtù cristiane, come si è detto per le precedenti edizioni storiche del cristianesimo.

Qualcosa è cambiato, di certo: le attività umanistiche non sono più considerate negative, diaboliche; un notevole ruolo positivo è stato loro riconosciuto; ma, quando la funzione che viene ad esse affidata rimane così esterna, subordinata e strumentale, si può parlare, nel senso pieno dell'espressione, di vero umanesimo cristiano?

Le forme di vita, di pensiero, di arte del nuovo umanesimo sono loro stesse che ben volentieri si assoggettano a quel ruolo subordinato. In tal modo acquistano diritto di cittadinanza nel mondo cristiano.

I capi delle nuove nazioni accettano il potere dalla grazia di Dio; la politica si assoggetta alla morale, sicché un trattato di politica di quei tempi

dà quasi l'impressione, a chi lo legge, di un trattato di etica speciale, o di teologia morale applicata al campo politico.

Pittori e scultori si guadagnano il pane eseguendo soggetti religiosi. I poeti si azzardano a celebrare l'amore umano, ma sempre come mezzo di ascesa a Dio: angelo in forma umana, la donna è «scala al Fattore».

Il filosofo è tutto inteso a dimostrare le verità preliminari della fede, dopodiché affiderà al suo alunno al teologo, titolare del corso superiore.

Tra le singole forme dell'umanesimo e la religione pare che si sia venuto a stabilire una specie di patto feudale: ciascuna fa atto di omaggio e riconosce le sue obbligazioni, in cambio ottiene il suo feudo e la sua «libertà», che le garantisce piena autonomia di azione in un ambito ristretto dapprima, poi sempre più vasto.

In questo limitato margine di sovranità che gli viene riconosciuto nel basso medioevo, il *regnum hominis* pone le sue fondamenta; e l'uomo moderno, facendo atto di omaggio alle autorità e ai valori del medioevo e così acquistando diritto di cittadinanza nella *sancta respublica christiana*, può maturarsi a suo agio, può farsi le ossa ed acquistare coscienza di sé e di quelle che sono le sue reali aspirazioni.

Tali aspirazioni ad una vita umana piena non può trovarle espresse, certamente, nell'ascesi medioevale e nei suoi campioni: eremiti, monaci, frati mendicanti, predicatori di penitenza, santi e mistici; le troverà nel mondo classico, nei saggi e negli eroi dell'antichità.

Sempre si imita un modello prima di riconoscere la peculiarità del proprio talento, la propria individuale vocazione: quel che avviene nel processo di maturazione dell'artista e dell'uomo in genere si verifica in quest'epoca nel grandioso fenomeno collettivo e storico nel quale l'uomo moderno, attraverso lo studio e l'imitazione degli antichi, perviene alla coscienza di sé, delle sue aspirazioni originali, del nuovo mondo che sogna di costruire.

Nel rivendicare la *dignitas hominis* (contro gli aristotelici padovani che riducono l'uomo a mero essere di natura, mortale) Pico della Mirandola non fa altro che esplicitare la visione cristiana dell'uomo. Eppure in questa sua rappresentazione dell'uomo c'è un fatto nuovo: una fiducia illimitata nelle sue capacità, un ottimismo che ignora il peccato originale.

Qualcosa di simile si può dire anche degli altri umanisti, da Marsilio Ficino a Erasmo da Rotterdam. L'uomo qual è concepito e vagheggiato dagli umanisti pare un essere del tutto autosufficiente, libero da quella condizione di infermità e di impotenza nella quale lo vedeva il cristianesimo tradizionale.

Sembra che l'uomo moderno possa tutto, che nulla gli sia precluso: basta volere e osare. Questo senso della propria dignità e delle proprie capacità

illimitate è la molla potente che spinge gli uomini del rinascimento alla conquista del loro nuovo mondo.

Ed ecco un fervore mai visto di umane attività, ecco il sorgere di nuove scienze e tecniche, e il dilatarsi della conoscenza e della cultura in proporzioni tali che nessun genio universale potrebbe più affermare la sua personalità in campi diversi, come era stato possibile fino agli inizi del Cinquecento: in brevissimo tempo lo scibile è divenuto immenso, e nessuno sarebbe più in grado di padroneggiarlo tutto insieme; le singole scienze e tecniche hanno raggiunto una complessità che reclama la specializzazione, e ciascuna di esse richiede ai propri cultori una dedizione totale, esclusiva.

D'altra parte, ciascuna scienza e tecnica ed attività dell'uomo si è costituita in piena autonomia, *iuxta propria principia*: coltivata per se stessa con amore esclusivo, diviene ben presto qualcosa di fine a se medesimo, un nuovo assoluto.

È l'epoca dell'arte per l'arte; della politica machiavelliana che assolutizza lo stato e prelude al nazionalismo; della scienza galileiana che indaga i puri rapporti tra i fenomeni senza più riferirsi a cause che li trascendano. E l'epoca del poeta e del letterato puro, che vive distaccato dalla realtà, chiuso in un mondo che s'è creato con l'immaginazione, in cui gli è dolce rifugiarsi. Emergerà più tardi la figura del capitano d'industria, puro *homo oeconomicus*, la cui unica legge è l'utile, il cui unico ideale è l'affermazione dell'impresa, ad ogni costo, sia pure attraverso lo sfruttamento più inumano dei propri simili. Siamo ben presto all'epoca degli «ismi», di quelle che Chesterton chiamerà le «idee cristiane impazzite».

Al pari delle scienze, delle arti, delle attività umanistiche, ciascuna ideologia può rivendicare un significato cristiano, poiché invero esalta l'importanza di una singola realtà, di una singola funzione, facoltà o attività dell'uomo, a ciascuna delle quali il cristianesimo ha riconosciuto un ruolo nello sviluppo dell'uomo (sia pure sul piano temporale e non su quello della beatitudine eterna, che è il suo fine vero e primario, da perseguirsi con altri mezzi, come s'è detto).

Ebbene, queste singole attività e funzioni, pur consacrate dal cristianesimo medievale, al pari delle singole scienze ed arti non vogliono più saperne di un semplice ruolo strumentale, ancillare: rompono gli argini, e ciascuna si pone come fine a se medesima e diviene l'asse, il sole intorno a cui ruota una nuova «ideologia».

L'ideologia è la stessa idea eretta a potenza assoluta. Ed ecco i nuovi idoli del pensiero moderno: dall'esaltazione di singole funzioni conoscitive nascono il razionalismo, il sensismo, il volontarismo. La fondazione della scienza moderna sfocerà nella religione della scienza, nella sua assolutizzazione, nello scientismo. La scoperta vichiana della storia

condurrà allo storicismo assoluto di un Croce. La scoperta della natura al naturalismo. L'affermazione della autonomia dello stato al mito dello stato; e poi, svolgendosi insieme ad altri elementi, diversi da paese a paese, ai connessi «ismi» della politica contemporanea: nazionalismo, razzismo, statalismo, dirigismo, parlamentarismo e alle dottrine dei singoli partiti, dove pure un singolo aspetto o valore è esaltato sugli altri in modo esclusivo: la libertà individuale nel liberalismo, l'istanza sociale nel socialismo, e così via.

L'assolutizzazione dell'uomo porta così all'assolutizzazione delle singole attività dell'uomo, delle singole funzioni, delle singole idee. E tutto questo, se porta ad uno sviluppo di ciascuna *iuxta propria principia* e fino alle ultime conseguenze della sua intera logica, se porta ad un'espansione, ad un arricchimento del nuovo mondo umano al di là di ogni immaginazione, accentua però nell'uomo la pretesa di erigersi di fronte a Dio come un essere del tutto sufficiente a se stesso: un essere che, per realizzare se stesso pienamente, non ha bisogno di Dio.

L'uomo moderno non solo ritiene di non aver bisogno di Dio per realizzare se stesso, ma sente in lui, anzi, un potente ostacolo: qualcosa che gli impedisce, che lo inibisce di assumere la piena signoria di se medesimo e del suo mondo, di atteggiarsi egli stesso a dio.

Finché la idea di Dio continuerà ad affiorare alla sua coscienza, l'uomo moderno continuerà a sentirsi minorenne, vigilato, non libero. Bisogna dunque che egli uccida in sé tale idea. Solo la morte di Dio consentirà all'uomo di vivere e di attuarsi nella sua pienezza.

Nel basso medioevo l'uomo nuovo riconosceva Dio come Signore perché non aveva ancora preso coscienza della propria infinità. Questa coscienza delle sue possibilità illimitate l'uomo moderno l'assume a poco poco.

Si emancipa da Dio senza accorgersene. Seguita a andare a messa, a praticare la religione esteriormente. Dio in fondo, non gli dà alcun fastidio: può rimanere là dove si trova; ed anzi è bene che rimanga là uno spauracchio per le moltitudini, che le induca a rispettare l'ordine costituito; ed è opportuno che la classe dominante dia il buon esempio nell'osservanza dei precetti religiosi. L'importante è che lo scienziato, l'artista, il politico possa attendere indisturbato a porre le basi della sua nuova creazione.

Fino all'Ottocento l'ateismo rimane un fatto personale di individui isolati, o tutt'al più di piccoli gruppi. Abortisce, in piena rivoluzione francese, il suo tentativo di imporsi come dottrina ufficiale: mandato alla ghigliottina Hébert, apostolo della Dea Ragione, è Robespierre che prende l'iniziativa di stabilire il culto ufficiale dell'Ente Supremo, specie di «Dio dei filosofi». È nell'Ottocento che l'ateismo diviene il credo di una moltitudine di scienziati, di intellettuali, di studenti di liceo, di operai «evoluti e coscienti».

Da fenomeno di massa, da vessillo del nuovo socialismo «scientifico» di Marx l'ateismo diverrà poi, nel nostro secolo, la fede ufficiale dei regimi comunisti.

Nell'Ottocento, i creatori della civiltà moderna non sono più individui isolati nel contesto di una vecchia società: sono ormai massa, poiché le stesse moltitudini si affacciano alla vita politica. E il loro scopo non è più quello di assicurarsi la tranquillità necessaria a scrivere poemi o a comporre sistemi filosofici accanto al caminetto: il loro obiettivo è scardinare la società vecchia per edificare al suo posto una nuova società che sia totale espressione dello spirito moderno.

In questa presa di coscienza dell'uomo moderno non più come individuo isolato ma come collettività, come umanità, ha un importantissimo ruolo Feuerbach, che si può considerare, in un certo senso, il padre spirituale del marxismo, colui che fornisce alla filosofia marxista certe basi teoretiche essenziali. Vale la pena di soffermarsi — anche se brevemente — su certi concetti di Feuerbach: può aiutarci molto a cogliere la genesi ideale dell'ateismo umanistico.

Nell'ambito della sinistra hegeliana, come Federico Davide Strauss cerca di determinare le origini psicologiche dell'illusione cristiana, dal canto suo Ludovico Feuerbach cerca di ricostruire quel processo psichico attraverso il quale viene a prendere forma, più in generale, l'illusione religiosa.

Nella *Vita di Gesù* Strauss dice, in sostanza, che i vangeli sono l'espressione mitica delle aspirazioni del popolo ebreo. Parallelamente, Feuerbach dice che Dio stesso è un mito nel quale si esprimono le aspirazioni della coscienza umana.

Per Feuerbach la coscienza è, appunto, ciò che distingue l'uomo dagli animali. La coscienza è affermazione di sé, amore di sé, gioia della propria perfezione, è la caratteristica di un essere compiuto, perfetto. Le forze spirituali dell'uomo — ragione, volontà, amore — sono in lui qualcosa di fine a se stesso e perciò di assoluto, di divino.

L'uomo in sé — come essenza, come specie, non come individuo — è infinito. Se l'uomo, individualmente, si avverte limitato, è solo perché ha l'idea della perfezione e dell'infinità della sua specie. Questi che sono i limiti della sua individualità egli può attribuirli alla specie umana come tale; ma in ciò si sbaglia e in tal caso la sua illusione si trova d'accordo con la sua pigrizia, con il suo egoismo e con la sua vanità: l'uomo ama scusare le proprie manchevolezze attribuendole a pretese insufficienze dell'essere umano in generale. Insomma, se l'uomo come individuo può essere limitato, l'essenza umana è infinità, è Dio stesso. Di questa concezione immanentistica della Divinità l'ispirazione hegeliana è più che evidente.

Come mai, allora, gli uomini sono soliti considerare la Divinità come trascendente? In altre parole, da quale processo interiore trae origine la religione? Per spiegare l'origine del fenomeno religioso, Feuerbach si avvale di un altro concetto di origine hegeliana: il concetto della alienazione. Solo che, mentre Hegel applica tale concetto allo Spirito assoluto, Feuerbach l'applica all'uomo in carne ed ossa.

Attraverso la religione, spiega Feuerbach, l'uomo giunge a coscienza di sé per la prima volta, benché tale presa di coscienza sia indiretta. Sia nella storia del genere umano che in quella dei singoli la religione precede la filosofia.

Con la filosofia, l'uomo riconoscerà la propria essenza umana come tale, come peculiare dell'uomo stesso, come soggettiva; ma, finché permane nello stadio religioso, pur acquistando consapevolezza della propria essenza umana, egli tende ad oggettivarla, a proiettarla al di fuori di sé, ad attribuire le perfezioni dell'uomo ad una Divinità trascendente.

Questa conoscenza che l'uomo ha di Dio non è altro se non la coscienza che l'uomo ha di sé: la religione svela i tesori nascosti della natura umana, svela a noi stessi i nostri più intimi pensieri, le nostre più segrete aspirazioni.

Gli dèi di Omero mangiano e bevono, e la forza corporea è una delle loro qualità: ciò testimonia in quale onore fossero tenuti dagli antichi greci la forza fisica e i piaceri del corpo. Così gli antichi germani, grandi guerrieri, avevano la loro divinità più potente in Odino, dio della guerra.

Quindi per Feuerbach «non l'attributo di divinità, ma la divinità dell'attributo è il primo vero essere divino... Vero ateo, nell'abituale significato della parola, non è perciò colui che nega Dio, il soggetto, ma colui che nega gli attributi dell'essere divino, quali l'amore, la sapienza, la giustizia» (*L'essenza del cristianesimo*, trad. ital., Milano 1960, p. 47).

Quanto al cristianesimo, esso è di tutte le religioni la più elevata, il gran libro dove l'uomo ha tradotto i suoi più alti pensieri, i suoi sentimenti più puri. Proprio per questo, il cristianesimo è, di tutte le religioni, la peggiore: quella dove l'uomo s'è alienato maggiormente.

Poiché — appunto — l'uomo afferma in Dio quel che nega in se stesso, si può ben dire che l'uomo povero possiede un Dio ricco; e più ricco è il suo Dio, più l'uomo è alienato e impoverito. Specialmente nel cristianesimo, l'alienazione ha conseguenze gravi. Dio diviene tutto per l'uomo e assorbe talmente la sua vita che, al limite, il cristiano non prova più bisogno di tutto ciò che prima costituiva e riempiva la sua esistenza, non ha più bisogno né della cultura, né dell'amore naturale, né della donna, né della famiglia.

Feuerbach afferma poi che il monoteismo cristiano non possiede in sé alcun principio di cultura artistica o scientifica. Così nemmeno gli antichi

ebrei avevano alcuna arte ed alcuna scienza, al contrario dei greci. Come mai? Perché non ne avvertivano il minimo bisogno, assorbiti com'erano in Jahvè. Si può concludere in breve che per Feuerbach il cristianesimo è, per eccellenza, l'antiumanesimo.

Questo passaggio dello spirito umano attraverso l'esperienza religiosa è, d'altronde, un momento necessario del suo sviluppo verso la vera e piena coscienza di sé. Sotto tale aspetto la religione costituisce, hegelianamente, una forma essenziale dello spirito umano. Questo momento antitetico è destinato a venir superato nella sintesi finale, in cui l'uomo riconoscerà che Dio non gli è esterno e trascendente, ma coincide con l'essenza stessa della specie umana, e che il solo Dio dell'uomo è l'uomo stesso: *Homo homini Deus!*

Feuerbach è considerato un po' il mentore filosofico del marxismo. È una vera devozione quella che Marx professa per lui: ne fa un'apologia contro Bruno Bauer, ne parla come di un secondo Lutero, dichiara che dopo di lui la critica della religione è fatta, in sostanza, e che egli è giunto fin dove poteva arrivare un teorico senza cessare di essere teorico e filosofo. Malgrado quelli che saranno gli sviluppi futuri del suo pensiero, le nuove vie che batterà anche in contrasto con Feuerbach, Marx rimarrà pur sempre fedele alle conclusioni di cui sarà debitore a *L'essenza del cristianesimo*, che costituiranno sempre per lui qualcosa di definitivamente acquisito. Se tornerà su di esse non sarà certo per metterle in questione, ma solo per dichiararle ancora troppo astratte, vaghe o incomplete.

Nell'esaltare Feuerbach, Marx ne rileva certi limiti: Feuerbach concepisce l'uomo in modo alquanto astratto prescindendo dalla società in cui vive e che lo condiziona in tutto e determina e condiziona lo stesso sorgere del fenomeno religioso.

La religione nasce, per Marx, non nell'uomo in astratto, ma nell'uomo in quanto vive in una società che l'opprime. È l'uomo che fa la religione. Essa, in realtà, è la coscienza o il sentimento dell'uomo che non si è ancora trovato o si è già di nuovo perduto. In essa si esprime tutto un mondo: perciò lottare contro la religione equivale a lottare contro quel mondo di cui essa costituisce l'aroma spirituale.

È il mondo terreno la chiave per comprendere il mondo celeste della religione. È perciò questa società terrena che bisogna criticare e rivoluzionare.

Questo compito rivoluzionario non poteva essere fatto proprio da Feuerbach perché estraneo alla sua vocazione di uomo di pensiero. Ma egli era ben lungi dal negare la necessità di rivolgimenti sociali: ammetteva, con Marx, che la malattia di cui soffre l'umanità è soprattutto una malattia di

stomaco, che è vano qualsiasi tentativo che non tenda, per prima cosa, ad estirpare questo male fondamentale.

Ci sono, tuttavia, malattie dello stomaco che vengono dalla testa; e la sua personale vocazione era appunto di curare le malattie della testa e del cuore dell'umanità, lasciando ad altri, più adatti, il compito di curare le malattie dello stomaco.

Questa importanza delle «malattie dello stomaco» rispetto a quelle della testa e del cuore è nettamente ribadita da Marx, per il quale, com'è noto, non è la coscienza che determina la vita ma è la vita che determina la coscienza, e non è la coscienza degli uomini che determina la realtà, ma al contrario è la realtà sociale che determina la loro coscienza.

L'ideologia, per Marx, fa parte delle «sovrastutture» di una data realtà sociale: qualsiasi società umana, dove la proprietà sia ripartita in un certo modo e dove la gente viva in determinate condizioni, qualsiasi società umana sopporta tutta una complessa sovrastruttura di sentimenti, di illusioni, di idee, di dottrine filosofiche: è la classe dominante che se le crea, sulla base di quelle che sono le sue condizioni materiali di vita, economiche e sociali.

Ci possono essere nell'uomo due forme di alienazione: l'alienazione religiosa e l'alienazione economica. Quest'ultima, che è data dall'esistenza della proprietà privata, fonte dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, è l'alienazione fondamentale e reale, di cui l'altra è conseguenza e riflesso.

Ci sono, corrispondentemente, due forme di «filantropia»: la filantropia dell'ateismo, che è una filantropia filosofica astratta; e quella del comunismo, che è una filantropia reale e tesa immediatamente verso l'azione.

Per quanto mera sovrastruttura della realtà sociale, è sempre l'ideologia che ispira e guida l'azione: la forza materiale non può venire abbattuta che dalla forza materiale: nondimeno anche la teoria si converte in forza materiale una volta che abbia compenetrato di sé le masse. Solo il comunismo, sopprimendo la proprietà privata, origine di tutte le ingiustizie, potrà eliminare l'alienazione economica: ciò porrà termine alla stessa alienazione religiosa.

D'altra parte, poiché l'azione rivoluzionaria ritrova nell'ideologia consapevolezza e guida, bisogna che il rivoluzionario abbia le idee chiare, e, fra l'altro, non si faccia illusioni sul carattere negativo e reazionario del teismo e della religione. In questa presa di coscienza ideologica l'ateismo e la critica della religione assolvono una funzione di primaria importanza.

Una volta, però, che il comunismo abbia posto fine alla alienazione economica dell'uomo e, di conseguenza a quella religiosa, l'ateismo non ha più senso. L'ateismo si potrebbe definire «il riconoscimento negativo di

Dio»: come tale, costituisce «l'ultimo grado del teismo». L'ateismo marxista, che ha un evidente carattere polemico, ed è quindi piuttosto un antiteismo, non avrà più alcuna ragion d'essere dal momento in cui l'azione rivoluzionaria avrà conseguito i propri obiettivi.

L'idea di questa antitesi tra il vecchio Dio e le più autentiche aspirazioni dell'uomo permea tanta parte della letteratura e domina in modo particolare la filosofia esistenziale del secolo scorso e del presente: quella filosofia che ama esprimersi in una forma meno sistematica, attraverso il saggio, l'apofrosma, il romanzo, il dramma, la poesia. Qui se le idee sono dedotte e fondate con meno rigore, hanno in genere il pregio di essere «vissute» con maggiore profondità; e le opere in cui sono espresse hanno qualcosa del messaggio profetico.

Tra quelli che a buon diritto potremmo chiamare i profeti dell'età nostra è Nietzsche. Suo è l'annuncio della «morte di Dio». Solo questa permetterà all'uomo di «superare se stesso» al di là di ogni limite e «al di là del Bene e del Male». Ma l'uomo dovrà mantenersi «fedele alla terra» e non più credere ai «predicatori della morte» che vi parlano di vita eterna e di speranze ultraterrene, a quelli che «non seppero amare altrimenti il loro Dio, se non inchiodando l'Uomo sulla croce».

Il cristianesimo contro cui Nietzsche si batte è il cristianesimo ascetico, negatore della vita e della gioia di vivere, negatore all'uomo dell'assoluta libertà di cui egli ha bisogno per attuarsi compiutamente come superuomo. Dio è una congettura, e la sua immaginaria onnipotenza è la morte di «colui che crea». Il Dio cristiano è «il contrario», dice Zarathustra, «di tutto ciò che piace ai miei occhi e ai miei orecchi: mi pare che non potrei dir peggio di lui».

Nietzsche a volte indugia nel rappresentarci il «vecchio Dio» con i tratti di un essere repellente, ma soprattutto non gli perdona che le società umane dove lui regna siano società di uguali, dove la mediocrità e gli uomini superiori vedono tarpate tutte le loro aspirazioni: «O uomini superiori», dice la plebe ammiccando, «non ci sono uomini superiori, siamo tutti uguali, e l'uomo è sempre l'uomo. Siamo tutti uguali, davanti a Dio!» [...] Davanti a Dio! Ma ora questo Dio è morto! Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande pericolo. Solo da quando egli giace nella tomba voi siete risorti [...] Coraggio, uomini superiori! Soltanto ora la montagna del futuro umano s'agita nel travaglio del parto. Dio è morto; ora siamo noi che vogliamo che il Superuomo viva» (*Così parlò Zarathustra*, Dell'uomo superiore).

Tra un Nietzsche e un Feuerbach lo stacco è ben netto, non c'è dubbio; ma se si riesce ad astrarre da quanto li divide si può tuttavia rilevare che in Nietzsche come in Feuerbach l'ateismo nasce come aspirazione a realizzare un umanesimo assoluto.

Viene spontaneo il richiamo ad alcuni personaggi di Dostoevskij: Raskolnikov, l'aspirante-superuomo; Ivan Karamazov, che dalla negazione di Dio deduce, a stretto rigore di logica, la conseguenza che «tutto è permesso»; Kirillov, che si uccide per affermare l'arbitrio illimitato dell'uomo, conseguenza logica — come sopra — dell'inesistenza di un Dio legislatore e giudice.

Mi interessa qui ricordare le parole di Kirillov, altra testimonianza di ateismo umanistico: «Se Dio c'è, tutta la volontà è in Lui, e dalla Sua volontà io non posso liberarmi. Se non c'è, tutta la volontà è mia...» (*I démoni*, III, VI, II). Quasi con le stesse parole, riecheggia il Goetz di Sartre: «Se Dio esiste, l'uomo è nulla» (*Il diavolo e il buon Dio*, III, X, IV; cit., p. 505.).

Tali espressioni riassumono in modo assai incisivo l'intimo spirito di quello che ho chiamato l'ateismo dell'umanista, per il quale solo la morte di Dio renderà possibile l'intero umanesimo: libero da qualsiasi norma, remora o inibizione, l'uomo potrà finalmente foggarsi la sua vita, il suo bene e il suo male, il suo destino, il suo regno, creando a se stesso la propria legge in assoluta libertà.

Capitolo IV

L'ATEISMO DELLO SCIENZIATO

Per la mentalità primitiva o arcaica ciascun atto dell'uomo è ripetizione di un atto primordiale, archetipale, compiuto *in illo tempore* da un dio o da un eroe mitico: e perciò ogni atto è sacro ed ha efficacia in quanto è rituale.

Ma si può anche dire, in genere, che per la mentalità primitiva ogni fenomeno della natura è l'azione di una personalità divina o demoniaca; è il simbolo di realtà ed eventi preternaturali, ultraterreni; è la rivelazione di una verità più profonda; è una partecipazione dell'assoluto; è continuo miracolo; è teofania.

Ciascun fatto è realmente fenomeno nel senso originario della parola (*fàinesthai, fainòmenon*): è veramente il manifestarsi di qualcosa, o meglio di qualcuno, che è al di là del fenomeno, eppure in qualche modo si rivela direttamente, in prima persona.

Sappiamo bene che il primitivo è tutt'altro che privo di spirito di osservazione e di abilità tecnica; eppure il valore che egli attribuisce alle cause seconde è relativamente scarso: di ogni fenomeno mira alla causa prima, che è sempre l'atto di un'entità personale: un dio benevolo, dispensa-

tore di fortuna, di fertilità, di successo nelle imprese; uno stregone o un demone che dirige la freccia lanciata da un guerriero in modo che possa ferire il suo nemico oppure con la sua invisibile azione malefica determina nell'organismo di un altro uomo il sorgere di una malattia, la vecchiaia, la morte.

La causa primaria ed essenziale di ciascun fenomeno è sempre occulta, metafisica, soprannaturale. Fatto quotidiano, quasi banale è il miracolo. Nulla è impossibile. Il soprannaturale non si distingue dalla natura, si esprime in essa di continuo: è per l'uomo qualcosa di familiare, di ordinario, di estremamente a portata di mano.

Col sorgere della filosofia, la causa dei fenomeni viene identificata non più tanto nell'azione di personalità divine o demoniache, quanto piuttosto nella realtà di «principi», «sostanze» o «essenze» impersonali: l'acqua, l'infinito, l'aria, i quattro elementi, gli atomi, le omeomerie, le idee, le forme. Ma, poiché tali essenze si manifestano nei fenomeni, risalire dai fenomeni all'essenza è perfettamente possibile, attraverso la conoscenza metafisica.

La metafisica è conoscenza non di meri concetti, non di idee soggettive, ma di realtà: di essenze, di sostanze, di qualità che si suppone abbiano realtà oggettiva e data; ovvero di principi che si suppone informino non soltanto il mondo dei concetti ma anche e soprattutto il mondo degli esseri reali. In quanto conoscenza di realtà oggettive, la metafisica si pone come una forma *sui generis* di esperienza.

Ma, anche se si rivolge a realtà oggettive, l'esperienza metafisica, in quanto esperienza, è soggettiva, personale, privata. I suoi dati non si possono comunicare se non a chi provi nel proprio intimo un'esperienza analoga. I suoi dati, poi, non si possono verificare in modo oggettivo. Tanto meno si possono misurare. L'esperienza metafisica è una conoscenza di qualità. Ci dice che questo è bello o brutto, buono o cattivo, vero o falso, piacevole o doloroso: ma son tutte sensazioni soggettive, che possono variare da individuo a individuo, cui manca un criterio di valutazione universale indiscusso, preciso. Le essenze-qualità che ci rivela la conoscenza metafisica sono le mal definite e soggettive «qualità secondarie».

Conoscenza oggettiva si può avere solo delle «qualità primarie»: di quelle caratteristiche dei fenomeni che si possono verificare e misurare con appositi strumenti che rilevino figura ed estensione, peso, temperatura, luogo e tempo, velocità e così via. All'infuori di questi rapporti misurabili, di tali fenomeni non si può avere conoscenza scientifica, ma solo gusti e opinioni individuali.

I fenomeni studiati dalla scienza si possono *sperimentare* coi sensi corporei, non solo, ma si possono altresì *misurare* con strumenti di ogni genere, si possono *calcolare* e perciò anche *prevedere*. Alla base di tutto questo c'è una visione matematica della natura: «La filosofia» proclama Galilei in una famosa pagina del *Saggiatore* «è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche; senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto» (*Opere*, VI, Firenze 1933, p. 232).

La concezione che Galilei ha della natura è, inoltre, meccanicistica: i fenomeni si possono calcolare e prevedere proprio perché sono tutti, essenzialmente, fenomeni meccanici. Come si spiega che fin dai suoi primi inizi e per un tempo così lungo la fisica moderna abbia adottato concordemente questo presupposto meccanicistico? In realtà il meccanicismo si presenta come un'interpretazione esatta e chiaramente intelligibile, che permette di prevedere i fenomeni ed esclude ogni ricorso ad esperienze soggettive di misteriose «essenze» o «qualità». È una precisa istanza metodologica che induce Galileo a raffigurarsi l'universo come un'immensa macchina. In Cartesio la visione galileiana viene espressa nei termini di una vera e propria metafisica.

Una mentalità deterministico-meccanicistica più o meno rigorosa domina la scienza e la filosofia dal Seicento all'Ottocento; oggi è contestata, ma tutt'altro che scomparsa; raffiora nei più grandi filosofi, da Hobbes a Kant, e nel pensiero degli scienziati più illustri, da Newton a Laplace, a Maxwell, a Kelvin, a Poincaré, a Planck.

È in un noto brano di Laplace che essa esprime nel modo più caratteristico la sua natura e l'esigenza stessa che la fa sorgere: «Un intelletto che, a un certo momento, conoscesse tutte le forze che animano la natura e la rispettiva situazione degli esseri che la compongono e fosse del pari abbastanza vasto per sottoporre questi dati all'analisi, comprenderebbe nella medesima formula i moti dei massimi corpi dell'universo e quello del più leggero fra gli atomi: nulla gli rimarrebbe incerto e l'avvenire sarebbe, come il passato, presente al suo sguardo» (*Essay philosophique des probabilités*, Paris 1814, p. 3).

Mezzo secolo fa Poincaré riprendeva a svolgere il medesimo concetto, con una chiarezza che non lascia dubbi: «...Cos'è una legge? È un costante legame tra l'antecedente e il conseguente, tra lo stato presente del mondo e quello immediatamente successivo. Conoscendo il presente stato di ciascuna

parte dell'universo, lo scienziato ideale che conoscesse tutte le leggi della natura possederebbe regole fisse per dedurre lo stato in cui queste medesime parti si troveranno domani. Si può comprendere come questo processo possa essere portato avanti indefinitamente. Conoscendo lo stato del mondo nella giornata di lunedì, possiamo predire quello che sarà il suo stato martedì; conoscendo quello di martedì possiamo dedurre, con gli stessi procedimenti, il suo stato di mercoledì; e così via. Ma questo non è tutto: se esiste un nesso costante tra lo stato del mondo di lunedì e quello di martedì, si potrà dedurre il secondo dal primo. Ma si potrà anche fare il contrario: cioè, se si conosce lo stato del mondo di martedì, sarà possibile inferire quello di lunedì; e da quello di lunedì inferiremo quello di domenica; e via dicendo. Si può in tal modo ricostruire la successione degli eventi sia nella direzione del passato che in quella del futuro. Conoscendo lo stato presente e, insieme, le leggi, si può divinare non solo il futuro, ma anche il passato. Il processo è essenzialmente reversibile» (*Dernières pensées*, I, I, Paris 1913, pp. 7-8).

Cartesio riduce la sostanza intima di ogni fenomeno a movimenti ed urti di particelle di materia, ma il suo meccanicismo si rivela sempre più insufficiente a dar ragione dell'intera complessità dei fatti. Newton cerca di spiegarli con la gravitazione universale, ricorrendo cioè al concetto di una forza attrattiva, che certamente appare ben più misteriosa e meno chiaramente intelligibile di quanto non lo siano il movimento e gli urti di Cartesio; ma poi lo stesso meccanicismo newtoniano si rivela a sua volta inadeguato.

È verso la fine dell'Ottocento che il meccanicismo entra in piena crisi. In biologia, si rivela incapace di spiegare quell'elemento di novità perenne, di imprevedibilità, di contingenza, e anche di finalismo che informa i fenomeni vitali. Ma uno studio più approfondito dei fenomeni fisici, chimici, elettrici, subatomici rende necessaria una riformulazione dell'ipotesi meccanicistica in termini sempre più ampi e comprensivi: così elastici, infine, da togliere al meccanicismo qualsiasi consistenza.

Tra questi scienziati che sanno approfondire le ragioni del metodo per metterne in luce la relatività, e hanno il coraggio di porre in discussione le premesse materialistiche le quali ne stanno il più spesso alla base, tra questi scienziati è più facile rinvenire uomini più sensibili alla problematica filosofica e religiosa, uomini più aperti a una visione spiritualistica della realtà. È un gruppo relativamente non molto numeroso, che tuttavia costituisce nel nostro tempo una vera avanguardia spirituale.

Eppure il meccanicismo è duro a morire, tanto fascino continua ad esercitare questa idea di una spiegazione dei fenomeni così perfettamente semplice e chiara. Si ricordi un certo passo della *Critica del giudizio*, dove Kant riconosce l'insufficienza di una spiegazione meccanica pura e

semplice, non integrata da una spiegazione teleologica. Dice Kant che, pur nel riconoscimento di un tale limite, rimane tuttavia «il dovere di spiegare meccanicamente, per quanto è nella nostra facoltà... tutti i prodotti e gli avvenimenti della natura, anche quelli che rivelano la più grande finalità» (II, II, 78).

D'altra parte, come dice chiaramente Poincaré, «la scienza è deterministica, e lo è a priori; essa postula il determinismo perché senza di esso non potrebbe esistere» (*op. cit.*, p. 244). Si comprende come anche oggi tanti scienziati cerchino di mantenere in piedi una qualche forma di meccanicismo o di determinismo: se non sul piano della certezza almeno su quella della probabilità; se non come affermazione ontologica, almeno come schema utile.

Quand'anche rifiuti il meccanicismo, lo scienziato resta dominato sovente da una mentalità positivista, per cui sono da prendere in considerazione i soli fatti che si possono verificare oggettivamente, esteriormente, per mezzo dei sensi corporei, integrati per quanto è possibile da appositi strumenti di registrazione e di misura.

È la mentalità che riduce la psicologia allo studio del comportamento, trascurando i dati introspettivi perché soggettivi, privati, privi di valore scientifico. È la mentalità che vede nella storia religiosa il semplice epifenomeno della lotta di classe; che vede nell'arte il puro prodotto di fattori biologici, ambientali, e storico-sociali; che vuole scoprire di ogni fatto le cause necessarie, e della stessa azione libera tutto ciò che ha potuto determinarla, annullandola proprio come azione libera, riducendola a mero e bruto accadimento.

Limitarsi a prendere in considerazione i fenomeni materiali non significa, di per sé, escludere la possibilità di fenomeni spirituali. Lo scienziato che volesse attenersi strettamente al suo metodo potrebbe considerare le sole esperienze verificabili oggettivamente, senza con questo escludere che possano darsi altre esperienze non meno «esperienze» delle prime, e non meno «verificabili».

Ora però, di fatto, avviene proprio il contrario: a forza di occuparsi delle sole esperienze verificabili intersoggettivamente, lo scienziato finisce per non vedere altro che quelle. Le altre diventano sempre più ipotetiche, sempre più evanescenti e irreali, per poi venire scartate come impossibili e prive di senso. L'unica esperienza possibile rimane così quella sensoriale, l'unica verifica possibile quella intersoggettiva, l'unica proposizione sensata quella verificabile intersoggettivamente.

Dal dire «Io prendo in considerazione i soli fenomeni materiali» al dire «Esistono i soli fenomeni materiali» c'è uno iato logico indiscutibile, eppure — psicologicamente — il passo può essere molto breve.

Ed ecco allora un secondo tipo — estremamente diffuso — di scienziato, che non riesce a vedere più altro nel mondo che un'immensa macchina; che non riesce a scorgere più altro nell'universo che meri fenomeni materiali; che a poco a poco perde qualsiasi idea di quel che sia, propriamente, un fenomeno spirituale, un atto dello spirito, una esperienza intima; agli occhi del quale, Iddio, di cui ha perso qualsiasi esperienza, si è tramutato in pallida idea astratta e sfocata.

Quest'uomo può essere anche un genio, ma la sua vita interiore è arida e povera. Il suo materialismo, da metodologico, è divenuto reale, esistenziale. Il volgere le spalle a qualsiasi manifestazione del sacro ha fatto di lui un ateo. Per lui Dio, al limite, è divenuto qualcosa di molto meno di un quid che non si possa «dimostrare» o «verificare»: non è più altro, ormai, che un semplice *flatus vocis* privo di senso.

Capitolo V

L'ATEISMO DELL'UOMO «MACCHINA TRA LE MACCHINE»

Il rapido sviluppo della scienza moderna dal tempo di Galilei ai giorni nostri, provoca, di riflesso, un altrettanto rapido, sbalorditivo progresso della tecnica. Sembra finalmente che la macchina possa liberare gli uomini dall'antica maledizione della fatica e della miseria, dalla *cogens necessitas* di guadagnarsi il pane col sudore della fronte.

Ma la macchina, permettendo all'imprenditore di licenziare una quantità di operai divenuti superflui, fa dilagare disoccupazione e miseria. Pur di sopravvivere, gli operai si assoggettano a lavorare alle condizioni più dure, ad orari interminabili, per un salario che appena basta a mantenerli in vita. Si rinnova una schiavitù peggiore di quella faraonica. È quanto si verifica, puntualmente, in tutti i paesi a regime liberistico dove l'industria muove i primi passi: in Inghilterra e in Germania come negli Stati Uniti, nell'Europa occidentale come nelle colonie, e dovunque sorgano le nuove manifatture: in Egitto, in India, in Cina.

L'odio accumulato, l'ansia di giustizia e di redenzione trovano la loro espressione politica nel movimento di Marx, e proletari di tutto il mondo serrano i ranghi sotto le rosse bandiere dell'Internazionale. Diversamente da quanto Marx ha predetto, nei paesi industrializzati dello Occidente il socialismo si inserisce nel regime capitalistico riformandolo, e migliorando

a poco a poco le condizioni dei lavoratori; mentre la rivoluzione trionfa proprio nella Russia, il cui sviluppo è ancora agli inizi.

Sembra che la vera funzione storica del comunismo sia di industrializzare i paesi sottosviluppati, prima ancora che di realizzarvi la giustizia sociale: impossibile la giusta distribuzione di una ricchezza che ancora non esiste: bisogna crearla, industrializzando il paese. «Comunismo = potere sovietico + elettrificazione» è la formula algebrica di Lenin che il propagandista del partito scrive su una lavagna prima di commentarla, con pedestre eloquenza carica di entusiasmo, alla pittoresca folla che gli si assiepa attorno.

Per accumulare il capitale di base necessario a finanziare le nuove industrie, bisogna lavorare e risparmiare al massimo; ma un regime che si fonda sulle masse non può costringerle, deve indurle al sacrificio volontario: e l'ottiene, per mezzo di una propaganda abile, martellante, capillare che alimenta nelle moltitudini un vero entusiasmo religioso. Dove poi la propaganda non raggiunge il suo pieno effetto, c'è la repressione poliziesca: l'arresto, il campo di concentramento, il colpo alla nuca.

La Russia di Lenin e di Stalin si trasforma in un'immensa officina. Spettacolo ancor più impressionante offre la Cina di Mao. Galvanizzati dall'ideale e sorvegliati a vista dal commissario, centinaia di milioni di uomini e donne lavorano alla gigantesca piramide in una nuova condizione di schiavitù che incatena il corpo e l'anima e obbliga ciascun individuo a dare tutto se stesso ed ogni sua energia per un pezzo di pane e per il miraggio di un futuro meraviglioso.

In Occidente come in Oriente, nel regime del libero mercato come in quello di un'economia tutta statale e militarizzata, per amore o per forza, per entusiasmo o per paura, l'operaio è costretto alla macchina per una lunghissima serie di ore al giorno. La sua mente non crea più come quella dell'antico artigiano: si assopisce, e a poco a poco si atrofizza, mentre il braccio ripete i medesimi gesti per un'infinita serie di giorni, di mesi, di anni. L'uomo è divenuto macchina tra le macchine.

Compiuto il processo dello sviluppo industriale si entra nella fase dell'espansione: ieri nell'America del Nord come oggi nell'Italia del «miracolo economico» e del «boom», e tra poco nell'Unione Sovietica, e domani in Cina.

L'espansione dell'industria richiede un incremento del mercato. Le condizioni degli operai sono migliorate: non c'è più bisogno di fare economie sulla loro pelle poiché le industrie si son già create il capitale di base; e poi, nel moltiplicarsi delle iniziative economiche, il lavoratore è più richiesto e meglio pagato, e diviene il maggiore cliente dell'industria, che recupera in gran parte quanto ha speso in salari. Gli orari sono in costante

diminuzione, l'operaio non è più legato alla macchina l'intera giornata come un galeotto al suo remo. Uscito dall'officina, è un uomo libero.

Ma, si noti, non per questo l'uomo è libero dalle macchine. Volge lo sguardo attorno e si trova chiuso e serrato da ogni parte in un universo di automobili, di distributori, di antenne e pali con reticolati di fili ad alta tensione, di scritte luminose su vetrine colme di elettrodomestici, di casamenti funzionali che un famoso architetto definì «macchine per abitare», e tali senz'altro appaiono al primo sguardo, avendo quasi interamente perduto l'immagine tradizionale, accogliente, umana della casa.

Uscito dal frastuono della fabbrica, il nostro operaio si trova immerso in un concerto non dissimile di motori e di clacson, di voci metalliche e di ritmi sincopati. Il fervore della vita economica e sociale intorno a lui richiama l'idea di un complesso meccanismo, più o meno funzionante.

Il rapporto da uomo a uomo è il più spesso impersonale, come l'incontro di due ingranaggi. L'individuo vede sempre più i suoi simili con gli occhi del bigliettaio: ciascun uomo un biglietto. Inquilini di uno stesso fabbricato non si salutano, perché si ignorano. Nei grandi magazzini, il prezzo fisso ha abolito la contrattazione, e, al posto del bottegaio che si coltivava i suoi clienti ad uno ad uno, c'è ora una specie di operaia addetta alla vendita, che sbriga un cliente appresso all'altro come tanti pezzi che scorrono su un nastro mobile. Il dialogo è ridotto allo scambio di poche parole d'ordine e i gesti sono pure economizzati al massimo: non c'è tempo, la catena di montaggio va avanti, e non si può perdere una sola battuta.

Quel mondo che nel Seicento appariva una immensa macchina agli «occhi della mente» di pochi scienziati e filosofi, tale balza oggi nell'evidenza più tangibile agli occhi fisici di tutti.

Circondato di meccanismi, l'uomo non trova più intorno a sé la natura: a mala pena ne scorge qualche piccola fetta nei giardini pubblici — edizione democratica e banalizzata dei vecchi «giardini all'italiana» — dove ogni pochi metri inciampa in un paletto, in un filo di ferro, in un divieto di fare questo e quest'altro e — ultima trovata per rinsanguare le finanze del comune — in un cartellone pubblicitario. E cartelloni gli coprono il panorama sulle strade fuori città, e manifesti appiccicati sul vetro gli impediscono di guardar fuori dal finestrino dell'autobus.

La bella notte animata di invisibili presenze, la notte degli innamorati e dei poeti è uccisa dal frastuono delle ferraglie e delle voci gracchianti, è sconsecrata dal livido pallore delle luci al neon (che oggi invade perfino le chiese a toglier loro quel poco di suggestione, di senso del sacro che riuscivano ancora ad infondere, malgrado tutto).

Tanto è abituato l'uomo alla macchina che non può farne a meno in alcun momento della giornata: il suo silenzio ha bisogno di un rumore di sfondo; a

tavola con la famiglia si giudica indispensabile il gracciare metallico di una voce che nessuno ascolta; percorrere cento metri a piedi è ormai impossibile se non in compagnia del solito cicaleccio, reso portatile; impensabile una colazione sull'erba, senza giradischi; e perfino chi sorvola in funivia le montagne più selvagge può godersi, per l'ennesima volta al quadrato, la canzonetta di moda che gli è trasmessa da altoparlanti installati per l'intero percorso: la natura, si sa, è monotona, e anche il più stupendo panorama, in due minuti, può venire a noia: che fare? Pure a questo ha pensato la ditta: l'accompagnamento musicale è compreso nel prezzo del biglietto. Pare, insomma, che l'uomo si sia allontanato a tal punto dalla natura da non poterla più affrontare senza filtrarla attraverso il diaframma della sua civiltà meccanica e tecnica.

Col passaggio dalla fase di sviluppo a quella di espansione, l'operaio lavora sempre meno ed è sempre meno macchina per produrre: come era, in modo esclusivo e in tutta l'estensione del termine, ai primi dell'Ottocento in Inghilterra; com'è tuttora, in pieno, nella Cina di Mao. Non più mera macchina per produrre, l'uomo tende a ridursi a mera macchina per consumare. Tale lo vuole la produzione, che per espandersi ha bisogno di una domanda sempre più alta: di una domanda che, quando non c'è o non è sufficiente, bisogna crearla.

L'obiettivo, che la pubblicità persegue a tutti i costi, è di convincere il telespettatore imbambolato di fronte al video che è assolutamente indispensabile che sua moglie corra ad acquistare il tale frigorifero; e, lui, l'automobile X; e, dopo otto mesi, la Y, incomparabilmente più moderna, con la leva del cambio non so dove e lunga un palmo di più: giungere a possederla prima del compagno d'ufficio è questione d'onore.

Per acquisire il pieno dominio della massa consumatrice non c'è che un mezzo: renderla sempre più incapace di volere, da sé, qualcosa, che non le sia suggerita dalla produzione; renderla sempre più abulica e infantile, sempre più massa. La reazione con cui il consumatore, ricevuto l'ordine, corre ad acquistare il prodotto Z deve rassomigliare, più che a un atto di volontà, ad un riflesso condizionato, a un movimento meccanico.

Più l'uomo-massa si abituerà a reagire meccanicamente, più si allontanerà il pericolo di improvvise ribellioni collettive che alla produzione potrebbero costare caro. In questo senso, la pubblicità farà del suo meglio per trasformare l'uomo in una macchina per consumare: in un automa che consuma senza chiedersene il perché, e consuma rapidamente, intensamente, in quantità sempre maggiore.

Al limite, cosa diviene l'uomo, sempre più macchina tra le macchine? Un essere senza anima, e senza Dio. Dove può trovare Dio, l'uomo di oggi? Non più nella natura, in cui gli uomini, di età passate vedevano una perenne

teofania; un universo vivo, animato, nei cui eventi si manifestavano forze spirituali invisibili; un insieme organico di fenomeni che apparivano chiari simboli di realtà divine o demoniache; un ambiente in cui il soprannaturale era di casa. Al suo posto, oggi, si vede un'immensa macchina impersonale e disumana che in sé non richiama la minima idea del divino, e nella quale scorgere la presenza di Dio non dico sia impossibile, ma richiede una fantasia poetica e una sensibilità metafisica e religiosa che son proprio le qualità che si sono maggiormente perdute.

Se l'uomo è divenuto incapace di vedere Dio nelle cose, potrebbe trovarlo in se stesso, nell'intimo della sua anima. Altra impresa, se non impossibile, estremamente ardua. Un tipo generale è sempre astratto; ma consideriamolo come si configura, al limite, quest'uomo-massa: quest'«uomo a una dimensione», che non sa vedere al di là della sua materiale condizione di fatto, quest'uomo spiritualmente ottuso, che non riflette e non reagisce; che si vergogna dei sentimenti, se ne ha; che ha bruciato qualsiasi ideale, salvo quello di esibire giocattoli sempre più costosi; che si preoccupa di nutrire, curare e vestire i figli e poi di «sistamarli», ma non di educarli; che non ricorda come si chiamava suo nonno; che non ha passato né futuro, e tanto meno il senso dell'eterno. Quale interiorità, quale profondità può avere quest'uomo tutto volto all'esterno, al materiale, all'immediato, a un'azione che tende a farsi puro automatismo?

Eppure, benché ottusa al massimo, la sensibilità religiosa, l'esigenza di Dio non è mai spenta del tutto, nemmeno nell'uomo-macchina della civiltà industriale. Tant'è vero che, disfattesi del vecchio Dio cristiano, le folle contemporanee sentono l'urgente bisogno di costruirsi i loro vitelli d'oro: ed ecco, sugli altari già eretti in onore del vecchio Dio vengono poste la Ragione e la Scienza, la Libertà e l'Umanità, la Nazione e la Razza, il Partito, Stalin, Mao Tse Tung, i «divi» del cinema e della canzone, i giocatori di calcio, i presentatori della tivù.

Si dirà che sono «dèi falsi e bugiardi», usurpatori del Dio vero e uno. Ma, sia pure per vie traverse, non si manifesta qui forse un'esigenza religiosa? E questa adorazione di falsi dèi non rivela forse che c'è tuttavia negli uomini, deviato e distorto che sia, un sentimento del sacro?

L'operaio del secolo scorso, quando non si lasciava del tutto abbrutire dallo sfruttamento, dalla miseria e dall'inedia, quando giungeva alla coscienza della sua condizione di proletario, dei suoi diritti, della sua capacità di redimersi attraverso la rivoluzione, quando prendeva a sperare in una palingenesi sociale e si organizzava e lottava per essa, allora quell'operaio tornava ad essere religioso, sia pure di una religione laica senza Dio, non priva però di certi tratti comuni al cristianesimo primitivo:

aspettazione escatologica di un paradiso in terra, solidarietà fraterna, dedizione assoluta alla causa fino al martirio.

Oggi, anche l'uomo del benessere ha, a suo modo, una religione, seppure incomparabilmente più fiacca di quella del suo antenato operaio e socialista del secolo scorso. La religione dell'uomo-massa di oggi può anche comprendere Dio. L'uomo del benessere è un nuovo tipo di borghese e di conservatore. L'idea di un Dio tutore del nuovo ordine borghese non gli dispiace. Né gli dispiace entrare qualche volta in una chiesa, o udire il suono delle campane, o andare a vedere un film che abbia per protagonisti una suora o un prete: certo, il film non deve essere «pesante», deve contenere un po' di spiritosaggini comprensibili; e qualche sbacucchiamento non ci sta male (un amore giovanile prima della conversione) e così qualche cazzotto nel secondo tempo: vi andranno saggiamente manipolati, accanto ad un pizzico di religione, un pizzico di amore e di sesso, un pizzico di humour, un pizzico di violenza e così via, cocktail ben dosato secondo le buone norme di una produzione industriale destinata al consumo delle grandi masse.

Non ci si aspetti dall'uomo del benessere una religione drammatica ed eroica, la religione dei santi, la religione vera in altre parole: la religione dell'uomo-consumatore è nient'altro che un consumo di religione. Nel suo Dio, da Sommo Bene degradato a bene di consumo, ci si sforzerebbe invano di ritrovare il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Cristo e degli apostoli, dei martiri, degli asceti, dei mistici.

Divenuto macchina in mondo di macchine, l'operaio del secolo scorso non riusciva più a trovare Dio nel suo mondo meccanico, il quale tutto poteva apparire fuorché manifestazione dell'Eterno, segno e vestigio della sua presenza; né egli riusciva più a trovare Dio nell'intimo della propria personalità abbruttita, impoverita spiritualmente, resa simile a quella di un automa. E così l'operaio socialista negava Dio, nel quale vedeva soprattutto il dio dei padroni e degli oppressori, il feticcio dell'ordine borghese vigente. Questo negar Dio era, a suo modo, un atto religioso: avveniva in nome di un'idea, implicava una scelta morale, era l'espressione di tutto un atteggiamento di lotta per rivoluzionare il mondo, per attuarne la palingenesi. Si negava un dio falso per quello che si riteneva il vero dio; e per il trionfo del vero dio si era disposti a pagare di persona, a lottare fino al sacrificio estremo.

Con un ben diverso spirito è ateo l'uomo del benessere. Il suo ateismo non implica una negazione chiara e formale di Dio, può anche conciliarsi con un moderato consumo di religione. L'uomo-massa dei nostri giorni non nega la Divinità, la lascia cadere in oblio. Quando si ricorda di Dio, l'uomo-massa lo fa per soddisfare certe esigenze religiose che malgrado tutto

ritornano a galla nella sua psiche, e lo fa attraverso quei mass media che gli confezionano gli stessi sogni, nulla lasciando alla sua iniziativa personale, alla sua creatività. Per il resto, soddisfatti questi rigurgiti mediocri di esigenza del sacro, l'uomo del benessere può volgere lo sguardo, macchinalmente, verso nuovi articoli di consumo. Agli occhi del credente questa religione in pillole è, senza dubbio, la forma peggiore di ateismo.

Capitolo VI

L'ATEISMO DEL DISPERATO

Si è detto che l'uomo contemporaneo è un uomo che sta obliando del tutto il senso dell'eterno, che sempre meno riesce a percepire la presenza di Dio nelle cose e in se stesso.

Quello che maggiormente acuisce nei contemporanei la sensazione del vuoto e dell'assenza di Dio, della sua inesistenza, è la considerazione del male.

Il problema del male è antichissimo, ha angosciato gli esseri più sensibili in tutte le epoche: ma il fatto nuovo è che oggi gli uomini sono molto più critici, assai più spregiudicati nel discernere le varie forme in cui il male è presente nel mondo: essi vivono il problema del male più acutamente, con maggiore tormento e strazio.

Una volta, quando c'era una più profonda esperienza del sacro, questo sentire la presenza della Divinità in ogni cosa aiutava molto di più a sopportare il male, e infondeva negli animi un maggiore ottimismo e come un senso che l'essere, manifestazione diretta del sacro, fosse intimamente «buono». Quindi si vedeva il male accanto al bene, temperato dal bene, ordinato al bene e in qualche modo risolto in esso; oggi si vede solo il male.

All'uomo d'oggi in modo particolare, la presenza del male si dispiega in tutta la sua crudezza, nella sua realtà di fatto incontestabile e irriducibile. C'è il male che deriva agli uomini dallo scatenarsi cieco delle forze della natura. C'è poi il male che l'uomo riceve dai suoi simili: violenze fisiche e morali, rapine e furti, insidie, calunnie, umiliazioni, schiavitù e sfruttamento e tutta la gamma del male che l'uomo può fare all'altro uomo, e non c'è campo dove egli abbia dimostrato maggiore capacità inventiva. C'è infine il male che l'uomo fa a se stesso.

Tutto questo male lo facciamo per ignoranza o per un impulso che possiamo portare in noi stessi fin dalla nascita. Ma in una certa misura, non c'è dubbio, lo facciamo per atto deliberato: e sentiamo allora che dipende da

noi, dalla nostra volontà libera: è il male morale, quello che in linguaggio religioso si dice il peccato.

Possiamo peccare contro gli altri. Possiamo peccare contro noi stessi, agendo in una maniera che ci degrada. Ma le religioni parlano soprattutto di un peccato contro la Divinità, e dicono anzi che ogni nostra colpa è sempre, essenzialmente, una ribellione alla Divinità; ed anche quando non lo è in modo esplicito, è sempre un offenderla nelle sue creature o nelle sue leggi.

Nel porre il problema del male, nel chiedermi quale possa essere la causa prima del male che è nel mondo, voglio qui astrarre dal male morale, dal peccato: è fin troppo ovvio che, se l'uomo entro certi limiti agisce liberamente, la causa di ogni azione che possa definirsi realmente colpevole è in lui stesso, nella sua libera volontà. Problematica è l'origine, più che del peccato, della sofferenza: del male fisico, del male che non dipende dall'uomo e, prima ancora che Dio, offende l'uomo stesso.

Anche l'uomo di oggi sente così il problema del male: soprattutto come problema del dolore. Meno sente il problema del peccato: perdendo il senso di Dio, egli ha perduto anche il senso del peccato, che gli è strettamente connesso. Rimane sulla scena l'uomo, con la tragedia della sua sofferenza.

Il dolore umano è invero una realtà tragica. Si dice che il dolore temprava l'animo e lo purifica; ma questo può esser vero fino a quando il dolore è tollerabile. Quando esso trascende ogni capacità di sopportazione, non può più avere una funzione positiva, si rivela realtà assolutamente negativa e irriducibile, puro male, male senza ombra di bene, male inutile, senza scopo né senso, che non purifica l'uomo ma lo stronca, lo lascia annientato.

La risposta al problema del male cambia radicalmente a seconda che si creda, o meno, in Dio. Chi non crede in Dio e «il mondo a caso pone» potrà semplicemente rispondere che il male è una realtà fortuita e irrazionale, che in un universo tutto irrazionale trova facilmente il suo posto. È quando si vuole porre la Divinità all'origine di tutte le cose, in modo che ciascuna realtà abbia un suo significato razionale, che la questione diviene ben più complessa.

Un Dio, al quale si voglia attribuire l'origine di tutte le cose, lo si può concepire onnipotente, oppure limitato nella sua potenza. Un Dio che non possa impedire l'esistenza del male non può esserne responsabile: è il caso del mazdeismo, dove accanto a un dio del bene (Ormudz) è posto un dio del male (Ahrimane) al quale soltanto è fatto risalire tutto il male che è nel mondo.

Una soluzione del genere può soddisfare la sensibilità etica del credente; mentre, lasciando vigere un dualismo insoluto, non può soddisfare il filosofo, la cui costante aspirazione è di ridurre tutte le cose ad un solo principio. Tale dualismo si discosta, comunque, dall'idea cristiana di un Dio

onnipotente, creatore unico dell'intera realtà. E poiché il moderno pensiero occidentale prende le mosse dalla tradizione religiosa ebraico-cristiana, è al Dio cristiano che fanno riferimento i filosofi dell'epoca nostra quando criticano la idea della Divinità o la raffrontano con l'esperienza del male.

Il Dio cristiano, onnipotente, è anche infinitamente buono, è il Dio Padre: il suo amore per le creature è senza limiti. Ma, allora, perché il male?

C'è chi risponde: Dio non può fare il male, può solo permetterlo. Il male è conseguenza del peccato: esso deriva dalle colpe degli uomini, automaticamente, come un effetto da una causa. Dio non può farci nulla: stabilita una legge di natura, non può impedire che essa poi agisca a danno di chi la viola.

Sostenere che tutte le sofferenze degli uomini derivino dalle colpe del genere umano o dal peccato di lontani progenitori può parere notevolmente azzardato. C'è negli uomini un istinto di egoismo e di violenza che è comune agli animali e sembra piuttosto derivare agli uomini da quelle specie viventi da cui essi traggono origine per evoluzione. Sono proprio quegli istinti che permettono ad una specie animale di sopravvivere nella lotta per l'esistenza.

La legge della *mors tua vita mea*, la legge del pesce grande che mangia il pesce piccolo era già inscritta nella natura da un bel pezzo prima che vi comparisse l'uomo, e già da un bel pezzo vigeva nell'universo la legge del dolore, che ha il suo fondamento biologico nel sistema nervoso, di cui sono forniti sia l'uomo che innumerevoli altre specie viventi: sicché, quando sia in atto una vita psichica cosciente, a una lesione qualsiasi dell'organismo corrisponde una sofferenza più o meno intensa.

Alla luce dell'odierna scienza, è ben arduo far derivare tutte le sofferenze degli uomini dai loro peccati, o dal peccato di un certo Adamo, chiunque si voglia designare con questo nome.

Così, alla luce dell'odierna sensibilità morale, è altrettanto arduo prendere un qualsiasi uomo che soffre — un innocente, un bambino appena nato — e dire che è giusto che soffra per le colpe di Adamo o di altri.

Ma ammettiamo pure, per ipotesi, che l'intera somma di mali che affligge gli uomini derivi dai loro peccati, e che poi, essendo il genere umano un tutto solidale, sia giusto che l'innocente soffra per il colpevole. Dato e non concesso tutto questo, ne conseguirebbe che il Dio cristiano onnipotente non può non volere il male come conseguenza del peccato.

Se Dio è onnipotente, può far sì che il male non sia conseguenza del peccato: può intervenire in modo che conseguenze così atroci non si scatenino, o, prima ancora, può creare un mondo in cui il peccato non determini effetti così spaventosamente dolorosi. Tutto questo può Dio: può far sì che gli uomini non soffrano; o che, almeno, non soffrano troppo al di sopra di

ogni capacità di sopportazione. Se Egli permette che le sue creature soffrano così atrocemente, è chiaro che lo vuole.

Si è responsabili non del male che si fa attivamente, ma anche di quello che si permette: si può peccare di omissione; e l'omissione di soccorso è reato punito dal codice. Un bell'ipocrita sarebbe chi, senza il minimo sforzo, avrebbe potuto gettare una corda a uno che stava per annegare e, non avendolo fatto, si scusasse dicendo: «Non è colpa mia se è morto; non sono stato mica io a gettarlo in acqua!».

Se Dio vuole le sofferenze degli uomini, c'è di sicuro un motivo. La più antica teologia non aveva esitazioni su questo punto, e diceva senza mezzi termini che le sofferenze che Dio ci manda sono la giusta punizione dei nostri peccati. Dio non solo permette il dolore umano, ma lo vuole: per mezzo di esso, punisce.

Siamo qui nell'antica idea che il far giustizia debba consistere nel punire il male compiuto con un altro male, della medesima entità, che gli faccia da contrappeso, in modo che la bilancia possa tornare al primiero equilibrio: è l'idea dell'«occhio per occhio, dente per dente» che presiede alla faida e alla pena del taglione fino al contrappasso dantesco.

È un concetto indubbiamente arcaico, che domina l'Antico Testamento, ed affiora nel Nuovo solo nella misura in cui questo riecheggia motivi tradizionali. Questo vino nuovo versato in vecchie anfore è l'idea dell'amore, che perdona settanta volte sette, che retribuisce il male col bene, che si preoccupa non di punire ma di redimere. I vecchi residui non interessano, come tali, chi si fa banditore della buona novella. Il Dio cristiano è il Dio Padre, non il Dio magistrato, giureconsulto e giustiziere che si sono foggiate, a loro immagine, i *doctores iuris* che tanto hanno imperversato in tutte le epoche della storia del popolo ebreo e della chiesa cristiana.

Questa idea di una «giustizia» che retribuisce il male con un altro male è poi abbastanza sospetta: poiché, se trova i suoi assertori più autorevoli nei dottori della legge, riceve soprattutto alimento da un cosiddetto «senso di giustizia» delle moltitudini altrettanto sospetto: per millenni le moltitudini hanno sofferto ingiustizie e prepotenze di ogni genere; e nulla aiuta maggiormente gli uomini a sopportare tante angherie quanto l'aver dinanzi agli occhi la immagine di come i loro attuali oppressori arrostitano tra le fiamme dell'inferno. Se si vede bene, un tal «senso di giustizia» non è altro che basso spirito di odio e di vendetta.

Il padre e la madre che vogliano bene al loro figliolo, l'educatore che si rispetti, di fronte ad una colpa commessa dal ragazzo, si guarderebbero bene dal porsi problemi di una giusta punizione che con una pena adeguata rimetta in equilibrio la bilancia della giustizia. Quel che conta per loro è come il ragazzo possa divenire migliore: se il medesimo effetto potranno

ottenerlo con una buona predica, rinunceranno volentieri a punire; la punizione costituirà ai loro occhi l'*extrema ratio*, qualcosa cui si è costretti quando non se ne può fare assolutamente a meno.

La stessa evoluzione del pensiero giuridico considera la pena come un deterrente purtroppo necessario in certi casi, quando l'azione educativa e preventiva non basta. Nel periodo di detenzione, si vorrebbe rieducare il condannato, al fine di riabilitarlo completamente. Si tende poi a condonare la pena, in tutto o in parte, nella misura del possibile.

Non si comprende allora perché mai il Dio cristiano dovrebbe contraddire alla legge di amore che ha dato agli uomini; come mai egli, con tutto il suo infinito amore per le proprie creature, dovrebbe poi rivelarsi, alla fin fine, nient'altro che un triste, gretto ragioniere del peccato.

Se Dio accetta e vuole le sofferenze degli uomini, sarà dunque in uno spirito e per un intento diversi. Un'altra idea che ricorre nella teologia tradizionale è che Dio permette e vuole che gli uomini soffrano in vista di un bene maggiore. Il fine, insomma, giustifica i mezzi: e quali mezzi, e quali costi umani spaventosi!

L'obiezione che sorge spontanea è perché mai Dio questo maggior bene che ci promette debba farcelo pagare così caro: Lui che può tutto, e tanto ci ama, perché mai non ci risparmia sofferenze così terribili, come pur farebbero, su questa terra, i genitori più mediocri, che meno amassero i propri figlioli? Per qual motivo, anche qui, dobbiamo a tutti i costi raffigurarci un Dio peggiore degli uomini?

Ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij un'istanza del genere si esprime nella famosa confessione di Ivan al fratello Alexèj: «Non è che io non accetti Dio, capiscimi bene, ma è questo mondo creato da lui che non posso rassegnarmi ad accettare» (II, V, III; tr. it., Firenze 1966, p. 343).

Si può accettare che esista tra gli uomini una solidarietà nel peccato e nell'espiazione; ma i bambini non hanno nulla a che vedere con la solidarietà nel peccato. Cosa c'entrano loro? Perché devono soffrire, se sono del tutto innocenti? Se gli uomini devono penare tanto per la palingenesi del genere umano intero nel giorno del Signore, non si capisce perché anche i bambini debbano pagare quest'armonia futura con le loro sofferenze; e per quale ragione, per porre le fondamenta di questo futuro regno, per preparare la sua gloriosa fioritura, debbano servire anche loro da materiale e da concime.

«Se le sofferenze dei bambini», prosegue Ivan, «saranno servite a completare quella somma di sofferenze ch'era necessaria per pagare la verità, io affermo in anticipo che tutta la verità non vale un prezzo simile [...] E poi, l'hanno valutata troppo quell'armonia, l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto

d'ingresso. E se sono un uomo onesto, lo devo restituire al più presto possibile. È appunto quello che faccio. Non è che io non accetti Dio, Alésa, gli restituisco rispettosamente il biglietto» (*op. cit.*, II, V, IV; p. 356).

Una madre, dice Ivan, il cui bambino sia stato sbranato dai cani, non potrà e non dovrà mai perdonare l'aguzzino del figlio. Potrà perdonargli il suo immenso dolore di madre, ma non mai lo strazio del suo bambino sbranato: nemmeno quando l'avesse perdonato lui stesso. L'armonia finale può attendere: «Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio. Preferisco restare con tutte le sofferenze da vendicare. Preferisco tenermi la mia sofferenza invendicata e il mio sdegno insaziato, anche se dovessi aver torto» (*ibidem*).

Mi viene in mente un episodio del dramma di Sartre *Il Diavolo e il buon Dio*. Durante l'assedio di Worms, un bambino di tre anni è morto di fame. Al prete Heinrich, angosciato dalla visione di tante sofferenze umane, la madre chiede con insistenza che, come ministro di Dio, le voglia spiegare perché il bambino è morto. Heinrich si passa la mano sulla fronte: la sua fede è posta a ben dura prova. Facendo un violento sforzo su se stesso, riesce a rispondere che «nulla avviene, senza la volontà di Dio, e Dio è la bontà stessa; dunque tutto quello che avviene, è sempre per il meglio».

«Non capisco», replica la donna. E il prete: «Dio sa più di quanto tu sappia, e quello che ti sembra un male, è un bene ai suoi occhi, perché Egli ne pesa tutte le conseguenze».

«E tu puoi capirlo questo? tu?» «No! no! non lo capisco! Io non capisco nulla! Io non posso e non voglio capire! Si deve credere! credere! credere!»

«Tu dici che si deve credere, ma non hai l'aria di credere a quanto dici». «Quello che dico, l'ho ripetuto tante volte, da tre mesi, che non so più se lo dico per convinzione o per abitudine. Ma non ti ingannare: ci credo. Ci credo con tutte le mie forze, con tutto il mio cuore. Dio mio, mi siete testimonia che, neppure per un solo istante, il dubbio ha sfiorato il mio cuore. Donna, tuo figlio è in Cielo, e tu lo rivedrai».

«Sì, padre, sicuro. Ma il Cielo è un'altra cosa. E poi, sono così stanca che non troverò mai più la forza di rallegrarmi nemmeno lassù» (I, I; *cit.*, p. 369).

Si ricordi, ancora, la protesta di Rieux, ne *La peste* di Camus: «Io rifiuterò fino alla morte di amare questa creazione dove dei bambini sono torturati» (IV, 3; Paris 1965, p. 238).

Un amico di Camus narra che egli, adolescente in Algeri, vide un camion travolgere un bambino arabo, uccidendolo sul colpo; e alla povera madre disperata non seppe trattenersi dall'esclamare: «Vedi, il cielo non risponde!».

Se Dio esiste, ed è onnipotente, egli è di certo il primo responsabile del male e della morte; e noi non possiamo adorare un tal Dio; e nemmeno possiamo crederci; e se ci crediamo la nostra stessa onestà ci dovrà costringere a bestemmiarlo: è quella che Albert Camus chiama la «rivolta metafisica». Egli non crede in Dio, ma vuole affermarlo, pragmatisticamente al solo scopo di sottoporlo a rifiuto.

C'è un'affinità con Malraux, che ne *La via regale* esprime il voto che Dio esista «perché gli si possa gridare la propria rivolta».

La rivolta metafisica di Camus è il rifiuto di un mondo dove tutti soffrono — anche gli innocenti, anche i bambini — e dove tutti muoiono. Accanto alla considerazione del dolore c'è qui un elemento nuovo rispetto a Dostoevskij: la visione della morte come fine di tutto, che tutto annulla e rende vano; per cui vien meno la stessa speranza, e la vita appare interamente assurda e priva di senso. Il medesimo tema domina la filosofia di un Sartre. Nel rigettare questo universo dove «la pena di morte generalizzata definisce la condizione degli uomini», *l'homme révolté* di Camus «rifiuta di riconoscere il potere che lo fa vivere in questa condizione. L'insorto metafisico non è dunque sicuramente ateo, come si potrebbe credere, ma necessariamente blasfemo. Semplicemente egli bestemmia innanzi tutto in nome dell'ordine, denunciando in Dio il padre della morte e il supremo scandalo» (*L'homme révolté*; II, Paris 1951, p. 40).

Alla tragica visione del male c'è chi reagisce con la ribellione, con la bestemmia, con la negazione di Dio; c'è, ancora, chi reagisce con la fede. È un credere «nonostante tutto». È fede in un Dio che è troppo al di sopra del nostro mondo perché noi possiamo capire la sua natura, la sua volontà, le sue vie. Di lui tutto ci rimane misterioso e incomprensibile, poiché assolutamente estranee e incommensurabili sono le sfere dell'eterno e del tempo. Dio è infinitamente buono e giusto; e, se a noi appare spietato e crudele, non è lui che dobbiamo accusare, ma la nostra incapacità radicale di comprenderlo.

Di fronte a Dio noi siamo assolutamente ignoranti, impotenti e peccatori. Solo nella misura in cui egli ci tende la mano, possiamo credere e abbandonarci a Lui con fiducia. Nulla di quel che vediamo, nulla di quanto costituisce la nostra umana esperienza può indurci a credere e sperare: ma, illuminati interiormente da Dio stesso, crediamo in Lui e a Lui ci affidiamo malgrado, intorno a noi, tutto ci induca a disperare ed a perdere la fede.

Questo motivo fideistico, che già si esprime nel libro di Giobbe e che poi troviamo — almeno secondo certe interpretazioni — nelle lettere dell'apostolo Paolo e particolarmente in quella ai Romani, ricorre poi in varie forme nella teologia cristiana attraverso i secoli: in sant'Agostino, e più ancora in Lutero, in Calvino, in Giansenio, fino a Kierkegaard e a Barth.

Questo tipo di «fede nonostante tutto» è forse la sola possibile a tanti uomini d'oggi che vedono il male chiaramente, senza illusioni, e tuttavia avvertono, quasi istintivamente, per una sorta di intima esperienza, che c'è un Dio, essere infinitamente buono: per cui la creazione stessa, malgrado ogni apparenza contraria, ha in fondo un senso positivo e sacro.

Ma l'attesa di questi uomini, che invincibilmente continuano a credere e sperare, può rivelarsi vana e trascinarsi da una delusione all'altra, continuamente frustrata. Il dramma di uomini che si ostinano in una lunga, vana attesa di Dio è espresso in modo originalissimo nel teatro di Samuel Beckett, particolarmente nel lavoro teatrale *En attendant Godot* (*Aspettando Godot*), rappresentato per la prima volta a Parigi nel 1953.

Didi e Gogo, i due buffi, patetici ed insieme tragici protagonisti, attendono un misterioso Godot, col quale hanno un appuntamento non ben definito, per un complesso di rapporti e di motivi imprecisati di cui essi conservano un assai nebuloso ricordo: «Cos'è più che gli abbiamo chiesto esattamente?» «Ma non c'eri anche tu?» «Non stavo attento». «Bè... ecco... niente di preciso». «Una specie di preghiera» «Ecco». «Una vaga supplica». «Press'a poco». «E lui, che cosa ha risposto?» «Che si sarebbe visto». «Che non poteva promettere nulla» «Che doveva pensarci su». «A mente riposata». «Consultarsi con la famiglia». «Con i suoi amici». «I suoi agenti». «I suoi corrispondenti». «I suoi registri». «Il suo conto in banca». «Prima di pronunziarsi». «È naturale». «Vero?» «A me pare». «Anche a me». «E noi?» «Prego?» «Dico, e noi?» «Non capisco». «Qual è la nostra parte in tutto questo?» «La nostra parte?» «Non aver fretta». «La nostra parte? Quella del postulante». «A questo siamo ridotti?» «Il signore ha per caso delle esigenze speciali?» «Non abbiamo più diritti?» «Mi faresti ridere, se mi fosse consentito» «Li abbiamo perduti?» «Li abbiamo buttati via» (*Aspettando Godot*, tr. it.; S. B., *Teatro*, Torino 1961, pp. 21-22).

I due si sentono oscuramente legati a Godot, incapaci di svincolarsi dall'impegno di tornare ogni giorno al luogo dell'appuntamento. Ma al cadere della notte giunge ogni volta un ragazzetto per dir loro che il signor Godot non verrà quella sera, ma di sicuro l'indomani. E così i due trascorrono la loro vita priva di senso, nella vana attesa di Godot.

Mitico personaggio di cui si dice abbia la barba bianca e sia circondato e quasi prigioniero di una numerosa corte di gente che gli traffica attorno, questo Godot che non giunge mai sembra affetto da una singolare forma di impotenza o di abulia o di amnesia. Ha un chiaro significato simbolico: è il vecchio Dio cristiano, padre provvidente, rimpicciolito però, ridotto a larva, a surrogato, a caricatura di Dio: non più Dio (God), ma piccolo e misero «diuccio» (Godot).

Didi e Gogo simboleggiano i credenti: nel loro strano comportamento è espresso il comportamento tipico dei cristiani, il loro puerile modo di credere, nonostante tutto, in un Dio che non si manifesta mai. Di fronte a loro si svolge il dramma dell'umanità, divisa in oppressori ed oppressi, padroni e schiavi, simboleggiati da altri due personaggi, Pozzo e Lucky.

E così gli uomini «trascinano» la loro «sporca vita attraverso il deserto», si scolano «questa diarrea di esistenza», sempre «ad aspettare la notte, ad aspettare Godot, ad aspettare... ad aspettare» (*op. cit.*, pp. 66 e 82).

Coi loro strani discorsi a vanvera, col loro goffo vestire ed agitarsi, con le loro grottesche iniziative essi cercano in qualche maniera di far passare il tempo, di dar vita al loro deserto di solitudine e di silenzio. In questo mondo nel quale nulla ha significato, nulla ha valore, e, in fondo, nulla esiste, non si può neanche parlare di tempo, di oggi, di domani: poiché nulla accade, non c'è svolgimento, non c'è storia. L'ostinata, assurda, patetica fede dei due protagonisti in Godot gli permette di dare un qualche senso alla loro grottesca esistenza, gli permette di tirare avanti, un giorno dietro l'altro. Ma un mondo nel quale Dio mai si manifesta, e si mantiene costantemente inaccessibile, e forse nemmeno esiste, appare una realtà assurda, senza significato e senza speranza.

Il tema del «silenzio di Dio» ricorre sovente nella letteratura contemporanea e nella filosofia esistenziale (e nello stesso cinema ha trovato un interprete sensibilissimo nel famoso regista svedese Ingmar Bergman). Ma già si preannuncia in Dostoevskij, che, fiorito nello scorso secolo, vive però idealmente e profeticamente nell'epoca nostra.

Ricordiamo un famoso dialogo di *Delitto e castigo*. Caterina Ivanovna, vedova dell'impiegato ubriaccone Marmeladov morto schiacciato da una carrozza, è tubercolosa all'ultimo stadio, e morrà tra poco. Agli orfanelli potrà provvedere Sonia.

Ma come a lei stessa dice Raskolnikov, «ammettendo che Caterina Ivanovna viva ancora qualche po', voi potete ammalarvi, e quando sarete all'ospedale, che avverrà? [...] Tutta la famiglia si troverà sul lastrico, la madre tossendo chiederà l'elemosina, darà la testa contro i muri, come oggi; i ragazzi piangeranno... Caterina Ivanovna cadrà a terra, la porteranno in questura, poi all'ospedale dove morrà, ed i ragazzi...»

«Oh, no!... Dio non permetterà questo!» l'interrompe Sonia con voce strozzata. Ma il giovane seguita implacabile a tracciare il quadro di quella che sarà tra breve la situazione disperata dei poveretti. «No, no! Non è possibile!» esclama la ragazza, ferita al cuore dalle parole di Raskolnikov come da un pugnale, «Dio non permetterà tutto questo!» E il giovane, ridendo: «Chi sa se Dio esiste?» (IV, IV; tr. it., Milano 1965, pp. 175-176)

«Supplicavo, imploravo un segno, mandavo al Cielo dei continui messaggi. Il Cielo ignora perfino il mio nome», dice Goetz ad Heinrich, nel citato dramma di Sartre. E la sua conclusione è totalmente negativa: «Dio non esiste»; Dio è «questo vuoto che sta al di sopra delle nostre teste»; è «il Silenzio»; è «l'Assenza»; è «la Solitudine degli uomini» (III, X, IV; tr. it. in *Teatro* di J.-P. S., Milano 1963, p. 505).

Si veda, ne *Lo straniero* di Camus, il dialogo tra Meursault e il cappellano della prigione, che cerca vanamente di convertire il condannato a morte, e gli dice che, tra i carcerati che ha conosciuto là dentro, anche i più miserabili hanno visto sorgere dalla loro oscurità un volto divino. «Mi sono animato un po' » annota Meursault «Ho detto che erano mesi che guardavo quei muri. Non c'era nulla né alcuna persona al mondo che conoscessi meglio... E in ogni modo non avevo visto sorgere nulla dal sudore di quelle pietre» (II, V; tr. it., Milano 1967, pp. 145-46).

Nel film *Luci d'inverno* (*Gli ospiti della Cena*) di Bergman il pastore Tomas Ericsson confessa ad un suo parrocchiano: «Tutte le volte che ho messo Dio a confronto con la realtà, si trasformava. Era atroce, crudele e distante, un mostro quasi».

In *Luci d'inverno*, l'intera realtà sembra divenuta terribilmente vuota di Dio; tutto sembra rivelare, fuorché l'esistenza di un Dio creatore provvidente. Ma «se veramente Dio non esistesse nulla avrebbe più importanza», osserva Marta, la protagonista femminile. La quale volge a Dio ancora una disperata preghiera: «Se c'è uno scopo nelle sofferenze che mi infliggi, dimmelo. Dai un significato alla mia vita, e sarò per sempre la tua ancella». Ma la Divinità sembra ostinarsi in un crudele, enigmatico silenzio. «Se Dio non parla», conclude Marta, «è perché Dio non esiste. Sarà terribile, ma semplice».

Il motivo essenziale del film è tutta questa sofferenza di uomini che si sentono abbandonati da Dio. Anche Gesù dovette soffrire immensamente, quando, sulla croce, ebbe la sensazione che gli fosse venuto meno, assieme alla fedeltà dei discepoli, anche l'aiuto del Padre celeste.

In un colloquio col pastore Ericsson, il deforme sacrestano Algot esprime come lui vede la passione del Cristo: atroci che fossero, le sofferenze fisiche di Gesù devono essere state relative; ma ben più terribili le sofferenze morali: soprattutto quando «giunto vicino alla morte gridò alto: "Dio mio, Dio, ma perché mi hai abbandonato?". Lo gridò con tutta la voce che aveva, come avesse veduto che suo padre nei cieli lo aveva abbandonato. Come se avesse creduto di essersi sbagliato. Sì, Gesù fu assalito da uno strazio indicibile, prima di morire. Pastore, non sarà stato quello il momento in cui egli soffrì di più? per il silenzio di Dio?»

Il successivo film di Bergman sarà intitolato, in modo esplicito, *Il silenzio*. Ma già il tema era affiorato ne *Il settimo sigillo*, dove Blok dice alla Morte: «Voglio che Dio tenda la sua mano verso di me, si riveli e mi parli». «Ma egli rimane zitto» replica la Morte. E Blok: «Lo chiamo nel buio, ma è come se non ci fosse nessuno». «Forse non c'è nessuno», insinua la Morte. «Allora», è la disperata conclusione di Blok, «la vita è un atroce orrore. Nessuno può vivere in vista della morte sapendo che tutto è nulla».

Questo dell'assenza di Dio, e della crisi dell'uomo che ne consegue, è un tema centrale in Bergman, che riaffiora di continuo nei suoi film, dove è approfondito e sviscerato nelle sue implicazioni più varie, etiche e sociali, in modo assai penetrante. Ma, come si è detto, in modo più o meno esplicito il tema ricorre con grande frequenza nella filosofia d'oggi, nella narrativa, nella poesia.

Le citazioni si potrebbero moltiplicare; ma già questa esemplificazione sommaria può chiarirci l'origine psicologica dell'ateismo del disperato: di questa particolare forma di ateismo che a tanti uomini d'oggi tra i più sensibili deriva dalla visione del male e dall'angoscia di fronte al silenzio di Dio.

La conclusione atea, cui facilmente perviene un tale atteggiamento, la trovo tutta espressa con efficacia singolare in poche parole di Nietzsche, tragicamente ironiche: «La migliore scusa di Dio, è che egli non esiste» (*Ecce homo*, 'Perché sono così accorto', 3. Nietzsche attribuisce il «motto di spirito» a Stendhal).

Capitolo VII

L'ATEISMO COME ESPERIENZA ESISTENZIALE

Nei capitoli precedenti, prima ancora di distinguere varie radici singole dell'ateismo odierno, ho identificato la sua radice comune. e primaria nella perdita dell'esperienza del sacro. Questo venir meno di un'esperienza così fondamentale si traduce in un nuovo modo di vedere le cose, radicalmente diverso. Il mondo non appare più animato da una divina Presenza; non appare più orientato in una prospettiva assoluta, eterna.

La vita può tuttavia seguitare ad avere un senso per gli uomini: la vita umana, con i propri obiettivi sia pur limitati, può rivelarci un suo valore autonomo; e noi ci interessiamo a tante cose con passione. Poi, anzi, volgiamo un'attenzione esclusiva a una di queste realtà; ad uno di questi obiettivi, fino a farne un assoluto; e ci illudiamo così di poter fare a meno

dell'Assoluto vero, di quello che solo potrebbe conferire un significato realmente assoluto alla nostra esistenza.

Ma ecco il momento della crisi: quella realtà terrena, quella finalità umana che avevamo posto sull'altare in luogo di Dio finisce, prima o poi, per rivelarci la sua natura di falso dio. Non solo, ma veniamo addirittura a scoprire che in un mondo privo di Dio tutto è effimero, vano, vuoto di senso.

In una prima fase quelle realtà finite ci apparivano piene di essere, proprio in quanto create da Dio e partecipanti dell'essere divino.

Una seconda fase è quella di un ateismo professato sul piano intellettuale ma non ancora vissuto esistenzialmente: l'ateo dottrinale nega Dio, nondimeno sente che l'uomo e il suo mondo terreno hanno un valore: pur negando Dio egli sente l'immanenza di Dio nell'uomo e nelle cose — anche se la chiama in altro modo — e questo mondo gli appare pieno di essere, come se lui ancora lo sentisse creato da Dio; e la vita gli appare degna di essere vissuta, e i valori umani qualcosa di autentico, per cui si può lottare e soffrire e anche morire.

Solo in una terza fase l'ateismo dottrinale si convertirà in ateismo esistenziale, in un ateismo che l'uomo vive in tutta la profondità del proprio essere: questa volta non ci si limita più ad affermare che Dio non esiste, non ci si limita più ad ignorarlo o a dimenticarlo; questa volta l'assenza di Dio è percepita, direi, fisicamente. L'esperienza del mistico è quella di una pienezza di essere; all'esatto opposto, l'esperienza dell'ateo esistenziale è quella di un vuoto di essere: nel proprio intimo, e, intorno, in tutte le cose: mancando l'Essere che solo può dar vita e valore agli enti finiti del cosmo e all'uomo, tutto il mondo appare privo di essere, l'intera vita priva di valore e di scopo, regno di fantasmi, caleidoscopio di immagini vane.

Venendo a mancare quel Dio che è fondamento di essere comune a tutte le realtà, l'ateo esistenziale avverte un terribile vuoto in se stesso non solo, ma in tutto ciò che esiste. Una realtà vuota di essere gli apparirà anche priva di spiegazione e di senso, gratuita, assurda, «di troppo».

Viene qui spontaneo il richiamo a Sartre. In effetti quello di Sartre ci si presenta come un vero ateismo esistenziale, svolto coraggiosamente fino in fondo, in tutto ciò che esso implica. Inteso in questo senso, «l'esistenzialismo non è altro che uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente», afferma Sartre in una sua conferenza rimasta famosa (*L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it., Milano 1965, p. 92)

E può bene aggiungere, scrivendo di sé: «L'ateismo è un'impresa crudele e di lungo respiro: io credo di averla condotta in porto» (*Le parole*, II; tr. it., Milano 1964, p. 174).

La lettura di un suo libro autobiografico, *Le parole*, ci conferma che la dottrina di Sartre ha veramente un'origine esistenziale: trae origine da tutta una serie di esperienze interiori vissute con intensità estrema. È vero che esse non investono la sua intera personalità, non lo travolgono nella disperazione, gli lasciano tutta la sua serenità, operosità e fiducia in se stesso; però questo non toglie nulla al loro carattere di esperienze vissute intensamente, almeno su un certo piano; diversamente, non sarebbero mai state scritte certe pagine, che hanno la netta impronta di testimonianze dirette, di prima mano.

Nel ripercorrere l'itinerario dell'ateismo esistenziale, mi lascerò guidare da quelli che ne sono i testimoni più autorevoli, ma in primo luogo da Sartre, la cui esperienza, malgrado si mantenga in una sfera più ideale o mentale, mi sembra nondimeno la più conseguente e completa.

L'esperienza interiore attraverso cui l'intera realtà si rivela a Sartre vuota di Dio e perciò vuota di senso è quella che lui chiama la «nausea». Nessun dubbio sul carattere essenzialmente autobiografico del romanzo-diario *La nausea*. Rileggiamone un noto brano, dove Roquentin, dopo qualche presentimento, per la prima volta percepisce in modo pieno, folgorante, quasi tangibile, cosa veramente significhi una realtà atea.

A tutto questo Roquentin perviene non per mezzo di un ragionamento, ma attraverso un'esperienza intima, che si potrebbe definire una sorta di estasi mistica all'incontrario: «...Poco fa», annota nel suo diario, «ero al giardino pubblico. La radice del castagno s'affondava nella terra, proprio sotto la mia panchina. Non mi ricordavo più che era una radice. Le parole erano scomparse, e con esse, il significato delle cose, i modi del loro uso, i tenui segni di riconoscimento che gli uomini han tracciato sulla loro superficie. Ero seduto, un po' chino, a testa bassa, solo, di fronte a quella massa nera e nodosa, del tutto brutta, che mi faceva paura. E poi ho avuto questo lampo d'illuminazione. Ne ho avuto il fiato mozzo.

«Mai, prima di questi ultimi giorni, avevo sentito ciò che vuol dire "esistere". Ero come gli altri, come quelli che passeggiavano in riva al mare nei loro abiti primaverili. Dicevo come loro "il mare è verde; quel punto bianco, lassù, è un gabbiano" ma non sentivo che ciò esisteva, che il gabbiano era un "gabbiano-esistente"; di solito l'esistenza si nasconde lì, attorno a noi, è noi, non si può dire due parole senza parlare di essa e, infine, non la si tocca. Quando credevo di pensare ad essa, evidentemente non pensavo nulla, avevo la testa vuota, o soltanto una parola, in testa, la parola "essere". Oppure pensavo..., come dire? Pensavo all'appartenenza, mi dicevo che il mare apparteneva alla classe degli oggetti verdi o che il verde faceva parte delle qualità del mare. Anche quando guardavo le cose, ero a cento miglia dal pensare che esistevano: m'apparivano come un ornamento. Le

prendevo in mano, mi servivano come utensili, prevedevo la loro resistenza, ma tutto ciò accadeva alla superficie. Se mi avessero domandato che cosa era l'esistenza, avrei risposto in buona fede che non era niente, semplicemente una forma vuota che veniva ad aggiungersi alle cose dal di fuori, senza nulla cambiare alla loro natura.

«E poi, ecco: d'un tratto, era lì, chiaro come il giorno: l'esistenza s'era improvvisamente svelata. Aveva perduto il suo aspetto inoffensivo di categoria astratta, era la materia stessa delle cose, quella radice era impastata nell'esistenza. O piuttosto, la radice, le cancellate del giardino, la panchina, la rada erbetta del prato, tutto era scomparso; la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice. Questa vernice s'era dissolta, restavano delle masse mostruose e molli in disordine — nude, d'una spaventosa e oscena nudità.

«Mi astenevo dal fare il minimo movimento ma non avevo bisogno di muovermi per vedere, dietro gli alberi, le colonne azzurre e il lampadario del chiosco della musica, e la Velleda in mezzo ad un gruppo di allori. Tutti questi oggetti... come dire? M'infastidivano: avrei desiderato che esistessero in maniera meno forte, in un modo più secco, più astratto, con più ritegno. Il castagno mi si premeva contro gli occhi. Una ruggine verde lo copriva sino a mezz'altezza; la corteccia nera e rigonfia sembrava di cuoio bollito. Il tenue rumore d'acqua della fontana Masqueret mi scorreva dentro le orecchie e vi si faceva un nido, le riempiva di sospiri; le mie narici traboccavano d'un odore verde e putrido.

«Ogni cosa si lasciava andare all'esistenza, dolcemente, teneramente, come quelle donne stanche che s'abbandonano al riso e dicono: "Ridere fa bene" con voce molle; le cose si stendevano l'una di fronte all'altra facendosi l'abbietta confidenza della propria esistenza.

«Compresi che non c'era via di mezzo tra l'inesistenza e questa sdilinquiata abbondanza. Se si esisteva, bisognava esistere fin lì, fino alla muffa, al rigonfiamento, all'oscenità. In un altro mondo, i circoli, le arie musicali conservano le loro linee pure e rigide. Ma l'esistenza è un cedimento. Degli alberi, dei pilastri blu-notte il rantolo felice d'una fontana, degli odori acuti, dei piccoli cirri di calore che fluttuavano nell'aria fredda, un uomo rosso che faceva il chilo su una panchina: tutte queste sonnolenze, tutte queste digestioni prese insieme offrivano un aspetto vagamente comico. Comico... no: non arrivava a tanto, niente di ciò che esiste può essere comico; era come un'analogia fluttuante, quasi inafferrabile, con certe situazioni da operetta.

«Eravamo un mucchio di esistenti impacciati, imbarazzati da noi stessi, non avevamo la minima ragione d'esser lì, né gli uni né gli altri, ciascun esistente, confuso, vagamente inquieto, si sentiva di troppo in rapporto agli

altri. Di troppo: era il solo rapporto ch'io potessi stabilire tra quegli alberi, quelle cancellate, quei ciottoli. Invano cercavo di contare i castagni, di situarli in rapporto alla Velleda, di confrontare la loro altezza con quella dei platani: ciascuno di essi sfuggiva dalle relazioni nelle quali io cercavo di rinchiuderli, s'isolava, traboccava. Di queste relazioni (che m'ostinavo a mantenere per ritardare il crollo del mondo umano, il mondo delle misure, delle quantità, delle direzioni) sentivo l'arbitrarietà; non avevano più mordente sulle cose. Di troppo, il castagno, lì davanti a me, un po' a sinistra. Di troppo la Velleda... Ed io — fiacco, illanguidito, osceno, digerente, pieno di cupi pensieri — anch'io ero di troppo» (*La Nausea*, tr. it., Milano 1965, pp. 181-183).

L'esperienza di Roquentin — come egli stesso cerca di chiarire nelle righe che seguono — è quella dell'*assurdità* di ogni cosa, derivante dal fatto che ciascun esistente è qui, come gettato, senza alcuna spiegazione o ragion d'essere: è del tutto *contingente*, privo di qualsiasi necessità; è perfettamente *gratuito*; è, appunto, «di troppo».

Mancando Dio che solo potrebbe conferire all'essere creato un senso, una spiegazione, una ragion d'essere, una necessità, una qualche consistenza, è chiaro che la conclusione non può essere diversa da quella di Roquentin. Il quale però — come si diceva — non vi perviene attraverso una deduzione ma, di colpo, attraverso un'intuizione così intensa da caratterizzarsi quasi come una sensazione fisica: «Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso. E quando vi capita di rendervene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare... ecco la Nausea» (*op. cit.*, p. 187).

In questa esperienza dell'assurdità di tutto ciò che esiste la realtà appare, a volte, vuota di qualsiasi spiritualità, di qualsiasi finalità intima: e perciò tutta corposa e pesante, tutta stupida e brutta materia. Sartre la chiama «l'Essere», e l'avverte come qualcosa che ha una sua consistenza, ingombrante e invadente.

In questo stadio dell'esperienza atea sembra davvero che l'essere oggettivo abbia una sua sostanzialità. Ma poi, approfondendo, egli scopre che si tratta di una sostanzialità tutta apparente e vacua: da una visione, diciamo così, realistica si passa ad una più profonda visione di tipo idealistico-solipsistico.

Ed eccoci, con Roquentin, nel cuore dell'esistenza atea: quell'essere che si parava innanzi amorfo, opaco, irriducibilmente estraneo e tuttavia reale, esistente nel senso più massiccio, ora ci si rivela fatto di nulla: «Niente pareva reale» scrive Roquentin; «mi sentivo circondato da uno scenario di cartone che poteva essere smontato da un momento all'altro. Il mondo aspettava, trattenendo il respiro, aspettava la sua crisi, la sua Nausea» (*op. cit.*, p.112).

«È una noia profonda, il profondo cuore dell'esistenza, la materia stessa di cui son fatto» rileva ancora Roquentin (*op. cit.*, p. 223).

Il sentimento della «nausea» è strettamente legato a quello della «noia», rivelatore anch'esso dell'intima vacuità del reale. *La noia* è precisamente il titolo che Moravia dà ad uno dei suoi ultimi romanzi. Cediamo la parola a Dino, il protagonista: per lui «la noia è propriamente una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà».

Egli la paragona all'interruzione frequente e misteriosa della corrente elettrica in una stanza: un momento prima ogni oggetto vi si stagliava chiaro in piena evidenza; ora, all'improvviso, non c'è che buio e vuoto. Ancora il personaggio di Moravia la definisce come «una malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina». Immaginiamo un fiore che in pochi istanti appassisca e subito si riduca in polvere. Qualsiasi realtà può all'improvviso rivelarci il proprio intimo nulla, producendo in noi la medesima impressione che avremmo vedendo quel fiore dissolversi.

«Il sentimento della noia», conclude Dino, «nasce in me da quello dell'assurdità di una realtà, come ho detto, insufficiente, ossia incapace di persuadermi della propria effettiva esistenza» (Prologo; Milano 1965, pp. 7-8).

Malgrado la diversità delle terminologie e delle stesse esperienze (individuali sempre e irripetibili), il punto d'arrivo del personaggio di Moravia mi sembra coincidere, sostanzialmente, con quello di Roquentin-Sartre: «Le cose sono soltanto ciò che paiono e dietro di esse... non c'è nulla» (*La Nausea*, cit., p. 139).

Capitolo VIII

IMPOSSIBILITÀ DI UNA VERA ETICA ATEA

S'è visto: col venir meno di un Dio tradizionalmente inteso come principio (causa, fondamento, ragion sufficiente) della realtà, la realtà intera appare priva di qualsiasi necessità o spiegazione o ragione: appare contingente, gratuita e assurda, «di troppo». Di fronte ad una realtà così concepita non si può parlare, in senso proprio, di *metafisica*, né di *principi* o *leggi* dell'essere: la metafisica, tradizionalmente intesa, ricerca il senso della realtà, e quindi i suoi principi, le sue leggi; ma come è possibile accingersi ad una tale ricerca se si è stabilito che l'esistenza intera è priva di senso?

La tradizione filosofica vede in Dio non solo il principio primo dell'essere, ma anche il fine ultimo, il Sommo Bene cui l'essere tende per

sua natura. Il venir meno di un Dio concepito come fine ultimo provoca, di riflesso, il venir meno dell'etica: la nostra vita di uomini non è più vincolata a una direzione necessaria; l'uomo può attuarsi come vuole; nulla lo obbliga moralmente ad attuarsi in una direzione piuttosto che in un'altra; e pertanto è moralmente lecito tutto quello che è materialmente fattibile.

Né si può invocare, a sostegno dell'etica, che l'uomo ha una sua natura necessaria, quando ad un'analisi spregiudicata l'uomo ci si rivela un essere in continua evoluzione. Se nell'uomo c'è Dio come sua più intima e vera natura potenziale, allora c'è in lui una natura necessaria; altrimenti l'uomo è un essere contingente e soggetto a mutare, da tutti i punti di vista, in tutte le sue manifestazioni.

Una fenomenologia dell'uomo non può, di per sé, darci un'etica. Solo Dio può esserne il fondamento. Senza Dio, vien meno la necessità e l'universalità di principi e leggi morali; e si può parlare tutt'al più di una fenomenologia morale, non propriamente di un'etica.

L'etica – per così chiamarla, in un senso più lato – di Sartre muove da premesse atee. Se Dio non esiste, dice Sartre, bisogna trarne le conseguenze fino in fondo. Egli si oppone ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio col minor danno possibile, mantenendo in piedi tutti gli altri valori come già dati.

Secondo questa mentalità «laica» e «radicale» l'esistenza o la non esistenza di Dio non mutano gran che le cose. «L'esistenzialismo al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: che siamo su un piano dove ci sono solamente degli uomini. Dostoevskij ha scritto: “Se Dio non esiste tutto è permesso”. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è “abbandonato” perché non trova né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi» (*L'esistenzialismo...*, cit., p. 46).

Posta la premessa, la conclusione sartriana mi sembra dedotta, anche qui, col più stretto rigore. Dio non esiste, non c'è un'essenza umana fissa e immutabile, l'uomo è tutto e soltanto nel suo concreto esistere temporale, dunque «l'uomo è libero, l'uomo è libertà» (*op. cit.*, p. 47).

Mi sembra che questa parola *libertà* sia adoperata da Sartre in modo tutt'altro che univoco. Mi pare che di essa possano distinguersi due significati.

Primo: libertà nel senso di *libertà morale*: l'uomo è moralmente libero di volere qualsiasi azione. In altre parole: egli è libero da norme morali, che non possono derivargli da un Dio inesistente.

Secondo: libertà nel senso di *libertà del volere* (quello che in linguaggio tradizionale si dice *libero arbitrio*): l'uomo è, diciamo così, *materialmente* libero di volere qualsiasi azione. In altre parole, non è impedito da determinismi da alcun genere. Egli può, nel senso che Kant attribuisce a questo termine quando dice: «Devi, dunque puoi». Per Sartre, le due libertà (che io qui distinguo ma che lui considera come un tutt'uno sotto un solo medesimo termine) sono entrambe assolute, senza limiti.

Per comprendere questa concezione sartriana della libertà del volere, bisogna considerare le premesse metafisiche da cui essa deriva. Riassumiamole in brevi parole. Il punto di partenza della filosofia di Sartre è una fenomenologia della coscienza. Qui la coscienza risulta coscienza di un essere che non si identifica con lei, che la trascende, che è non-coscienza: Sartre lo chiama «essere in sé». Diversamente da questo essere, la coscienza è «essere per sé»: «presenza a se stessa».

L'analisi fenomenologica mostra che l'essere si rivela alla coscienza: tale suo manifestarsi alla coscienza è appunto il fenomeno. C'è, dunque, tra i due, un rapporto, una correlatività: *coscienza* ed *essere* sono due e, ad un tempo, sono uno. È questa correlatività che permette alla coscienza di indagare non solo la struttura propria, ma anche la struttura dell'essere.

Ebbene, l'«essere in sé» si rivela come qualcosa di assolutamente diverso dalla coscienza: come qualcosa di così assolutamente eterogeneo che, di fronte ad esso, la coscienza è non-essere, la coscienza è nulla. L'uomo non è, e non può nemmeno ricevere essere da quell'«essere in sé» che gli è del tutto estraneo. Non gli rimane che «farsi essere» da se stesso.

Poiché egli non ha in sé alcun essere che in qualche modo possa vincolare le sue scelte, l'uomo è perfettamente libero di «scegliersi». La libertà del volere è in lui assoluta. Per Sartre l'assoluta libertà del volere non è solo fondata, dimostrabile con argomenti razionali, ma è perfettamente evidente a chiunque sappia guardare alle cose in buona fede, in modo onesto e spregiudicato. Gli altri non vedono, perché, non avendo il coraggio di assumersi l'intera loro libertà con tutte le responsabilità che ne conseguono, non vogliono nemmeno guardare alla realtà com'è, senza prevenzioni: essi sono tutti in malafede.

In confidenza, chi scrive è perfettamente convinto di essere in buona fede nel dichiarare che questa assoluta libertà del volere gli sembra cosa *tutt'altro* che evidente. Tale concetto, anzi, sembra sollevare notevoli difficoltà, quando si tenga conto che l'uomo, unità biopsichica, è sempre condizionato dal corpo, anche nell'esercizio delle facoltà psichiche più

elevate. Col variare delle condizioni fisiche, non solo l'intelligenza, la sensibilità, la memoria ecc., ma la stessa volontà può avere i suoi alti e bassi, le sue eclissi, le sue malattie. In ogni caso, contrariamente a quello che ne dice Sartre, anche la libertà del volere rivela i suoi limiti: è un fatto di esperienza comune, uno dei primi che risultano ad una semplice introspezione compiuta senza pregiudizi.

Comunque sia, c'è poi da considerare la concezione sartriana dell'*altro*. Per Sartre, il rapporto originario che mi lega all'altro non è un rapporto d'amore, di solidarietà: è uno stato di conflitto. L'altro mi guarda e mi giudica secondo la sua scelta, secondo la sua interpretazione della realtà, che si contrappone alla mia. Se cedo a questa invadenza dell'altrui sguardo, non riesco più a giudicarmi da me, sono costretto e rispecchiarmi nell'occhio dell'altro. Per questo «l'Inferno, sono gli Altri» (*Porta chiusa*, V) e «l'essenza dei rapporti tra le coscienze è il conflitto» (*L'être et le néant*, III, III; Paris 1965, p. 502).

Questa concezione dell'*altro*, insieme a quella della libertà, ha provocato reazioni da parte di cattolici ed anche di marxisti: i quali, in particolare, accusavano il pensiero di Sartre di essere una forma di individualismo borghese, incapace di fondare un'etica di solidarietà tra gli uomini. Di fronte a questa accusa Sartre si propone di mostrare che sua filosofia, lungi dall'essere amorale e asociale, è perfettamente capace di darsi un'etica sia individuale che sociale; si propone, appunto, di mostrare che «l'esistenzialismo è un umanismo».

L'etica di Sartre è fondata sulla libertà. Che l'uomo sia assolutamente libero è cosa evidente per Sartre, lo si è visto. Ebbene, «la libertà in ogni occasione reale non può avere altro scopo che di volere se stessa»; perciò, «se una volta l'uomo ha riconosciuto che egli pone dei valori, nell'abbandono, non può più volere che una cosa: la libertà come fondamento di ogni altro valore» (*L'existentialisme...*, cit., pp. 82-83).

L'uomo, essere libero, non può volere altro che la libertà, in ogni circostanza, per sé e per gli altri uomini: «volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e quella libertà degli altri dalla nostra. Certo, la libertà come definizione dell'uomo non dipende dagli altri, ma, poiché vi è un impegno, io sono obbligato a volere, contemporaneamente alla libertà mia, la libertà degli altri; non posso prendere la mia libertà per fine, se non prendendo ugualmente per fine la libertà degli altri» (*op.cit.*, pp. 83-84).

«La libertà in ogni occasione reale non può avere altro scopo che di volere se stessa», *libertà vuole libertà*: qui il primo termine, che — diciamo così — fa da soggetto alla proposizione, è da intendersi nel senso di *libertà del volere*, ed anche di *libertà morale*.

Quanto al secondo termine, che fa da complemento oggetto, ha un significato che non si riduce a quei due. Lo si potrebbe tradurre: *liberazione totale dell'uomo*; in una parola: *umanismo*. L'uomo è già libero moralmente: non esistono per lui imperativi morali a priori. Moralmente libera, la volontà dell'uomo è libera anche, diciamo, materialmente: nessun determinismo può condizionarla o limitarla.

Se la volontà è libera, in modo assoluto, non però *tutto* l'uomo è libero: sovente l'uomo è oppresso e sfruttato, schiavo di altri uomini e schiavo di qualcosa che è in lui, dei suoi pregiudizi, della sua ignoranza, della sua stessa malafede. Ebbene, tendere, in questo senso, alla propria totale liberazione e a quella degli altri uomini significa realizzarsi come uomo, esistere come uomo: tale il senso dell'umanismo.

Questa breve analisi della parola *libertà*, che in Sartre ha un significato così complesso ed equivoco, mi obbliga a riesporre certi concetti di Sartre, in una forma più esplicita di come lui stesso non li esprima. E devo farlo con parole mie. Spero di esser riuscito ad interpretare questi concetti nel loro giusto spirito: non tanto facile a cogliersi, a dire il vero, se, a detta dello stesso Sartre, ha indotto i critici a così grossi fraintendimenti, che sarebbe un po' troppo sbrigativo imputare a mera malafede.

Ripetiamo in modo schematico: per Sartre, chi riconosce che la propria volontà è assolutamente libera — sia moralmente (*libertà morale*) che materialmente (*libertà del volere*) — *non può non volere* la liberazione totale, in se stesso e negli altri, non può astenersi dal promuovere l'umanismo. Questo si potrebbe dire se *libertà morale* e *libertà del volere* implicassero *liberazione totale*. Ma, a rifletterci bene, non si vede in che modo, dai due primi termini, si possa mai ricavare il terzo.

Anche ammesso — per ipotesi — che l'uomo sia materialmente libero di volere qualsiasi cosa, ciò non implica affatto una necessità, da parte dell'uomo, di promuovere la propria liberazione totale, l'umanismo. Mi sembra che tutti quelli, che finora, hanno affermato la libertà del volere umano, l'abbiamo sempre intesa come libera capacità di scegliere non il bene soltanto, ma anche il male.

Sartre parla, è vero, di malafede; ma sembra che ne confini la possibilità agli stati di coscienza più oscuri: l'uomo che *intravede* di essere libero, ne ha sgomento, e allora, in malafede, si afferma determinato, per trovare in ciò delle scuse che giustifichino il suo permanere nell'inerzia morale; ma se egli, in buona fede, perviene a *vedere* chiaramente la sua condizione di assoluta libertà, non può più far altro che perseguire la liberazione totale dell'uomo in se stesso e negli altri. È questo che Sartre afferma: però è tutt'altro che evidente; richiederebbe una dimostrazione più chiara, più rigorosa, che manca.

Sempre ammesso, per ipotesi, che l'uomo sia *materialmente libero* di volere qualsiasi azione, ciò non implica nemmeno un *dovere* di promuovere la liberazione totale. Il dovere può implicare la libertà del volere («devi, dunque puoi»), ma la libertà del volere non implica affatto il dovere: ne è una semplice condizione, necessaria ma tutt'altro che sufficiente.

Dal lato suo, l'affermazione «l'uomo è *moralmente libero* di volere qualsiasi atto» non implica per nulla l'affermazione «l'uomo *deve* liberarsi totalmente». La prima non solo non implica la seconda ma, anzi, la contraddice: se sono *moralmente libero* in modo assoluto, non posso avere *doveri* di sorta.

Il suo esistenzialismo, aveva detto Sartre, «si oppone energicamente ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio con il minimo danno possibile» (*op. cit.*, p. 44).

Mi sembra che tale opposizione non sia poi tanto energica se, per rassicurare i marxisti e il proprio nascente marxismo, Sartre non esita — con breve, prestigioso giro di concetti equivoci e mal dedotti — a far sortire dalla manica una nuova morale laica dello stesso tipo di quelle già spacciate: una morale non meno *essenzialistica* di quelle; non meno fondata su una «essenza» dell'uomo.

Una tale essenza dell'uomo non si chiamerà più «natura» ma «libertà». Una tale essenza verrà concepita in modo meno naturalistico o razionalistico e più fenomenologico-esistenziale di quelle tradizionali. La sua attuazione esistenziale non avrà nulla di meccanico ed esigerà invece un lavoro inventivo e creativo. Non per questo sarà meno «essenza».

Sarà, per giunta, un'essenza universale, necessaria ed assoluta, vero surrogato laico di Dio. È curioso notare come la filosofia di Sartre, che con tanto coraggio aveva tratto tutte le conseguenze della morte di Dio, torni qui ad allinearsi, come niente fosse, a posizioni pre-esistenzialistiche, tipicamente ottocentesche.

Simone de Beauvoir chiarisce questi concetti di Sartre, li svolge attraverso una ricca varietà di esempi. Così ribadisce il concetto fondamentale: «...Non appena una liberazione appare possibile non sfruttare questa possibilità è una rinuncia della libertà, rinuncia che implica la malafede e che è una colpa positiva» (*Per una morale dell'ambiguità*, tr. it., Milano 1964, pp. 38-39).

E, sempre riallacciandosi ad una altra idea di Sartre, precisa che «sarebbe contraddittorio volersi deliberatamente non libero; ma si può non volersi libero: nella pigrizia, nella storditaggine, nel capriccio, nella vigliaccheria, nell'impazienza, si contesta il senso del progetto nel momento stesso in cui lo si definisce; allora la spontaneità del soggetto non è se non una vana

palpitazione vivente, il suo movimento verso l'oggetto, una fuga, ed esso stesso un'assenza» (*op. cit.*, I, pp. 28-29).

Secondo la De Beauvoir noi possiamo distinguere, ad un dipresso, due categorie di uomini. Includeremo nella prima tutti quegli uomini che si distinguono per intelligenza, sensibilità, vitalità. Non si tratta di qualità bell'e fatte, ma di una maniera di gettarsi nel mondo, di svelare l'essere, di orientarsi liberamente. Tali atteggiamenti hanno nel corpo il loro mezzo di espressione, ma non è il corpo che li determina: «c'è vitalità solo grazie ad una libera generosità, l'intelligenza presuppone la buona volontà» (*op. cit.*, II; p.41).

In una seconda categoria di uomini includeremo quelli che il vangelo chiama i tiepidi. Se esistere significa gettarsi nel mondo, possiamo considerare sotto-uomini costoro, che, per una paura fondamentale di fronte all'esistenza, di fronte ai rischi e alla tensione che essa implica, si tirano il più possibile indietro, si fanno ciechi e sordi, apatici, indifferenti, senza amore e senza desiderio.

Il sotto-uomo non può fare a meno di essere presenza al mondo, gettato com'è nel mondo al pari di tutti gli uomini, «ma mantiene questa presenza sul piano della fatticità nuda». Se gli fosse consentito di essere un fatto bruto, si confonderebbe volentieri con le pietre e con gli alberi. Questi esseri non sanno di esistere, «ma il sotto-uomo suscita il disprezzo: ciò significa che lo si riconosce come responsabile di se stesso nel momento in cui gli si rimprovera di non volerlo essere» (*op. cit.*, II; p. 42).

Se giungesse ad una visione chiara e spregiudicata della propria libertà, egli non potrebbe «volersi deliberatamente non libero»; ma il sotto-uomo preferisce mantenere la propria coscienza di questa condizione di parziale oscurità, che gli permette di intravedere la propria libertà, di paventarne i rischi e la vertigine, e di ritirare il capo nel proprio guscio, negando, in malafede, la libertà, invocando a scusa inesistenti determinismi che gli impedirebbero di liberarsene.

Il suo timore di qualsiasi scelta veramente libera e creativa lo induce «a rifugiarsi nei valori bell'e pronti del mondo serio: ostenterà certe opinioni, si rifugierà dietro un'etichetta e, per nascondere la sua indifferenza, si abbandonerà volentieri a violenze verbali o anche a impeti fisici» (*ib.*).

Ecco delineata una morale che, fedele allo spirito di quella di Sartre, la svolge dandole una forma più concreta: «la morale è il trionfo della libertà sulla fatticità»; moralmente colpevole è l'atteggiamento del sotto-uomo il quale «non realizza che la fatticità della sua esistenza» (*op. cit.*, II; p. 43).

Cosa significa «volere la libertà?» C'è chi accusa questa formula di essere vuota, di non proporre all'azione un contenuto preciso, concreto. All'opposto, scrive Simone de Beauvoir, «per l'uomo, il suo progetto verso

la libertà si incarna in comportamenti definiti. Volere la libertà, volere svelare l'essere, è un'unica e medesima scelta; con ciò si definisce un atto positivo e costruttivo della libertà che fa passare l'essere all'esistenza in un movimento continuamente superato.

La scienza, la tecnica, l'arte la filosofia sono conquiste indefinite dell'esistenza sull'essere: assumendosi come tali, esse assumono il loro autentico volto, e la parola progresso trova il suo senso veridico alla luce di questa assunzione. Non si tratta di accostarsi a un termine fissato: il Sapere assoluto, la felicità dell'uomo e la perfezione della bellezza; allora tutti gli sforzi umani sarebbero votati al fallimento, giacché a ogni passo l'orizzonte indietreggia di un passo. Per l'uomo si tratta di proseguire l'espansione della sua esistenza e di recuperare come assoluto questo stesso sforzo» (*op. cit.*, III, 2; pp. 67-68).

Scienza, tecnica, arte, filosofia: in breve, le attività costruttive dell'uomo. Esse acquistano un senso valido solo in quanto sono assunte come movimento verso la libertà. Si tratta di un movimento concreto: invenzioni, scoperte, industrie, cultura, quadri, libri popolano completamente il mondo ed aprono agli uomini possibilità concrete.

Qui il senso dell'«umanesimo» sartriano è svolto in termini chiari e suggestivi, che anche un umanesimo dichiaratamente cristiano potrebbe far propri. Con la differenza che avrebbe perfettamente senso, in un umanesimo cristiano, quell'aspirazione ad una meta assoluta che qui invece viene dichiarata, giustamente, impossibile, fallita in partenza.

E con un'altra differenza: che avrebbe perfettamente senso, in un umanesimo cristiano, lavorare per una realizzazione, sia pur limitata ma non effimera, non del tutto inutile e vana: aspirazione anche questa irrealizzabile nel quadro di un umanesimo ateo, dove la morte, perennemente in agguato, può da un istante all'altro ridurmi al nulla, annullando di colpo tutto quello che ho fatto per realizzare positivamente me stesso attraverso una intera vita.

La visione che Sartre e la De Beauvoir ci propongono della realtà è decisamente desolante: la vita, in se stessa, non ha alcun senso. È vero che noi possiamo conferirgliene uno. Ma chi siamo noi, di fronte alla vita nel suo insieme, che ci supera al di là di ogni possibilità di confronto e ci schiaccia inesorabilmente?

L'unica soddisfazione che ci resta, a veder bene, è quella di recitare la parte della «canna pensante» di pascaliana memoria: nella consapevolezza di essere schiacciati noi celebriamo un'ideale vittoria di fronte alla pura fatticità di un universo che ci travolge senza averne coscienza. Nulla impedisce, tuttavia, che noi rimaniamo travolti, noi e quanto abbiamo realizzato; nulla ci salva dal fallimento totale.

È vero che noi possiamo «assumere» il nostro fallimento, «volere» il fallimento che la nostra tensione comporta: «l'uomo si fa mancanza, ma può negare la mancanza come mancanza e affermarsi come esistenza positiva». Assumere il fallimento non significa, naturalmente, superarlo: il fallimento rimane tale, «l'esistenza rimane ancora negatività nell'affermazione positiva di se stessa; e a sua volta essa non appare come il termine di una sintesi ulteriore: il fallimento non è superato, ma assunto» (*op. cit.*, I; pp. 19-20).

Insomma l'uomo può negare il fallimento a parole. L'uomo si può affermare assoluto; può «fare l'assoluto», come dice Sartre (*L'esistenzialismo...*, cit, p. 74); può «recuperare come assoluto» ogni suo atto e sforzo, come dice la De Beauvoir (*op. cit.*, III, 2; p. 68); può farlo, senza dubbio, ma a parole. L'uomo può dare un senso alla propria vita — è, in questo, sovraneamente libero — siamo d'accordo; ma si tratterà di un senso provvisorio, effimero come l'uomo stesso.

La situazione dell'uomo rimane tragica, e non c'è cortina di brillanti, moderne e intelligenti frasi che possano riuscire a toglierle alcunché della sua tragicità essenziale. La famosa «politica dello struzzo» ci può illudere temporaneamente, ma non muta le cose.

Mi sembra che Sartre e la De Beauvoir scorgano abbastanza chiaramente la tragicità della condizione umana, del tutto priva di senso in un mondo senza Dio; ma si illudano poi sulla possibilità, da parte dell'uomo, di conferire alla propria condizione un senso autentico. In primo luogo essi assolutizzano la libertà del volere, assumendola dogmaticamente, senza interrogare un'esperienza che sembra proprio smentire quest'asserzione, mostrandoci gli uomini come esseri liberi solo parzialmente e anzi prigionieri di innumerevoli determinismi.

E poi mi sembra che i due esistenzialisti francesi, pur vedendo abbastanza addentro nella vanità sostanziale di una esistenza senza Dio, finiscano però per non trarre, fino in fondo, tutte le conseguenze del loro proclamato ateismo.

Dire che io sono assolutamente libero è una bella frase, dire che io faccio l'assoluto, che io do un senso assoluto alla mia vita sono belle frasi che possono mascherare temporaneamente ma non eliminare il fallimento a priori e quindi la sostanziale vanità di tutto quel che mi accingo a fare: tutto destinato a finire, per me, con la mia morte inevitabile, sempre incombente.

Dire «Tutto questo per me non ha importanza» è ripetere la considerazione della volpe di fronte all'uva alla quale non può arrivare; è «far buon viso a cattivo gioco»; è rassegnarsi a un male inevitabile, che giova pertanto «prendere con filosofia».

Potrei dire a questo punto: «Faccio male a pensare esclusivamente a me, ai miei progetti, alle mie aspirazioni, fallite in partenza per la inevitabilità

della *mia* morte. Non ci sono io solo. C'è l'umanità di cui io faccio parte; e non è detto che, se io debbo morire, l'umanità sia destinata a morire anch'essa. Se riuscissi a sentire come mia la causa del genere umano, e come mio il bene degli altri uomini, presenti e futuri, perché non dovrei sentirmi indotto a lavorare per essi?» Scrive la De Beauvoir che «nulla ci permette di affermare che l'umanità si spegnerà mai; sappiamo che ogni uomo è mortale, ma non che l'umanità deve morire» (*op. cit.*, 'Pirro e Cineà', L'umanità; p. 152).

Ammettiamolo pure, ipoteticamente, benché mi paia un'ipotesi piuttosto difficile a sostenere. Diciamo: l'umanità è eterna. Ebbene, se io sono destinato a morire, cosa mi può importare della sopravvivenza del genere umano? cosa può indurmi a lavorare per il suo bene, per il suo avvenire? Potrei darmi questa risposta: il bene dell'umanità diverrà il mio stesso bene se perverrò a sentirlo come mio in virtù di una libera scelta, in cui io, appunto, lo faccio mio.

La De Beauvoir fa un esempio: «Ho conosciuto un fanciullo che piangeva perché era morto il figlio della portinaia; i suoi genitori lo lasciarono piangere, poi si irritarono: "Dopo tutto quel bambino non era tuo fratello". Il fanciullo asciugò le lacrime».

Ma questo, commenta la De Beauvoir, «era un insegnamento pericoloso. Inutile piangere su un bambino estraneo: d'accordo. Ma perché piangere sul proprio fratello?» Il piccolo inquilino può dire del figlio della portinaia: «Quel bambino non è mio fratello»; però può anche dire: «Se piango su di lui, egli non è più estraneo».

Appunto, «sono le mie lacrime a decidere» commenta la De Beauvoir. «Nulla è deciso prima di me». Cita in proposito la famosa parabola evangelica: «Quando i discepoli hanno chiesto a Cristo: chi è il mio prossimo? Cristo non ha risposto con una enumerazione, ma ha raccontato la parabola del buon Samaritano. Il prossimo dell'uomo abbandonato sulla strada fu colui che lo coprì con il suo mantello e venne in suo aiuto: non si è il prossimo di nessuno, si *fa* dell'altro un prossimo facendo di se stessi il suo prossimo con un atto» (*op. cit.*, 'Pirro e Cineà', Il giardino di Candido; pp. 134-136).

Tale interpretazione, tipicamente sartriana, della parabola di Gesù mi pare non tenga conto che, dal punto di vista cristiano, quel tale uomo mi è fratello perché siamo entrambi figli di Dio. C'è questa universale paternità di Dio che preesiste — diciamo così, ontologicamente — al mio dovere cristiano di vedere in un qualsiasi altro uomo il mio fratello. «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio» direbbe l'apostolo Paolo; ed è questo sentimento della presenza in noi dello Spirito divino che

ci fa esclamare: «Abba, Padre! » e ci fa riconoscere nell'altro uomo la presenza del medesimo Dio, e ce lo fa sentire nostro fratello.

Secondo il pensiero cristiano di tutti i tempi, non devo io *inventare* questo vincolo fraterno fra me e l'altro uomo; devo semplicemente *riconoscerlo*, sia pure facendolo mio in virtù di un atto creativo, personale, irripetibile ed unico del mio spirito.

Comunque sia, se sta a me decidere della mia partecipazione o estraneità al genere umano, io posso benissimo decidere per l'estraneità, e sentirmi e dichiararmi estraneo a qualsiasi «prossimo», a cominciare da mia madre, come lo Straniero di Camus. Se tutto dipende dalla mia scelta, in nome di che sono io obbligato *moralmente* a sentirmi inserito nell'umanità? a sentire la causa e il bene dell'intero genere umano, e di ciascun uomo presente e futuro, come la mia causa, il mio bene?

Direbbe a questo punto Sartre che, «volendo la libertà scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra»; perciò «io sono obbligato a volere, contemporaneamente alla libertà mia, la libertà degli altri; non posso prendere la mia libertà per fine, se non prendendo ugualmente per fine la libertà degli altri» (*L'esistenzialismo...*, cit., pp. 83-84).

Posso riconoscere che il mio lavoro è utile anche agli altri e che il lavoro degli altri è utile anche a me; posso, da questa constatazione, riconoscere la mia convenienza, sul piano utilitaristico, di lavorare; ma, il giorno in cui io scopriessi un sistema per trarre i medesimi vantaggi dal lavoro altrui senza più lavorare io stesso, o lavorando il meno possibile, un puro ragionamento utilitaristico dovrebbe indurmi a risparmiare al massimo le mie energie, se, a correggerne le conclusioni, non intervenisse un secondo ragionamento, questa volta di carattere non più tecnico-utilitaristico, ma etico.

Concludendo, se volere la libertà altrui è per me un dovere, la mia coscienza morale mi spronerà a compierlo o altrimenti mi farà sentire in colpa; ma, se non è un mio dovere, nessuna considerazione utilitaristica potrà farmi sentire vincolato: anche ammesso che io senta il dovere morale di promuovere la mia libertà ed essa soltanto, una considerazione meramente utilitaristica potrà indurmi a perseguire questo mio obiettivo personale anche perseguendo la libertà altrui, ma con il minimo dispendio di energie, non mai con quell'impegno massimo ed assoluto cui può spronarmi soltanto la convinzione che promuovere la libertà degli altri è anch'esso, per me, un preciso dovere morale.

Ma s'è visto che Sartre, muovendo dalle premesse atee della propria filosofia, non riesce affatto a dimostrarci che il promuovere la libertà nostra o altrui sia per noi propriamente un dovere morale. Si è constatato, poi, che un mero ragionamento utilitaristico può indurci a perseguire la libertà altrui

solo nella misura in cui, adoperandoci per essa, promuoviamo la nostra (ammesso che promuovere la nostra libertà sia per noi un bene).

Eliminato il problema morale, inesistente e privo di senso in una realtà senza Dio, rimane in piedi il problema, diciamo così, utilitario-eudemonistico: il problema di stabilire quel che è per noi più «saggio»: la soluzione che, tutto sommato, può arrecarci soggettivamente la maggiore felicità, o, se si preferisce, la minore infelicità.

Ebbene, cosa sarà più saggio per me: promuovere in me stesso la libertà, o il contrario? Sartre e la De Beauvoir riconoscono che una rinuncia alla libertà è perfettamente possibile. Ed è possibile, aggiungono, in quello stato semi-crepuscolare della coscienza dove la malafede ha pieno agio di operare.

Quanto a me, confesso che, se la realtà mi apparisse veramente come quella che ci descrivono Sartre e la De Beauvoir, sarei quasi tentato di dar ragione al «sotto-uomo»: potrei provare per lui antipatia e «disprezzo», potrei chiamarlo — sartrianamente — «vile» e «canaglia», ma riconoscerei che in fondo ha fatto bene i suoi conti, assai meglio degli uomini intelligenti, sensibili e vitali che piacciono tanto alla De Beauvoir ed anche a me.

A conti fatti, mi pare che ci siano almeno tre motivi più che saggi per tirare subito indietro il capo nel guscio, non appena fiutata l'aria infida.

Anzitutto, a me, sotto-uomo, la libertà dà angoscia e vertigine; e non vedo perché io debba angosciarmi inutilmente, senza frutto.

In secondo luogo liberarsi vuol dire anche acquistare maggiore coscienza, rendersi consapevoli di tante cose che, a ignorarle, si sarebbe molto più felici: trascorrere la propria vita nella contemplazione angosciata, disperata della grande tragedia di un'esistenza interamente vana, tutta protesa verso il nulla sarà sublime, ma non è certamente «saggio» nel senso eudemonistico che tradizionalmente si suole attribuire a questa parola.

In terzo luogo, di fronte ad un tale spettacolo, è ben lecito chiedersi se valga la pena di darsi tanto da fare se, in ultima analisi, tutto è vano, tutto è «essere per la morte».

Simone de Beauvoir ci riporta il famoso dialogo tra Pirro, re dell'Epiro, e l'amico Cineas, tramandatoci da Plutarco. «Dapprima conquisteremo la Grecia», disse un giorno Pirro a Cineas. «E dopo?» chiese Cineas. «Conquisteremo l'Africa». «Dopo l'Africa?» «Passeremo in Asia, conquisteremo l'Asia Minore, l'Arabia». «E dopo?» «Andremo sino in India». «Dopo l'India?» «Ah!», disse Pirro, «mi riposerò». «Perché» disse Cineas «non riposarti subito?» Osserva la De Beauvoir: «Cineas sembra saggio. A che scopo partire per ritornare a casa? A che scopo cominciare, se ci si deve fermare?» (*op. cit.*, 'Pirro e Cineas', Prologo; p. 131).

Ma il fatto è che «Pirro non parte per ritornare, ma per conquistare» (*op. cit.*, 'Pirro e Cineas', L'istante; p. 144). In Pirro e Cineas la De Beauvoir vede come due momenti della vita dell'uomo: il momento dello slancio, della decisione, e il momento dell'esitazione, del dubbio. «Fra questi due momenti, chi giudicherà? Essi non esistono insieme se non grazie ad un terzo momento che a sua volta si dovrebbe giudicare» (*op. cit.*, 'Pirro e Cineas', Conclusione; pp. 198-199).

Siamo sempre, inevitabilmente, nella condizione umana e non abbiamo modo di considerarla dal di fuori per giudicarla. È la conclusione del saggio *Pirro e Cineas*, che termina con queste parole: «Quale uomo potrebbe giudicare l'uomo? In nome di che cosa parlerebbe?»

Io per me concluderei che, mancando quel criterio assoluto dei valori che solo la presenza di un Dio potrebbe fornirci, dal punto di vista morale un atteggiamento vale l'altro. Cineas è saggio, ed anche Pirro a modo suo. Ciascuno dei due sceglie in conformità del proprio temperamento. Il sotto-uomo Cineas si ritrae indietro: non se la sente di affrontare la vita e, al limite, nemmeno il problema della vita: volge le spalle ad una visione che potrebbe dargli solo angoscia; non vuol vedere; ottunde il più possibile la propria capacità di vedere e di sentire rifugiandosi nella fatticità; cerca di dimenticare il più possibile la sua tragica condizione di uomo. Il super-uomo Pirro, all'opposto, avverte in sé sufficienti energie e coraggio per affrontare la vita in una incessante azione.

Ma questo agire continuo, senza posa, non è forse anch'esso un modo di sfuggire ad una vera consapevolezza della realtà? «L'uomo d'azione è sempre un uomo senza coscienza; solo il contemplativo è coscienzioso» dice Goethe (*Maximen und reflexionen*, 241; tr. it. di B. Allason, 1943, p. 38).

L'uomo che agisce soltanto, e mai riflette sui motivi del suo agire, tende anche lui a trasformarsi, al limite, in un mero essere di natura: tende a perdere, a poco a poco, quanto c'è in lui di spirituale e consapevole; tende a ridursi, al limite, a pura fatticità.

Questi due termini sotto-uomo e super-uomo non vogliono, qui, suggerire alcuna gerarchia di valori: in effetti, in una concezione atea della realtà, Pirro e Cineas non rappresentano altro, per l'uomo, che due modi di pensare il meno possibile al proprio dramma, che è il dramma di tutti gli uomini. Ciascuno potrà scegliere, delle due, la soluzione che meglio risponda al proprio carattere: dal punto di vista morale — che poi in questo caso, propriamente, non esiste — è chiaro che l'una vale l'altra.

Capitolo IX

ATEISMO E AMORALISMO

Tutto è permesso, se non c'è Dio: appunto perché tutto è assurdo; e perciò tutto è moralmente indifferente. È la stessa conclusione di Camus, nell'introduzione a *L'uomo in rivolta*: «Il senso dell'assurdo, quando si pretenda trarne subito una norma d'azione, rende l'omicidio per lo meno indifferente, e quindi possibile. Se a nulla si crede, se nulla ha senso e se non possiamo affermare alcun valore, tutto è possibile e nulla ha importanza. Non c'è pro né contro, né l'assassino ha torto o ragione. Si possono attizzare i forni crematori, come anche ci si può consacrare alla cura dei lebbrosi. Malizia e virtù sono caso o capriccio» (*L'homme revolté*, cit., p. 15).

La lettura de *Lo straniero* di Camus ci comunica questo senso dell'indifferenza, della gratuità di qualsiasi azione umana, della stessa uccisione a freddo di un uomo. Non c'è gerarchia di valori, non c'è differenza fra bene e male. Ci si abbandona all'impulso del momento, senza avvertire mai il minimo contrasto tra «inclinazioni sensibili» e «imperativo morale».

Nella mentalità di Meursault, protagonista del romanzo, non c'è posto né per «Dio», né per la «voce della coscienza», né per il «rimorso». C'è in lui un grande amore per la vita, per qualsiasi manifestazione di vita, che diviene sempre più struggente man mano che si avvicina il giorno dell'esecuzione; ma è un amore indifferenziato, senza predilezioni: è il senso della «dolce indifferenza del mondo».

Come mai Meursault è arrivato a uccidere un uomo? Ad Algeri, dove risiedeva, aveva fatto conoscenza con un certo Raimondo, vicino di casa, sfruttatore di donne. Un giorno i due si sono recati assieme ad altre persone a una spiaggia deserta, a fare un bagno. Il sole africano picchiava forte, accecava. Ed ecco, a un tratto si sono visti due arabi, che avanzavano verso il gruppo: uno di loro era il fratello di una donna che giorni prima era stata maltrattata assai da Raimondo. Un arabo all'improvviso ha tirato fuori il coltello e ha ferito Raimondo. Questi è andato a medicarsi; poi, incontrati di nuovo i due arabi, ha dato la sua pistola a Meursault, per affrontare «da uomo a uomo» il suo nemico.

«Quando Raimondo ha dato la rivoltella» racconta Meursault «il sole c'è scivolato sopra. Ma siamo rimasti ancora immobili come se tutto si fosse chiuso intorno a noi. Ci guardavamo senza abbassare gli occhi e tutto si fermava lì tra il mare, la sabbia e il sole, il doppio silenzio del flauto e

dell'acqua. In quel momento ho pensato che si poteva sparare oppure non sparare e che una cosa valeva l'altra» (I, VI; tr. it., Milano 1967, p. 172).

Ma all'improvviso gli arabi sono spariti dietro una roccia. Più tardi, per un puro caso, Meursault ha incontrato ancora una volta il nemico di Raimondo. Ormai per Meursault l'incidente è chiuso; ma l'altro, temendo di venire assalito, ha posto mano al coltello; e Meursault ha stretto, nella giacca, la pistola di Raimondo.

«Pensai che potevo cavarmela facendo un semplice dietro-front. Ma dietro a me si addossava tutta una spiaggia vibrante di sole». Rimasto immobile sotto il sole, ad un certo momento, «a causa di quel bruciore che non potevo più sopportare» racconta «ho fatto un movimento in avanti. Sapevo che era stupido, che non mi sarei liberato dal sole spostandomi di un passo. Ma ho fatto un passo, un solo passo in avanti. E questa volta, senza alzarsi, l'arabo ha estratto il coltello e me l'ha presentato nel sole. La luce ha balenato sull'acciaio e fu come una lunga lama scintillante che mi colpisse alla fronte. In quello stesso momento, il sudore dalle mie sopracciglia è colato di colpo giù sulle palpebre e le ha ricoperte di un velo tepido e denso. Non sentivo più altro che il risuonar del sole sulla mia fronte e, indistintamente, la sciabola sfolgorante sprizzata dal coltello che mi era sempre di fronte. Quella spada ardente mi corrodeva le ciglia e frugava nei miei occhi doloranti. È allora che tutto ha vacillato. Dal mare è rimontato un soffio denso e bruciante. Mi è parso che il cielo si aprisse in tutta la sua larghezza per lasciar piovere fuoco.

«Tutta la mia persona si è tesa e ho contratto la mano sulla rivoltella. Il grilletto ha ceduto, ho toccato il ventre liscio dell'impugnatura ed è là, in quel rumore secco e insieme assordante, che tutto è cominciato. Mi sono scrollato via il sudore ed il sole. Ho capito che avevo distrutto l'equilibrio del giorno, lo straordinario silenzio di una spiaggia dove ero stato felice. Allora ho sparato quattro volte su un corpo inerte dove i proiettili si insaccavano senza lasciar traccia. E furono come quattro colpi secchi che battevo sulla porta della sventura» (*ib.*, pp. 74-76).

Arrestato, tradotto in giudizio, Meursault, dopo la requisitoria del pubblico ministero, è stato invitato dal presidente a parlare, se aveva qualcosa da aggiungere. «Mi sono alzato, e siccome avevo voglia di parlare, ho detto, un po' a caso, che non avevo avuto l'intenzione di uccidere l'arabo. Il presidente ha risposto che quella era una affermazione gratuita, che ancora lui non afferrava bene il mio sistema di difesa, e che sarebbe stato lieto, prima di sentire il mio avvocato, che io precisassi i motivi che avevano ispirato il mio gesto. Ho detto molto in fretta, rendendomi conto di quanto ero ridicolo, che era stato a causa del sole. Nell'aula si sono uditi scoppi di risa» (*ib.*, pp. 126-127).

«L'uomo assurdo» rileva Camus ne *Il mito di Sisifo* «può ammettere che vi sia soltanto una morale; quella che non si separa da Dio... Ma egli vive, per l'appunto, fuori da questo Dio». Non c'è Dio, non c'è un'eternità per cui vivere e operare. Che cos'è l'uomo assurdo? «Colui che... nulla fa per l'eterno», e nemmeno per «quella ridicola eternità che si chiama posterità» (*Il mito di Sisifo*, tr. it., Milano 1962, p. 97).

Poiché non esiste un domani, l'uomo assurdo, volto interamente verso la morte (l'assurdità suprema), «si sente sciolto da tutto ciò che non sia l'appassionata attenzione, che in lui si cristallizza. Egli assapora una libertà rispetto alle regole comuni» (*op. cit.*, p. 87). Per lui, «una volta per tutte, i giudizi di valore sono... scartati a favore dei giudizi di fatto» (*op. cit.*, p. 89).

Da Camus passiamo a Dostoevskij. Già abbiamo incontrato l'ateo Ivan Karamazov, e l'essenziale motivo del suo ateismo ci è noto. La conseguenza, tirata a stretto rigore, è che se Dio non esiste tutto è permesso. Tale è la conclusione di Ivan che conforterà il fratellastro Smerdjakòv nel proposito di uccidere il comune padre, Fèdor Pavlovic Karamazov. Confesserà Smerdjakòv a Ivan: «...Più che altro l'ho fatto perché “tutto è permesso”. Me lo avete insegnato voi, infatti, allora me lo avete ripetuto tante volte: perché, se non esiste un Dio infinito, non esiste neppure la virtù, anzi non ce n'è proprio bisogno. Così dicevate. E così ho ragionato io» (*I fratelli Karamazov*, IV, XI, VIII; tr. it., Firenze 1966, p. 875).

La stessa idea riecheggia nelle meditazioni dell'altro fratello, Dmitrij: «Io... sono tormentato dall'idea di Dio, è l'unica cosa che mi tormenti. E se Dio non esistesse? Se avesse ragione Rakitin, quando dice che è una idea creata artificialmente dall'umanità? Allora, se Dio non esiste, l'uomo è il re della terra, della creazione. Magnifico! Però, come farà a esser virtuoso senza Dio? Ecco il problema! Io ci penso sempre. Perché l'uomo, allora, chi amerà? A chi sarà grato, a chi innalzerà il suo inno?

«Rakitin ride. Rakitin dice che si può amare l'umanità anche senza Dio. Be', quel moccioso incimurrito può affermare quello che vuole, ma io non riesco a capire. È facile vivere per Rakitin: “Tu, mi ha detto oggi, preoccupati piuttosto di estendere a tutti i diritti civili, o per lo meno di non far aumentare il prezzo della carne; con ciò dimostrerai agli uomini il tuo amore in modo più semplice e più vicino a loro che con tutte le tue filosofie”.

«Io allora gli ho ribattuto: “Ma, senza Dio, tu stesso aumenterai il prezzo della carne, se ti capiterà sotto mano, e ammucchierai quattrini”. Si è arrabbiato. Perché la virtù che cos'è? Rispondimi, Alexèj. Per me è una cosa, per un cinese un'altra, dunque è una cosa relativa. Oppure no? Oppure non è relativa? È un problema insidioso! Tu non riderai se ti dico che per due notti non ho dormito, pensando a questo. Ora mi fa meraviglia solo che la gente viva e non ci pensi per niente. Che leggerezza!

«Ivan non crede in Dio... Io gli ho domandato: “Allora, se è così, tutto è permesso?”. Lui si è rannuvolato: “Fedor Pavlovic, il nostro babbo, era un porcellino, però ragionava bene”. Ecco che cosa ha sputato fuori. Non ha detto altro. È già un po’ più pulito di Rakitin» (*op. cit.*, IV, XI, IV; p. 823).

Ivan ritiene che per chi veramente non creda in Dio non solo «tutto è permesso», ma «la legge morale naturale deve trasformarsi subito nel perfetto opposto dell’antica legge religiosa, e l’egoismo, portato anche fino al delitto, deve essere non solo permesso all’uomo, ma addirittura riconosciuto come la soluzione necessaria, la più ragionevole, e direi la più nobile, nelle sue condizioni» (*op. cit.*, I, II, VI; p. 123. Qui il pensiero di Ivan è riferito da un altro personaggio, Miusov).

Un egoismo fino al delitto: «Il delitto non solo deve essere permesso, ma deve essere addirittura riconosciuto come la soluzione necessaria, e la più intelligente, per chiunque sia ateo» (*ib.*; qui il pensiero di Ivan è espresso da Dmitrij).

Ricordo a questo proposito un’osservazione di Camus, che anch’egli pone in luce l’assurdità di un mondo senza Dio e il venir meno in esso di qualsiasi legge morale: l’assurdo, per Camus, all’opposto che per il personaggio Ivan Karamazov (cui egli fa esplicito riferimento), «non raccomanda il delitto — cosa che sarebbe puerile — ma rende al rimorso la sua inutilità. Parimenti, se tutte le esperienze sono indifferenti, quella del dovere è altrettanto legittima che un’altra. Si può essere virtuosi per capriccio» (*Il mito di Sisifo*, cit., p. 98).

Si potrebbe a questo punto formulare un rilievo. Il cristianesimo attribuisce tutto a Dio, ed in particolare pone in Dio la sorgente di qualsiasi valore. Anche la virtù è da Dio. Se uno è virtuoso, è perché Dio gliene dà l’ispirazione e la forza. D’altra parte chi si propone di essere «virtuoso per capriccio» non è più virtuoso, consistendo la virtù, più che in un comportamento esteriore, in un certo spirito che lo anima.

Quel che rende virtuosi nel senso cristiano non sono tanto i fatti quanto piuttosto l’intenzione. «Virtù per capriccio» è un concetto contraddittorio. Nel senso cristiano (che è quello in cui Dostoevskij concepisce la virtù) si è virtuosi essenzialmente per amore di Dio.

Si può amare Dio anche in un modo implicito, attraverso l’immagine che ci si è formati di lui. Ciascuno vede Dio a suo modo, ciascuno ha il suo Dio. Chi nega l’esistenza di Dio può trovare il suo Dio in un ideale, in una causa che lo trascende, al cui servizio si ponga con dedizione piena. Si può essere credenti e testimoni di Dio in un senso meno esplicito, più oscuramente vitale. Si può negare Dio a parole e avvertirne la presenza vitalmente — sia pure in un modo distorto — e aderirvi con l’azione.

Chi agisce con intenzione retta, chi fa piena offerta di sé a un ideale che lo trascende è certamente «virtuoso» in un senso molto vicino a quello cristiano: a suo modo, crede in Dio; e da questa sua implicita fede trae impulso ad agire virtuosamente.

Queste considerazioni, sia pure con le riserve qui espresse, mi indurrebbero a dar ragione più a Dostoevskij che a Camus: a porre in Dio la fonte di ogni virtù e bene morale, a negare la possibilità di una virtù senza Dio. Venendo meno Dio, in un ateismo *vissuto* vien meno quel senso morale che è un particolar modo d'essere del senso di Dio. «Sentire» il bene, la virtù, è un modo di sentire Dio.

Se l'egoismo — non raffrenato, non temperato da altri sentimenti — rimane incontrastato padrone dell'anima, nessuno scrupolo, nessuna inibizione di natura morale potrà impedire all'uomo di appagarlo. Ed ecco, l'egoismo potrà disfrenarsi in piena libertà: al limite, in una natura che vi sia predisposta, anche «l'egoismo portato fino al delitto»: se ne trovano esempi cospicui, non solo nei romanzi.

Campione di un ateismo vissuto, che diviene «indifferenza assoluta al male e al bene», è Stavròghin. Questo personaggio de *I démoni* di Dostoevskij è un maniaco ricercatore di sensazioni nuove, insolite: in ogni sua azione si sente perfettamente libero e padrone di sé, e gli piace sperimentare il proprio stato d'animo nel momento in cui compie una qualche azione fuori del normale, strana, o addirittura assurda, abietta, delittuosa.

C'è in lui come una forza diabolica che, unita ad un certo esibizionismo e ad un perverso gusto dell'introspezione, lo spinge alle azioni più incredibili, compiute senza alcuna necessità, gratuitamente, con piena coscienza, in modo perfettamente libero: così egli commette prepotenze senza numero e scherzi atroci; s'invischia in risse e duelli; vive per certi periodi nel suo ambiente di nobili, più spesso tra gente miserabile, relitti umani, delinquenti, cospiratori, ai margini della società; ruba lo stipendio ad un povero impiegato, che abita con lui nel medesimo appartamento, e gli dà fondo in poche ore di bagordi; stupra una bambina, senza poi intervenire minimamente quando lei, disperata, s'impicca; sposa una ragazza storpiata e quasi idiota che si è perdutamente innamorata di lui; carattere violento all'estremo, un giorno si lascia schiaffeggiare in pubblico senza reagire; avendo, in altra occasione, ucciso un uomo in duello, di nuovo scende sul terreno e, giunto il suo turno, volutamente spara in modo da non colpire l'avversario; casualmente entra a far parte di una setta di sovversivi, «da sfaccendato»: avvalendosi del sinistro fascino che esercita sugli altri, educa diversi uomini a fedi diverse e opposte...

Ma cediamo la parola a lui stesso. «Ogni situazione estremamente vergognosa, oltremodo umiliante, ignobile e, soprattutto, ridicola, in cui mi

è accaduto di trovarmi nella mia vita, ha sempre suscitato in me, insieme a una collera smisurata, una voluttà incredibile. Era esattamente lo stesso nei momenti in cui commettevo qualche delitto e nei momenti di pericolo per la mia vita. Se avessi rubato qualcosa, avrei sentito, nel commettere il furto, un'ebbrezza per la coscienza della profondità della mia infamia. Non era l'infamia che amavo (qui la mia ragione rimaneva perfettamente integra), ma mi piaceva l'ebbrezza derivante dalla tormentosa coscienza della mia bassezza» (*I démoni*, 'Da Tichon' (confessione di Stavròghin), I; tr. it., Torino 1949, pp. 427-428).

L'impiegato scopre il furto del suo portafoglio, chiede a Stavròghin se, passato accanto ad una certa sedia, abbia fatto, inavvertitamente, cadere la sua uniforme ministeriale, che appunto conteneva l'oggetto. «Egli non osò finire» racconta il nostro personaggio «né osò dirlo a nessuno... Provai poi piacere a incontrare il suo sguardo un paio di volte nel corridoio. Presto la cosa mi venne a noia» (*ib.*, II; p. 430).

La piccola Matrjosa, da lui sedotta, va a impiccarsi in uno sgabuzzino. Stravroghin attende a lungo, poi esce dalla sua stanza e va ad accertarsi dell'avvenuto suicidio: «Finalmente aprii piano la porta, la chiusi con la mia chiave e andai verso il piccolo ripostiglio. Era socchiuso, ma non chiuso; sapevo che non si chiudeva, ma non volevo aprire, sicché mi alzai in punta di piedi e guardai dalla fessura. In quel medesimo istante, alzandomi in punta di piedi, rammentai che, quando ero seduto alla finestra e guardavo il piccolo ragno rosso e mi ero assorto, pensavo come mi sarei alzato in punta di piedi e avrei accostato l'occhio a quella fessura. Inserendo qui questa minuzia, voglio assolutamente dimostrare fino a qual grado di evidenza avessi il possesso delle mie facoltà mentali e come io sia pienamente responsabile. Guardai a lungo dalla fessura, perché là dentro era scuro, ma non del tutto, sicché infine potei discernere ciò che mi poteva servire...» (*ib.*, pp.434-435).

Il nostro eroe si trasferisce in un'altra abitazione. Passano i mesi ed egli si annoia, fino all'inebetimento. Circa un anno prima gli è venuta l'idea di spararsi; poi, però, gli si presenta qualcosa di meglio. E lui, senza motivo di sorta, concepisce l'idea di «rovinare la sua vita in un modo qualunque, purché sia il più disgustoso possibile». Una zoppa idiota, Marja Timofejevna Lebiàdkina, che presta qualche servizio nell'appartamento dove Stavròghin ha in affitto una camera mobiliata, lo ama segretamente, in modo folle: «Decisi tutt'a un tratto di sposarla. L'idea del matrimonio di Stavròghin con un così infimo essere vellicava i miei nervi. Non si poteva immaginare nulla di più mostruoso» (*ib.*, p. 436).

Osserva Leone Ginzburg che «l'indifferenza assoluta al male e al bene e una diabolica energia apparentano Stavròghin agli eroi romantici; ma

tuttavia il suo titanismo ha una sfumatura diversa: i piaceri che lo attraggono sono complicati e morbosi; il diletterismo morale è il suo tratto prevalente. Sembra dunque, piuttosto, il primo dei superuomini della fine dell'Ottocento, e il più eccezionale. Ma Dostoevskij non è uno scrittore decadente: perciò Stavròghin, lungi dall'essere rappresentato come un uomo esemplare, accumula le sue colpe con la tragica fatalità di un malato che percorra gli stadi successivi di un inesorabile morbo; e la sua dolente lucidezza non è l'ultima causa della pietà ch'egli ispira» (Prefazione alla trad. ital. cit.).

Qui il titanismo è analizzato a fondo, nelle sue conseguenze estreme, nella sua intima crisi.

Viene spontaneo il richiamo al protagonista di *Delitto e castigo*: quest'uomo «che si è abbandonato al principio che «tutto è lecito» in nome di un grande destino o di una grande idea» è anche lui, in fondo, un malato. Per lui, come rileva il Cantoni, «ha termine il mondo della libertà e ha inizio un processo di interiore corrosione della personalità. Da quando l'idea del delitto di impadronisce di Raskolnikov, egli invece di essere libero, al di sopra delle convenzioni umane, si sente trascinato da una forza oscura che lo domina e annulla la sua volontà e il suo libero arbitrio». L'uomo che, novello dio, si era assiso a legislatore e giudice del proprio agire proclamando la propria assoluta libertà «perde ogni controllo su di sé e cade completamente in preda all'automatismo, alla non libertà» (Remo Cantoni, *Crisi dell'uomo*, Milano 1948, pp. 227-228).

Al di là di qualsiasi infatuazione (e si vede bene quanto ne sia stato e ne sia infatuato lo spirito moderno) il titanismo è visto con la più spregiudicata chiarezza: è colto in tutto ciò che esso implica, in tutto ciò per cui esso può definirsi, per l'uomo, atteggiamento contro natura, suprema aberrazione.

Altro titano, ne *I démoni*, è Kirillov. La sua professione di fede è espressa nel dialogo tra lui e Verchovenskij figlio: «Se Dio c'è, tutta la volontà è in Lui, e dalla Sua volontà io non posso liberarmi. Se non c'è, tutta la volontà è mia, e ho l'obbligo di affermare l'arbitrio».

«L'arbitrio? E perché ne avete l'obbligo?» «Perché tutta la volontà è diventata mia. Possibile che nessuno su tutto il pianeta, avendo posto fine a Dio e messi a credere nell'arbitrio, osi affermare l'arbitrio in tutta la sua pienezza? È come se un povero avesse ricevuto un'eredità e ne fosse spaventato, e non osasse avvicinarsi al sacco, stimandosi troppo debole per possederlo. Io voglio affermare l'arbitrio. Sarò il solo, ma lo farò».

«E fatelo». «Ho l'obbligo di spararmi, perché la suprema pienezza del mio arbitrio è uccidere me stesso».

«Ma non siete mica il solo a uccidervi: di suicidi ce ne sono molti». «Per un motivo. Ma senza nessun motivo, e unicamente per arbitrio, ci sono io solo [...] Io ho l'obbligo di affermare l'incredulità... Per me nulla è più alto

dell'idea che non c'è Dio. Tutta la storia umana è in mio favore. L'uomo non ha fatto altro che inventar Dio per vivere senza uccidersi; in questo sta tutta la storia universale fino ai giorni nostri. Io solo per la prima volta non ho voluto inventar Dio. Si sappia, una volta per sempre [...] Dischiuderò la porta. E salverò gli altri; soltanto questo salverà tutti gli uomini e fin dalla successiva generazione li trasformerà fisicamente; perché nel suo presente aspetto fisico, per quanto ci abbia pensato, l'uomo non può in nessuna maniera far senza il vecchio Dio. Per tre anni ho cercato l'attributo della mia divinità e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è l'Arbitrio! È tutto ciò con cui, sul punto essenziale, posso mostrare la mia ribellione e la mia nuova spaventosa libertà. Perché essa fa molto spavento. Io mi uccido per mostrare la mia ribellione e la mia spaventosa libertà» (*op. cit.*, III, VI, II; pp. 637-640).

Un altro paragone ancora, che viene estremamente spontaneo a questo punto, è non più con un personaggio di Dostoevskij, ma con un pensatore che è legato a lui da una così stretta parentela spirituale da sembrare addirittura un personaggio del romanziere russo: intendo parlare di Nietzsche. È Walter Schubart che, analizzando i motivi di affinità tra i due autori, nota come Nietzsche sembri una figura uscita da un romanzo di Dostoevskij. Un'assai stretta rassomiglianza c'è fra Nietzsche e Ivan Karamazov. Nella bocca di Ivan risuona tutta una sequela di espressioni nietzschiane. Ivan, osserva lo Schubart, «è la figura più tragica di Dostoevskij e la più somigliante al suo creatore. Egli è nello stesso tempo l'unica figura della letteratura mondiale con le sembianze spirituali di Nietzsche. Proprio la figura di Ivan dimostra quanto di Nietzsche vi era in Dostoevskij » (*Dostoevskij und Nietzsche*, Luzern 1946, p. 38; cit. da Cantoni, p. 8).

Commenta il Cantoni: «In Ivan Karamazov Dostoevskij raffigura la tragedia dell'uomo nietzschiano, la tragedia dell'uomo prometeico che infrange ogni legge e si abbandona al proprio libito irrazionale. Ivan è il doppio, il *Doppelgaenger* di Nietzsche. E tratti nietzschiani si riscontrano nitidamente in Raskolnikov, il napoleonida, rappresentante di una morale dell'*Uebermensch* posto al di là del bene e del male, e in Kirillov, l'uomo che vuole uccidere Dio per trasformare l'uomo in Dio» (*ib.*).

Perché mai chiamare in causa due autori del secolo scorso in uno studio dedicato all'ateismo contemporaneo? Appunto perché sono due autori contemporanei a noi, se non cronologicamente, certo spiritualmente. Rileva giustamente lo Schubart che Dostoevskij e Nietzsche, i quali non furono contemporanei della loro epoca, lo sono della nostra: pur senza vivere nel XX secolo, ne hanno colta la crisi, la tragedia, che è la tragedia stessa della cultura moderna. Per questo hanno da dire a noi posteri molto più di quanto

non abbiano da dire ai loro contemporanei: «Scrivere su Dostoevskij e Nietzsche significa scrivere sul senso e sul segreto del XX secolo» (*op. cit.*, p. 12).

Molto vicino a Meursault e a Stavròghin mi sembra il personaggio principale de *I sotterranei del Vaticano*, di Gide: Lafcadio. È l'eroe dell'«atto gratuito». Anch'egli vive nell'istante, spinto da un'insaziabile curiosità e brama di sperimentare tutto, il bene come il male, l'eroismo come il delitto. Ha un forte carattere, che cura di temprare mediante una quotidiana ascesi, ma, insieme, una smania di esperienze sempre nuove, una duttilità, una disponibilità a tutto.

Una casa sta incendiandosi; una madre si dispera perché i due suoi bambini sono rimasti bloccati nell'appartamento; una signorina assai bella che le è vicino offre il contenuto della sua borsetta a chi trarrà in salvo i piccoli. Lafcadio si avventura tra le fiamme e riesce, con gravissimo rischio, a riportare i figlioli alla madre. Dona a costei il denaro contenuto nella borsetta ricamata, che però si trattiene come ricordo della ragazza. Poi fugge, facendosi largo tra la folla a colpi di bastone.

Sospesa a mezz'aria tra il «gran comandamento» evangelico e il delitto più triste e vile è la riflessione che compie Lafcadio ricordando un episodio del suo viaggio in Italia: «Quella vecchia che aveva una nuvoletta bianca sul capo e me la indicava dicendo: “La pioggia non ci sarà neppure oggi!...” quella vecchia di cui mi sono caricato il sacco sulle spalle (aveva fatto a piedi, in quattro giorni, per capriccio, la traversata degli Appennini tra Bologna e Firenze, dormendo a Covigliaio) e che ho baciato in cima alla salita... questa fa parte di ciò che il parroco di Covigliaio chiamava “buone azioni”, ebbene, io l'avrei anche stretta alla gola con una mano che non trema, quando ho sentito sotto le dita quella sudicia pelle rugosa... Ah, come mi accarezzava il bavero della giacca per toglierne la polvere, mentre diceva: “Figlio mio! carino!...” Da dove mi veniva quella gioia intensa quando dopo, ancora sudato, mi sono disteso sul muschio, all'ombra di quel grande castagno, e tuttavia senza fumare? Sentivo che mi sarebbe stato possibile abbracciare l'umanità intera; o strangolarla, magari...» (*I sotterranei del Vaticano*, I, V, 1; tr. it., Milano 1965, pp.180-181).

Assolutamente gratuita è l'uccisione di Amédée Fleurissoire, buffa e patetica figura di moderno crociato. È notte. I due si trovano soli in uno scompartimento di prima classe del treno Roma-Napoli. Fleurissoire si è tolta la giacca. A Lafcadio viene in mente che, aprendo lo sportello all'improvviso e dando una spinta al vecchietto, potrebbe farlo balzar fuori dalla vettura e scomparire nel fiume che il convoglio sta attraversando.

«Un delitto senza motivo», dice tra sé il giovane, «che grana per la polizia!... La mia curiosità non si rivolge tanto agli avvenimenti, quanto a

me stesso. Uno crede d'esser capace di qualsiasi cosa e, al momento di agire, si tira indietro... Che differenza tra la fantasia e la realtà!»

Lafcadio stabilisce di contare mentalmente fino a dodici: se prima di aver terminato il conteggio riesce a scorgere qualche luce nella campagna, darà esecuzione al progetto; altrimenti «il tapiro è salvo» (*ib.*, p. 188). Giunto a dieci, vede una luce. Apre lo sportello e sbatte fuori il disgraziato compagno di viaggio. Più tardi, frugando nelle tasche della giacca rimasta sul treno, vi trova, nel portafoglio, una cospicua somma di denaro; ma non se appropria: «Non ha interesse, questo, per le persone oneste» (*ib.*, V, 2; p. 192).

Il giorno dopo, tornato a Roma, Lafcadio si incontra col fratellastro Julius de Baraglioul, scrittore, cognato dell'ucciso. Questi ignora chi sia l'assassino, ma, per una strana coincidenza, la notizia del ritrovamento del cadavere gli ha suggerito l'idea di scrivere un romanzo imperniato su un delitto assolutamente gratuito. Ne discute con Lafcadio. Ne vien fuori, con la stessa collaborazione di Lafcadio, un preciso ritratto dell'eroe dell'atto gratuito.

È Julius che prende l'iniziativa del costruttivo dibattito: «“Non voglio motivi per il delitto; mi basta motivare il criminale. Sì, desidero portarlo a commettere un delitto gratuito; a desiderare di commettere un delitto assolutamente immotivato”. Lafcadio cominciava a prestare maggiore attenzione.

«“Prendiamolo appena adolescente: voglio che da ciò si riconosca l'eleganza della sua natura, che agisca soprattutto per giuoco e che preferisca di solito il piacere all'interesse”. “Non accade forse comunemente...”, azzardò Lafcadio.

«“Vero?”», disse Julius, “Si aggiunga che prova piacere nel far tacere i suoi sentimenti...” “Sino alla dissimulazione”.

«“Inculchiamogli la passione del rischio”. “Bravo!”», esclamò Lafcadio sempre più divertito.

«“Se sa prestare ascolto al demone della curiosità, credo che il suo allievo sia maturo”. Così, l'uno balzando avanti all'altro, per esserne poi superato, sembrava che i due giuocassero alla cavallina.

«Julius: “Dapprima lo vedo esercitarsi; è abilissimo nei piccoli furti”. Lafcadio: “Mi sono chiesto spesso come mai non se ne commettano di più. È vero che, di solito, le occasioni si offrono soltanto a coloro che, al riparo dal bisogno, non si lasciano tentare”.

«Julius: “Al riparo dal bisogno; egli si trova proprio in tale condizione, come ho detto. Ma lo tentano solo le occasioni che esigono da lui una certa abilità, dell'astuzia...”. Lafcadio: “E probabilmente lo mettono un po' in pericolo”.

«Julius: “Ho detto che il rischio gli piace. Del resto, la truffa gli ripugna; non cerca di appropriarsi di qualche oggetto, ma si diverte a fargli cambiare posto furtivamente. Mette in ciò l’abilità di un vero prestigiatore”. Lafcadio: “Poi l’impunità lo incoraggia...”

«Julius: “Ma al tempo stesso lo indispettisce. Se non è stato preso, è perché si dedicava a un giuoco troppo facile”. Lafcadio: “Si impegna allora in qualcosa di più rischioso”.

«Julius: “È così che lo faccio ragionare...”. Lafcadio: “È proprio certo che ragioni?”.

«Julius, proseguendo: “È per il bisogno che aveva di commetterlo ch’egli diventa autore del delitto”. Lafcadio: “Abbiamo detto ch’era molto abile”.

«Julius: “Sì; tanto più abile in quanto agirà a sangue freddo. Ma pensi: un delitto che né la passione, né il bisogno motivano. La ragione che lo spinge a commettere il delitto, è proprio di commetterlo senza ragione”. Lafcadio: “È lei che dà una ragione al suo delitto; lui lo commette, semplicemente”.

Julius: “Non v’è alcun motivo per supporre che sia un criminale colui che ha commesso il delitto senza motivo”. Lafcadio: “Lei è troppo sottile. Al punto in cui l’ha portato, egli è quel che si dice un ‘uomo libero’”» (*ib.*, V, 3; pp.198-199).

Lafcadio è un «immoralista», come Michel, personaggio del romanzo gidiano che porta appunto questo titolo. Lo è come lo stesso Gide. Nel quale tuttavia coesiste, stranamente, un elevato senso religioso e morale: si consideri *La porta stretta*, che, volendo costituire la satira di un certo idealismo, ha finito per esserne l’espressione più toccante. I due atteggiamenti, quello di un ateismo immoralistico e quello di una santità eroica (perseguito fin dall’infanzia e poi rinnegato, ma pur sempre nostalgicamente rivissuto), questi due atteggiamenti coesistono in Gide, com’è noto, e si avvicendano nel suo spirito. Ecco perché Gide può dare espressione viva, artisticamente felice, sia all’uno che all’altro: in certo senso come Dostoevskij, nel cui spirito coesistevano, e si avvicendavano, Ivan e Aleksej, il demoniaco Stavròghin e il santo Myskin.

Fatta questa doverosa precisazione, che in Gide non si esprime unicamente l’immoralismo ateo, si può dire che questo atteggiamento è in lui allo stato puro, ed egli lo svolge, lo approfondisce in tutto ciò che esso implica; come già aveva fatto, da parte sua, Dostoevskij. Ateismo, ateismo vissuto, dunque immoralismo portato alle conseguenze estreme. Dice bene Sartre che quello che Gide ci offre di più prezioso è la sua decisione di vivere fino in fondo l’agonia e la morte di Dio.

Si noti che, perché un individuo possa essere definito un immoralista, ci deve essere ancora in lui un problema morale o almeno una vaga reminiscenza di esso, una vaga nostalgia di moralità. Questo motivo,

diciamo così, «moralistico» (nel senso migliore) è tutt'altro che spento in Gide, anzi è vivissimo in lui; ed è la perenne tensione tra questi due poli che rende così umani i suoi personaggi e la rappresentazione di essi così artisticamente felice. Si può dire che il motivo moralistico permane egualmente vivo in Michel, e nello stesso Lafcadio, il quale ha, nonostante tutto, momenti di generosità e di commozione vera, anche se li supera ben presto, anche se si punisce per essersi abbandonato all'impulso del proprio animo. L'immoralismo dunque suppone almeno un'ombra di tensione morale: dove questa è venuta a cessare del tutto, c'è l'*amoralismo*, il ritorno ad una pura innocenza animale.

Questa di una vita umana ridotta a puro istinto può costituire per l'uomo una meta ideale piena di seduzione, come di fatto lo ha rappresentato per Gide; ma può l'uomo conseguirla veramente, in pieno, e permanervi a lungo? L'uomo può tendervi, può realizzare in larga misura questo ideale amoralistico, pur senza mai cessare del tutto di avvertire nel proprio spirito l'istanza morale.

È questo costante permanere in noi — sotto l'una o l'altra forma, non importa — dell'istanza morale che ci impedisce di tornare del tutto all'innocenza; che ci fa, in altre parole, sentire l'atteggiamento amoralistico fondamentalmente colpevole: appunto, non come un ritorno alla natura, ma come qualcosa di antinaturale per l'uomo.

L'amoralista (o l'immoralista, come lo chiama Gide) vorrebbe recuperare «l'uomo vecchio»: la sua vera umanità, soffocata dalle norme etiche e sociali, dai tabù, dalle convenzioni, dalla cultura; ma, giunto al fondo di questa sua esperienza, egli si ritrova non *più uomo*, ma assai meno che uomo. A questo punto l'amoralismo entra in lui in crisi, si rivela insostenibile alla lunga.

Così ci si può trovare in questa drammatica situazione, stretti tra due possibilità a nessuna delle quali ci si sente di aderire fino in fondo perché sia l'una che l'altra appaiono altrettanto assurde.

Prima possibilità: si potrebbe vivere una vita morale, ma per viverla fino in fondo, per impegnarsi veramente, bisognerebbe avvertirne la validità; ma essa nulla vale, perché, senza Dio, è priva di fondamento; e impegnarsi totalmente in qualcosa che non vale non ha senso.

Seconda possibilità: si potrebbe vivere una vita assolutamente libera da freni morali, puramente «estetica», del tutto abbandonata agli istinti, guidata dal piacere e dal capriccio, come quella di chi «libito fé licito in sua legge»; ma, per viverla a fondo, bisognerebbe credere nella sua validità; e questo nemmeno è possibile, dato che prima o poi si ha la netta sensazione che essa, più che arricchire l'uomo, lo impoverisca, lo inaridisca, lo degradi.

Senza Dio, il problema morale rimane privo di soluzione. E il tragico è che nemmeno lo si può annullare come problema: il moralista si troverà sempre a disagio, nell'incapacità di dare un senso alla sua etica; l'amoralista, da parte sua, proverà il disagio di sentirsi immorale, menomato come uomo: unica salvezza può essere dimenticare il problema, abbandonarsi ad un attivismo frenetico il quale impedisca di pensare, divenire insensibile al problema morale (ma allora a qualsiasi altro problema dello spirito), evadere nella droga o in una vita come droga.

Capitolo X

ATEISMO, DISAMORE, SOLITUDINE

Per Sartre la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, è naturalmente aperta all'essere. Attraverso quella che chiama la «prova ontologica», egli afferma l'esistenza di un essere, transfenomenale, che attraverso il fenomeno si rivela. Poi, però una volta che è passato a analizzare tale essere, lo definisce radicalmente opposto al soggetto, irrelato, eterogeneo, impenetrabile. Rispetto a quelli che sono i connotati della coscienza, i caratteri dell'essere sono assolutamente antitetici: tanto che Sartre lo chiama «l'essere» mentre chiama la coscienza «il nulla». Rispetto alla coscienza, che è vuota trasparenza ma anche attività libera, l'essere è materialità brutta, massiccia, inerte, opaca.

Come mai un tale essere, verso cui la coscienza è «intenzionata», le si rivela poi così irriducibilmente estraneo? Molti ci vedono una palese contraddizione. A me la cosa sembra abbastanza naturale. L'apertura della coscienza dell'essere permette all'ateo Sartre una certa esperienza dell'essere: ma si tratta, appunto, di un'esperienza atea: Sartre vede l'essere con gli occhi dell'ateo; di un ateismo che è in lui, s'è visto, non semplice dottrina, ma profonda, radicale esperienza. Sartre vede l'essere privo di Dio. E perciò l'essere gli appare totalmente privo di anima, ridotto quindi a pura, brutta materia: in materia da cui è spento qualsiasi barlume di spiritualità, da cui è assente qualsiasi minimo elemento di razionalità, di necessità, di scopo e di senso.

Venendo meno Dio, viene anche meno qualsiasi ponte affettivo tra l'uomo e la realtà esterna: vien meno quella linfa spirituale che, circolando nell'uno e nell'altra, faceva sentire l'uomo intimamente solidale con ogni realtà. Perciò l'uomo non simpatizza più con gli esseri, non li «vive» più dall'interno, e questo gli impedisce di sentirli simili a sé: gli impedisce di

sentire che anch'essi sono creature, che anch'essi sono — in qualche modo — anime.

Pensiamo ai primitivi: c'è in loro un profondo senso di solidarietà con tutti gli esseri, con ogni manifestazione di vita. Nessun oggetto è considerato puramente materiale, inerte, radicalmente eterogeneo. Sempre il soggetto vi scorge un elemento di affinità con la propria natura. E poi vi scorge la presenza di una realtà soprannaturale, di cui quell'oggetto è portatore e simbolo. Perciò il primitivo simpatizza con ogni essere non solo, ma lo rispetta; e, poiché lo vede animato e affine a se stesso, ci stabilisce un rapporto personale, a tu per tu.

L'atteggiamento del primitivo verso le cose rassomiglia all'atteggiamento del bambino non solo, ma del poeta e dell'uomo religioso. Il santo che viva il cristianesimo fino alle sue ultime conseguenze, finisce per considerare tutti gli esseri dell'universo, tutte le creature come fratelli e sorelle, francescanamente.

Ed ecco: quello dell'ateo esistenziale è proprio l'atteggiamento opposto: essendogli venuto meno il senso di Dio, l'ateo non è più in grado di percepire quell'intima vita che circola in tutti gli esseri: perciò l'altro essere gli appare estraneo. Se lui è attività, è spirito, l'altro è passività, è materia, è cosa. L'intero universo gli appare «cosificato», «reificato», brutta e inerte *res extensa*.

Si diceva, allora, che una vera comunione con gli altri esseri si stabilisce in quanto vi si avverte la presenza attiva di un elemento comune che fa come da ponte. Per il cristiano, per l'uomo religioso questo elemento comune è lo Spirito divino, è il Sacro. Ma è proprio l'esperienza del sacro che manca all'ateo esistenziale; cui vien meno, perciò, quel sentimento di simpatia che dovrebbe indurlo a sentire gli altri esseri come parte di se stesso. Ne consegue che l'ateo esistenziale avverte come radicalmente estranei non solo gli esseri della natura, ma anche gli altri uomini. Perciò l'ateo non ama gli altri esseri, né ama gli uomini. Il mondo della natura e degli uomini è per lui nient'altro che un mondo di cose.

Se l'ateo esistenziale non ama gli altri uomini, non per questo li odia: tende a «cosificarli»; e, nella misura in cui ci riesce, essi gli sono indifferenti; al pari di cose, possono divenire per lui, all'occorrenza, strumenti utili.

Tutto va bene finché gli altri si lasciano cosificare: ci si stabilisce rapporti di buon vicinato, sotto il segno dell'indifferenza reciproca. I singoli vivono, così, gli uni accanto agli altri come tanti microcosmi incomunicabili.

Questa condizione di perfetto equilibrio è però difficile a mantenersi, alla lunga. Solo l'amore, solo la simpatia ci permette di sopportare certi difetti del nostro prossimo. A volte ce li fa amare. Analizzato senza simpatia, il

prossimo ci rivela subito i suoi aspetti meno amabili. Spesso non c'è nemmeno bisogno di analizzarlo per rimanerne disgustati a prima vista.

Questo avviene anche quando gli altri uomini «se ne stanno al posto loro»; tanto peggio, quando invadono la nostra personalità: quando i loro sguardi ci scrutano a fondo, ci trapassano mettendoci a nudo, facendoci vergognare di noi stessi, pietrificandoci. L'ateo esistenziale — che vive corazzato nella sua solitudine in un mondo di cose, sul quale cerca di estendere sempre più il suo dominio riducendo a cose gli stessi uomini — l'ateo, dicevo, si sente invaso dallo sguardo altrui, «cosificato» a sua volta. L'equilibrio degli egoismi si è infranto; ed ecco la guerra di ciascuno contro tutti gli altri: dall'indifferenza è nato l'odio, è scaturita la guerra psicologica senza quartiere.

C'è qui, come si vede, tutta la problematica di Sartre, che a me appare perfettamente giustificata una volta che si voglia considerarla alla luce dell'esperienza atea da cui prende le mosse. Ripercorriamone assieme qualche punto essenziale.

Sarà bene partire dall'esperienza di Sartre fanciullo, com'è rievocata nell'autobiografia *Le parole*. Senza pretendere di spiegare in modo compiuto il nascere dell'ateismo in lui, mi limiterò a ricordare quello che deve esserne stato un motivo abbastanza fondamentale: Dio gli è apparso fin dai primi anni uno spettatore indiscreto, Qualcuno che, col suo onnipresente sguardo, gli impediva di realizzare se stesso pienamente, secondo le proprie inclinazioni: «Una volta sola» racconta Sartre «ebbi la sensazione che Egli esistesse. Avevo giocato con dei fiammiferi e bruciato un piccolo tappeto; stavo truccando il mio misfatto quando all'improvviso Dio mi vide, sentii il Suo sguardo all'interno della mia testa e sulle mani; cercai una scappatoia nel bagno, orribilmente visibile, un bersaglio vivente. La rabbia mi salvò: divenni furibondo contro una indiscrezione così grossolana, bestemmiavo, mormoravo come mio nonno: «Perdio! Perdio! Perdio! Non mi guardò mai più» (I; cit., p. 73).

Il motivo ritorna nel dramma *Il diavolo e il buon Dio*, nelle parole di Goetz alla sua amante, Hilda: «Giacere con te sotto l'occhio di Dio? No! Non mi piace far l'amore in pubblico! Se conoscessi una notte abbastanza profonda da nasconderci al suo sguardo...» (X, II; cit., p. 496).

Per quanto sia importante questo fattore nella genesi dell'ateismo sartriano, mi sembra che l'essenziale sia colto assai meglio in tre parole, scritte quasi di sfuggita: «inaccessibile al sacro» si dichiara Sartre (*Le parole*, I; cit., p. 87); e a me pare che il segreto del suo ateismo sia più che altro in questa sua insensibilità, in questa sua incapacità quasi costituzionale di percepire nelle cose la loro dimensione assoluta. Si capisce meglio, così, quel che lui, subito dopo averci raccontato l'episodio infantile, aggiunge sul

rapido esaurirsi del suo rapporto con Dio: «Non potendo attecchire nel mio cuore, egli ha vegetato in me, poi è morto» (*op. cit.*, I; p. 73).

In un ateismo vissuto si estingue l'amore del prossimo, poiché, appunto, l'ateismo vissuto porta ad un totale inaridimento delle anime: venendo meno l'esperienza di Dio — dell'Amore, sorgente viva di ogni amore — vien meno tra gli esseri ogni affetto, ogni vero intimo rapporto. Ce n'è testimone Sartre, in modo particolare: «Io non amavo nulla e nessuno» ci dice parlandoci della sua infanzia (*ib.*, p. 31).

Se è poi vero che gli stati d'animo e i problemi dell'uomo Sartre trovano piena espressione nei suoi personaggi, dovremmo accogliere come confessione autobiografica le stesse parole di Hilbert, moderno Erostrato, nella sua circolare agli scrittori umanitari: «Sarete curioso di sapere, suppongo, quel che può essere un uomo che non ama gli uomini. Ebbene, io ne sono un esempio... Vi dico che non posso amarli. Capisco benissimo quello che provate. Ma ciò che in essi vi attira, mi disgusta. Ho visto al pari di voi degli uomini masticare con garbo conservando l'occhio attento, sfogliando con la mano sinistra una rivista d'economia. È colpa mia se preferisco assistere al pasto delle foche? L'uomo non può far nulla con il suo viso senza che questo si risolva in un gioco di fisionomia. Quando mastica tenendo la bocca chiusa, gli angoli della sua bocca salgono e scendono, egli sembra passare senza posa dalla serenità a una lagrimevole sorpresa. A voi questo piace, lo so, voi la chiamate vigilanza dello Spirito. A me mi stomaca: non so perché; son nato così» (*Erostrato*, ne *Il muro*; tr. it., Milano 1966, p. 98).

Torna lo stesso motivo in altre parole di Goetz: «Non li amo abbastanza: è tutto qui. Ho compiuto i gesti dell'amore, ma l'amore non è venuto. Devo concluderne che non ci sono tagliato» (III, VII, IV; p. 474).

Questa sua particolare insensibilità e refrattarietà alla simpatia umana — stato d'animo passeggero, forse, ma espresso in certe opere con forza ed evidenza indiscutibili — questa sua particolare insensibilità Sartre la teorizza, ne fa una legge universale, proclamando l'impossibilità dell'amore vero: per varie ragioni, ma in primo luogo perché l'amore «è, essenzialmente, un inganno ed un rinvio all'infinito, poiché amare è volere che mi si ami, dunque volere che l'altro voglia che io l'ami» (*L'être et le néant*, IV, III, I; cit., p. 445).

Qui — mi sembra — l'amore è assimilato a qualcosa che propriamente non è: amare è dimenticare se stesso nell'altro, per porre nell'altro il centro dei propri pensieri; l'amore non va confuso col desiderio d'affetto, dove al centro della tensione rimane piuttosto l'io. Invano i personaggi dei drammi di Sartre — Ines, Estella, Jean, Lizzie, Jessica — cercano di salvarsi attraverso un amore impossibile. L'equivoco risiede nella stessa definizione sartriana dell'amore; la quale conseguirebbe da una certa impermeabilità di

Sartre all'amore come intima esperienza: tale, almeno, è la sensazione che si prova a leggere tante sue pagine, dove sembra davvero che egli parli di qualcosa di cui ha sentito dire, ma di cui pare gli manchi un'esperienza di prima mano.

Se poi Sartre, per un suo intimo svolgimento, perverrà a superare tale condizione di spirito, potranno precisarlo i suoi biografi: io qui mi limito a riferire la netta impressione che fa a me personalmente il Sartre de *L'essere e il nulla*, de *La Nausea*, de *Il muro*, delle opere narrative e teatrali in genere.

L'ateo Ivan Karamazov è una figura che si staglia fin troppo evidente perché Dostoevskij non vi abbia incarnato qualcosa di più che un'idea: una tentazione del proprio spirito inquieto, una profonda esperienza interiore, che tale rimane anche se ha interessato un solo aspetto della sua psiche o una sola fase del suo intimo svolgimento. Nella stessa psicologia dell'autore appare un momento di ateismo esistenziale, che egli esprime nel personaggio Ivan fino alle estreme conseguenze della sua logica.

Può un vero ateo amare il prossimo? «Ti devo fare una confessione» dichiara Ivan al fratello Alexej «Non sono mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo. Sono proprio le persone vicine che, secondo me, è impossibile amare; se mai è più facile amare quelle lontane [...] Per amare un uomo bisogna che quello si nasconda, ma appena tira fuori il viso l'amore svanisce» (*I fratelli Karamazov*, II, V, IV; p. 344).

Si può amare il prossimo in astratto, o da lontano, ma da vicino quasi mai. Specialmente i poveri non dovrebbero mai mostrarsi alla luce del sole, dovrebbero chiedere l'elemosina attraverso i giornali.

Se non posso amare il prossimo in genere, perché mai dovrei amare mio fratello, mia moglie, mia madre? Ricordo ancora il brano, più sopra citato, di Simone de Beauvoir: «Ho conosciuto un fanciullo che piangeva perché era morto il figlio della portinaia; i suoi genitori lo lasciarono piangere, poi si irritarono. “Dopo tutto quel bambino non era tuo fratello”. Il fanciullo asciugò le lacrime. Ma questo era un insegnamento pericoloso. Inutile piangere su un bambino estraneo: d'accordo. Ma perché piangere sul proprio fratello?»

Così prosegue la De Beauvoir: «Non è affar tuo», dice la moglie trattenendo il marito, il quale vuol correre a prendere parte a una zuffa. Docile, il marito si allontana; ma se dopo pochi istanti la moglie chiede il suo aiuto, dicendo: “Sono stanca, ho freddo”, dal seno di quella solitudine nella quale si è rinchiuso egli la guarda con sorpresa, chiedendosi: “Questo, è affar mio?” Che cosa importa l'India? Ma allora, che cosa importa l'Epiro? Perché chiamare mia questa terra, questa donna, questi bambini?

Ho generato questi figli, essi sono qui; la moglie è accanto a me, la terra sotto i miei piedi: non esiste legame tra essi e me».

Osserva, la De Beauvoir che proprio così pensa lo Straniero di Camus: «Egli si sente estraneo all'intero mondo, che gli è totalmente estraneo» (*Per una morale dell'ambiguità*, 'Pirro e Cineas'; p. 134)

Quel che, secondo lei, lo Straniero non comprende è il potere che ciascuno di noi ha di creare legami tra sé ed altri esseri mediante un atto della propria volontà libera. Quel bambino non è mio fratello, ma se piango su di lui non mi è più estraneo, poiché sono io, con le mie lacrime, a far di lui il mio fratello.

Ricordiamo ancora come la De Beauvoir citi a questo proposito la parabola del buon Samaritano: «Il prossimo dell'uomo abbandonato sulla strada fu colui che lo coprì con il mantello e venne in suo aiuto: non si è il prossimo di nessuno, si fa dell'altro un prossimo facendosi se stessi il suo prossimo con un atto» (*ib.*, p. 136).

Come ho già accennato, la parabola evangelica suppone proprio quello che l'autrice nega: suppone una realtà ontologica che precede l'azione del buon Samaritano, e solo in quanto la precede le conferisce un valore etico oggettivo, assoluto: è la realtà di un Dio padre degli uomini; da cui deriva l'altra realtà ontologica, l'altro fatto oggettivo, che gli uomini sono tutti fratelli; ed ecco il «gran comandamento» della carità.

Il sentimento della carità, considerato nel suo aspetto noetico, è precisamente l'atto dello spirito con cui quella realtà è percepita: è un intuire, un sentire che Dio esiste, ed è padre degli uomini, e gli uomini sono fratelli. Anzi, è proprio questo senso della presenza di Dio negli uomini che ci induce ad amare gli uomini in lui; e quanto più è vivo, tanto più facile ci rende questo amore per gli uomini, che sarebbe di per sé una delle cose più difficili a realizzare.

Ed è col graduale venir meno del senso di Dio che vien meno quel sentimento che solo poteva aiutarci a superare l'opposta sensazione di disgusto che sovente il nostro prossimo ci ispira. E rimane il disgusto.

Nel migliore dei casi, rimane l'indifferenza: tra le varie parti, allora, si potrà scegliere anche quella del samaritano: ma sarà come scegliere, in una commedia, un ruolo piuttosto che un altro: nessun posto ci potrà essere per la vera carità nel senso cristiano, che è necessariamente connessa alla fede nel Dio padre. Si è santi perché si crede in Dio e lo si ama al disopra di ogni cosa, non si può essere santi per *hobby*.

Ateo vero, esistenziale non è chi *non crede* in Dio: è chi *non sente* Dio. Solo Dio, partecipandosi alle creature e alla vita degli uomini, dà valore alle cose. Chi veramente non sente Dio non sente nemmeno il valore delle cose.

Non sente e non ama, e tutto gli è estraneo. È insensibile a quelli che per la generalità degli uomini sono gli affetti più cari.

In un ateismo vissuto vengono meno, al limite, gli stessi rapporti familiari più sacri: quelli tra genitori e figli. Anche qui l'amore non può essere oggetto di una pura scelta, come vorrebbero un Sartre e una De Beauvoir: o si ama il proprio figliolo o non lo si ama; non si può giocare a fare la madre.

In un ateismo vissuto fino in fondo come esperienza del disamore vien meno, dicevo, quello stesso affetto che lega genitori e figli: e gli uni e gli altri si guardano con indifferenza. Non c'è più quell'amore che ci rende cari il padre e la madre, il nostro figliolo, con i suoi stessi difetti: ed egli ora ci appare come al microscopio e noi l'analizziamo freddamente.

Vorrei dire, per inciso, che l'amore è un atto di sintesi, che una soverchia analisi distrugge e annulla: non si dileguò Amore quando Psiche lo volle bene osservare alla luce di una lampada? Si potrebbe citare ancora ad esempio lo Straniero di Camus. Ma vorrei riportare qui per esteso un brano de *La noia* di Moravia, che è quello che mi ha più impressionato, nel quale è espresso con magistrale evidenza proprio quel vuoto di Dio — anche se lo scrittore non lo chiama così — che è all'origine del venir meno di ogni affetto, e di ogni interesse per la vita.

Così il protagonista, Dino, che narra in prima persona, descrive l'apparire di sua madre: «Camminava piano, molto piano, come chi si guardi intorno e si compiaccia di quello che vede e prolunghi più che può la sua contemplazione. Mia madre indossava un vestito turchino, a due pezzi, con la giacca molto stretta alla vita e molto larga alle spalle e la gonna angustissima, addirittura una guaina. Si vestiva sempre così, con vestiti molto attillati, che rendevano ancor più smilza, rigida e burattinesca la sua persona piccola e rachitica. Aveva la testa grossa su un lungo collo nervoso, con i capelli di un biondo crespo e opaco, sempre elaboratamente ondulati e arricciati.

«Di lontano potevo vedere benissimo, sul suo collo, le perle della collana, tanto erano grosse. Mia madre amava adornarsi di gioielli vistosi: anelli massicci che le ballavano intorno alle dita magre, braccialetti enormi carichi di amuleti e di pendagli che ad ogni momento parevano doverle scivolare via dai polsi ossuti, spille troppo ricche per il suo petto sfornito, orecchini troppo grandi per le sue brutte orecchie cartilaginose. Notai pure, una volta di più, con un sentimento misto di familiarità e di fastidio, come le scarpe che aveva ai piedi e la borsa che stringeva sotto l'ascella sembrassero troppo grandi.

«Quindi, alla fine, mi decisi e la chiamai: “Mamà”. Con caratteristica diffidenza, si fermò di botto, come se qualcuno le avesse posato una mano sulla spalla, e poi si girò senza muovere le gambe, con il solo busto. Vidi la

faccia affilata, dalle guance incavate, dalla bocca risucchiata, dal naso lungo e stretto, dai vitrei occhi azzurri che mi guardavano in tralice. Quindi sorrise, si voltò del tutto e mi venne incontro, la testa bassa, gli occhi fissi a terra, dicendo come per dovere: “Buongiorno e cento di questi giorni”; e benché l’intenzione fosse affettuosa, non potei fare a meno di notare che il suono della sua voce restava il solito, secco e gracchiante, simile al verso della cornacchia» (cap. I).

Tra le definizioni della «noia», ricordiamo, c’era questa: «una malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina». Anche la madre appare «avvizzita», come tutte le cose. C’è anche in lei una «perdita di vitalità»: non «persona» che si anima e vive nell’amore del figlio che ne parla, ma figura legnosa, lievemente burattinesca, dal gestire artificioso, dalla voce stereotipata, analizzata freddamente, quasi con ripugnanza.

La più assoluta indifferenza può cogliersi nel modo con cui parla della vecchia madre, morta in un ospizio, Meursault, lo Straniero di Camus. Quanto a Sartre, a lui in persona, mi pare veramente eccezionale la spregiudicatezza — non certo priva di spirito, ma assolutamente priva di anima — con cui ci rappresenta genitori e familiari nell’autobiografia *Le parole*.

Non voglio dire, ovviamente, con questo che il disamore per la famiglia sia di per sé indice di insensibilità al sacro! Se accenno a questo particolare aspetto della psicologia sartriana è solo per notare come anch’esso combaci perfettamente con le altre tessere del mosaico.

Cosa diviene, per Sartre, l’amore tra i due sessi? Null’altro che stanco rapporto sessuale. C’è l’abitudine di chiamare «rapporti intimi» quelli sessuali, ma in verità nulla è meno intimo di un rapporto che venga a stabilirsi in tale spirito. Cediamo ancora una volta la parola a Roquentin, che ce ne offre il più chiaro esempio: «Quanto a me, io vivo solo, completamente solo. Non parlo con nessuno, mai; non ricevo niente, non dò niente. L’Autodidatta non conta. Ci sarebbe Francesca, la padrona del «Ritrovo dei ferrovieri». Ma le parlo, forse? Qualche volta, dopo mangiato, quando ella mi serve un bicchiere, le domando: «Avete tempo, stasera?» Lei non dice mai di no, ed io la seguo in una delle grandi camere del primo piano, ch’ella affitta a ore o alla giornata. Non la pago: facciamo l’amore alla pari. Lei vi prende piacere (le occorre un uomo al giorno e ne ha molti oltre me) e io mi purgo così di certe melanconie di cui conosco fin troppo bene la causa. Ma scambiamo appena qualche parola. A che scopo? Ciascuno per sé; per lei, d’altronde, io resto anzitutto un cliente del suo caffè» (*La Nausea*, cit., p. 17).

È naturale che, col venir meno del contatto fisico, venga meno automaticamente qualsiasi rapporto, come rileva Meursault che l’arresto e l’incarcer-

razione hanno separato da Maria: «Al di fuori dei nostri corpi ormai divisi nulla ci legava o ci ricordava l'un l'altro» (*Lo straniero*, II, V; cit., p. 141).

È inutile esemplificare più oltre, di fronte al moltiplicarsi degli esempi intorno a noi: nella vita di ogni giorno, e nelle stesse opere d'arte più valide, dove l'attenzione si va polarizzando sempre più verso una sessualità fine a sé, come nella disperata ricerca di un valore tangibile che possa dar senso ancora ad una vita che ha visto crollare ogni altro valore e speranza. Ma, placato l'istinto, una sessualità ridotta a puro meccanismo si rivela ben presto quanto ci può essere di più malinconico e vuoto.

L'ateo esistenziale non ama nessuno, è del tutto impermeabile a questo sentimento, e perciò non comprende come gli altri possano amare. L'amore altrui gli riesce non solo fastidioso, ma incomprensibile e sospetto. Di fronte alle altrui effusioni crede subito che questi altri che gli manifestano affetto lo facciano per una forma sottile di egoismo, o per secondi fini, o per il gusto di recitare.

Tutti fanno la commedia, gli stessi genitori: è un motivo che ricorre di continuo ne *Le parole* di Sartre e, prima ancora, in quel racconto di ispirazione autobiografica che si legge alla fine del volume *Il muro* che porta il titolo *Infanzia di un capo*: «Era divertente, perché tutti quanti recitavano: papà e mamma a fare il papà e la mamma; la mamma a preoccuparsi perché il suo tesoro mangiava così poco; il papà a leggere il giornale e ad agitare di tanto in tanto il dito davanti al viso di Luciano dicendo: "Badabum, giovanotto!". E Luciano recitava anche lui, ma finì poi per non sapere più bene che parte recitasse. Quella dell'orfanello? O quella di Luciano? Guardò la caraffa. C'era una piccola luce rossa che danzava in fondo all'acqua e si sarebbe potuto giurare che la mano di papà era nella caraffa, enorme e luminosa, con i suoi piccoli peli neri sulle dita. Luciano ebbe a un tratto l'impressione che anche la caraffa recitasse la parte della caraffa» (*Le mur*, Paris 1950, p. 139).

È vero — si può notare — che l'uomo è un animale che recita; è vero che l'indossare una divisa corrispondente a un ruolo, il tipizzare i propri atteggiamenti secondo le norme di un'etichetta è peculiare di tutti gli uomini, dal primitivo al civilizzato al non conformista; ma dal riconoscere questo fatto al ridurre tutto a commedia il passaggio è assolutamente illegittimo.

In tante persone c'è realmente una pienezza di vita affettiva: si può non simpatizzare, ma non si può negare a priori, e vedere in tutto ipocrisia e commedia. Spesso giudichiamo un'altra persona ipocrita solo perché non siamo in grado di provare sentimenti simili ai suoi: ci sarebbe da imputare, piuttosto, la nostra aridità. Non riusciamo a capire come altri possano avere sentimenti che noi non abbiamo; inversamente attribuiamo, ad altri,

sentimenti simili ai nostri: l'ateo esistenziale accusa gli altri di recitare, soprattutto perché è lui che recita: lui che in una vita priva di significato reale è portato a vedere essenzialmente una commedia.

Il desiderio di essere amati, il desiderio di ricevere dagli altri un aiuto spirituale è già indice di una qualche esperienza di Dio, almeno implicita. Più l'esperienza del Dio cristiano si approfondisce in un uomo, più diviene profondo in lui il senso creaturale e più costui avverte di non essere nulla per virtù propria, e si sente debitore di tutto, dipendente, povero in spirito, mendicante dell'essere.

Opposto è l'atteggiamento dell'ateo che voglia approfondire il suo ateismo. Costui vorrebbe far sue le parole di un altro personaggio di Sartre, Matteo Delarue: «Essere libero. Essere causa di sé, poter dire: io sono perché lo voglio; essere il mio principio» (*L'âge de raison*, III; Paris 1945, p. 55).

L'ateo non vuol riconoscersi dipendente: tutto quel che è o possiede vuole averlo, vuole esserlo da sé. Accettare qualcosa in dono significa per l'ateo contraddirsi, per rimanere di fronte al donatore in una posizione di dipendenza. Quest'uomo che non dà né vuol ricevere amore, che vive unicamente per sé, chiuso nel suo egoismo, è un solitario: di una solitudine che non gli pesa, che non gli causa più né sofferenze né rimpianto, poiché, cristallizzandogli intorno, è ormai divenuta per lui quasi un comodo guscio.

Tra questi microcosmi incomunicabili si può stabilire un *modus vivendi*, una coesistenza di egoismi; però si tratta di un equilibrio instabile e provvisorio, poiché ciascun uomo tende a affermare la sua personalità invadendo l'altrui: ed ecco la guerra psicologica senza quartiere di ciascuno contro tutti; ecco la situazione, magistralmente descritta da Sartre, in cui «l'inferno sono gli altri».

L'ateo esistenziale si pone, abbiamo visto, come un solitario in un mondo di cose. Questo non vuol dire che il mondo sia necessariamente, di per sé, un mondo di cose: è l'ateo esistenziale che lo vede così (all'opposto, per esempio, del religioso primitivo che lo vede come un mondo di spiriti). È l'ateo che tende a cosificare tutti gli esseri, e gli stessi uomini.

Finché il suo prossimo se ne rimane «al posto suo» e si lascia tranquillamente cosificare, l'ateo si limita a guardarlo con indifferenza: non lo ama, né lo odia; tutt'al più ci vede un ostacolo o un mezzo, ma freddamente, senza passionalità, con occhio tecnico. Ora, il fatto è che nessuno si lascia cosificare, e strumentalizzare, al di là di un certo limite. L'altro reagisce, ed ecco inevitabile — dicevo — la guerra di ciascuno contro tutti.

Prima ancora che sul piano fisico — s'è detto pure — la lotta si disfrena sul piano psicologico. La prima formidabile arma è lo sguardo. Col suo sguardo, che ci trapassa e ci mette a nudo, l'altro cerca di pietrificarci: di ridurci, a sua volta, a cose. La convivenza pacifica dura poco, il rapporto con l'altro è perenne conflitto tra personalità che cercano di sopraffarsi a vicenda.

Siamo ancora, come si vede, in piena tematica di Sartre. Rileggiamo poche righe del romanzo *La dilazione* dove è descritto quello che per Daniele è costante motivo di tormento, l'invadenza dello sguardo altrui: «Era oggetto di uno sguardo. Uno sguardo che lo frugava fino in fondo, che lo penetrava a colpi di pugnale e che non era il suo sguardo; uno sguardo opaco, la notte in persona, che lo aspettava laggiù, nel fondo di se stesso, e che lo condannava ad essere se stesso, vile, ipocrita, pederasta per l'eternità» (tr. it., Milano 1948, pp. 124-125).

Lo sguardo altrui e la perenne lotta tra le personalità umane, ciascuna delle quali vuol dare al mondo un proprio significato e vuole imporre il suo progetto, sono motivi che ricorrono un po' in tutta l'opera di Sartre: teorizzati ne *L'essere e il nulla*, tradotti in azione nei romanzi e nei drammi, rivelano tutta la loro tragedia in *Porta chiusa*.

La trama di questo famoso atto unico è ben nota. Un uomo, Garcin, e due donne, Estella ed Ines, dannati all'inferno, si insediano nel luogo di espiazione che gli è stato assegnato: una stanza priva di finestre, dalla porta serrata dal di fuori, ma arredata confortevolmente in stile secondo impero. All'inizio i tre, defunti da poco, si meravigliano di non provare alcuna sofferenza, e si chiedono in che cosa debba consistere la pena eterna cui sono condannati.

Ma poi, a poco a poco, ciascuno si rende conto che il suo tormento è proprio l'esser costretto a convivere con gli altri, a esser veduto dagli altri, a sopportarne l'invasione psicologica. Esclamerà l'uomo alla fine, volgendosi all'improvviso alle due compagne: «Oh siete soltanto due? Vi credevo molti di più... È questo dunque l'Inferno? Non lo avrei mai creduto. Vi ricordate? il solfo, il rogo, la graticola... buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'Inferno, sono gli Altri» (V; tr. it., Milano 1948, p. 238).

La mancanza d'amore, l'inaridimento dell'anima fanno sentire l'uomo più che mai solo. Prima ancora di essere un fatto oggettivo, la solitudine è un atteggiamento dello spirito, un'esperienza interiore per cui si può essere spiritualmente soli in mezzo a milioni di persone. Il «solitario» non ama gli altri. Può avere per essi, tutt'al più, quell'amore in senso lato che si ha per gli oggetti (per cui si dice, per esempio: un «amatore» di quadri o di mobili).

Agli occhi del «solitario», gli altri sono, appunto, cose, che possono a volte interessarlo per la loro bellezza o per la loro utilità di strumenti. Il

solitario non riesce a veder gli uomini come «persone»), e cerca di evitare le occasioni in cui gli possano apparire tali. Sfugge il «rapporto umano», nel quale avverte come un'indebita ingerenza dell'altro nella sua vita intima. Per questo diffida degli altrui slanci: quel che gli dà maggiormente fastidio son proprio l'affettuosità e la generosità, le premure, la «comprensione». Nulla vuol fare per gli altri, nulla vuol ricevere da essi. Detesta, da parte loro, tutto quel che possa parere un implicito appello ad uscire dall'egoismo nel quale si è rinserrato.

Chi è disperato della propria solitudine, è segno che avverte nel proprio animo un bisogno almeno oscuro di affetto e di comunione: l'amore non è spento in lui del tutto. Diversamente, il vero solitario ha superato la stessa disperazione, poiché è ormai disceso al disotto dell'umano in un'esistenza puramente macchinale. E intorno a sé non vede altro che un mondo di cose proprio perché si è fatto cosa egli stesso. Troncato ogni vivo contatto con esseri vivi, la sua esistenza perde progressivamente di spiritualità e di vita, rassomiglia sempre più a quella dei bruti, si pietrifica, sprofonda nell'incoscienza, nel non essere: la solitudine dell'ateo esistenziale tende a divenire, al limite, una forma di morte vivente.

Capitolo XI

ATEISMO E NICHILISMO

Solo Dio può aiutarci ad essere qualcosa. L'Eterno soltanto può renderci eterni. Se non siamo immortali, se tutto quel che facciamo per migliorare noi stessi e il nostro mondo è un castello di sabbia sulla riva che un'ondata più forte può travolgere da un momento all'altro, a che vale affaticarci tanto? e che scopo, e che senso ha tutta la nostra vita? Quel che facciamo non rappresenterebbe altro che un passatempo o una distrazione: un mezzo per impedirci di pensare alla nostra condizione di condannati a morte. Dio, e non altri che lui, può donarci la vita eterna, salvandoci non solo dalla morte fisica, ma dalla morte dell'anima, da quel vegetare simile alla morte che è la solitudine: condizione dell'uomo che vive rinserrato nel suo egoismo, senza amore, come una pianta inaridita.

Rivelandosi a noi come lo stesso Amore, Dio ci ispira ad amarlo, a perseguirlo come sommo bene e fine della nostra esistenza. Principio di ogni vita, partecipandosi a noi Dio ci comunica quella pienezza di vita verso cui si protende, al limite, ogni umana aspirazione. Solo Dio, facendoci dono di se stesso, può permettere a noi di elevarci ad una condizione divina.

Se Dio non esiste, o, pur esistendo, non si dona a noi, ogni nostro sforzo è vano, la nostra esistenza è «essere per la morte», «scacco» e «naufragio», «passione inutile»; ed è tutta priva di senso, e noi siamo nulla. È la conclusione cui pervengono quegli atei che sanno vivere l'avventura dell'ateismo fino in fondo, in tutte le sue implicazioni.

Per l'ateo Sartre l'Essere non è uno Spirito divino che si partecipi all'uomo per renderlo simile a sé; non è amico all'uomo, gli è estraneo e indifferente; è negazione di qualsiasi vita spirituale, è stupidità inerte allo stato puro, brutta materia priva del più lieve barlume di razionalità, opaca e assurda. Perciò ha un bel dire Sartre che il soggetto umano è assolutamente libero e che contro la sua libertà nulla può l'Essere, e che la morte stessa non lo riguarda. Di fatto, l'Essere è come un muro, contro cui le aspirazioni dell'uomo si vanno a infrangere: un muro che da un momento all'altro può crollare addosso all'uomo e schiacciarlo, vanificando tutti i suoi progetti, confermando l'assurdità dell'intera sua esistenza. Così all'uomo non rimane che la soddisfazione tutta filosofica e verbale di recitare la parte della «canna pensante» di pascaliana memoria.

Invano l'uomo cerca di sfuggire alla disperazione frapponendo tra sé e la realtà una cortina di parole. Lo fa, a volte, lo stesso Sartre, quando dice che, nonostante tutto, l'uomo è libero di scegliersi come vuole, di conferire alle cose il significato che lui vuole, e in tal modo nulla può tangere la sua assoluta, sovrana libertà. « Gli uomini sono impotenti solo quando essi stessi ammettono di esserlo» (cit. da Francis Jeanson in *Sartre* [tit. orig. *Sartre par lui même*], tr. it., Milano 1961, p. 19).

Ma non sono altro che belle frasi, che lasciano immutata la situazione di fatto: come quelle di Matteo Delarue, protagonista de *L'età di ragione*, il quale «aveva un bel ripetersi le frasi che altre volte lo avevano esaltato: — Essere libero. Essere causa di sé. Poter dire: io sono perché lo voglio; esser il mio principio. — Erano vuote e pompose, irritanti parole d'intellettuale» (*L'âge de raison*, III; cit., p. 55).

È qui lo stesso Sartre che, in un momento di lucidità spietata, riconosce il carattere puramente verbalistico dei propri stessi tentativi di edificare una filosofia positiva e costruttiva sul fondamento vano delle sue premesse atee.

È Sartre in persona che si riconosce in Matteo: ne è conferma quanto poi dirà di se stesso ne *Le parole*: «Per aver scoperto il mondo attraverso il linguaggio» confesserà «per molto tempo scambiai il linguaggio per il mondo. Esistere era possedere una denominazione depositata, da qualche parte, sopra le infinite Tavole del Verbo; scrivere era inscrivervi nuovi esseri oppure — e fu la mia più tenace illusione — prendere le cose, vive, nella trappola delle frasi: se combinavo ingegnosamente le parole, l'oggetto si impegolava nei segni, era mio».

E ancora: «Scrivere fu per molto tempo un chiedere alla Morte, alla Religione, in forma mascherata, di strappare la mia vita al caso. Fui sacerdote. Militante, volli salvarmi per mezzo delle opere; mistico, tentai di svelare il silenzio dell'essere per mezzo di un rumorio irritato di parole, e soprattutto confusi le cose con i loro nomi: è aver fede. Avevo le traveggole. Finché le ebbi, mi ritenni fuori pericolo» (III, II; cit., p. 173).

L'ammissione importante, l'autocritica vale, secondo me, anche per molti casi in cui Sartre tenta di costruire un'etica e un umanesimo, di dare comunque un senso alla vita e a certe cose un valore, contraddicendo — senza averne coscienza — al proprio ateismo nichilistico.

Un atro modo per mascherare a noi stessi la vana assurdità di un'esistenza atea che emerge dal nulla e va verso il nulla può essere di rinunciare a pensare, di rinunciare ad avere una propria vita cosciente, spirituale, autentica, per immergersi in una frenetica attività senza respiro, quasi meccanica, in una vita impersonale dominata dalla preoccupazione quotidiana, in un'esistenza meno consapevole, più simile a quella dei bruti.

Pagine famose ha scritto Heidegger su quanto fa l'uomo per nascondere a se stesso la sua vera condizione. Dice Heidegger che, nella sua vita di ogni giorno, l'uomo tende a dimenticare se stesso, si volge unicamente alle cose esteriori e vive interamente assorbito in esse e nella società di cui fa parte. Si immerge a tal punto nella vita sociale che al limite, non agisce più come un individuo con una esistenza e pensieri e problemi suoi personali e peculiari, unici, insostituibili, ma unicamente come parte di una massa impersonale, amorfa, anonima, dove l'«io» si perde nel «si»: si dice, si fa, si vive, si muore.

È quella che Heidegger chiama la «deiezione»: esistenza «quotidiana», «banale» e «inautentica», caratterizzata da «chiacchiera, curiosità ed equivoco». La quotidianità è, per l'uomo, tentatrice, nel senso che lo illude di aver risolto tutti i suoi problemi, di aver tutto visto e tutto compreso, di possedere e condurre una vita genuina e piena, gli dà sicurezza, lo tranquillizza.

L'uomo, osserva Heidegger, fa ordinariamente del tutto per nascondere a se stesso la sua realtà vera, di essere-per-la-morte: «Il Si non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte» (*Essere e tempo*, II, I, 51; tr. it., Milano 1953, p. 267).

Per questo l'uomo normalmente non guarda in faccia la morte come la sua propria morte; egli constata che «questo o quel conoscente, vicino o lontano, “muore”. Degli sconosciuti “muoiono” ogni giorno ed ad ogni ora. La morte viene incontro come un ben noto evento intramondano. Come tale essa non esce dal quadro di ciò che viene incontro ogni giorno...

«Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Il discorso intorno a questo argomento, sia esso esplicito o "sfuggente" come per lo più avviene, è questo: una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, non si muore ancora... In un discorso siffatto la morte viene concepita come qualcosa di indeterminato, che senz'altro un giorno o l'altro finirà pur di accadere, ma che, per intanto, non è ancora presente e quindi non ci minaccia.

«Il "si muore" introduce la convinzione che la morte riguardi l'anonimo Si. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: «si muore»; ma poiché si allude sempre ad ognuno degli Altri ed a noi nella forma del Si anonimo, si sottintende: via via, non sono io. Infatti questo Si è il *nessuno*. Il "morire", viene in tal modo livellato ad un evento, che certamente riguarda l'Esserci, ma che non appartiene a nessuno in proprio... Il Si fonda ed approfondisce la tentazione di coprire a se stessi» (*ib.*, pp. 265-266).

È nell'esperienza o il più proprio essere-per-la-m dell'«angoscia» che l'uomo acquista coscienza chiara, profonda, vissuta dalla sua condizione di essere votato alla morte. L'angoscia non è mai *paura* di qualcosa di determinato, ha per oggetto l'indeterminato; meglio ancora ha per oggetto il nulla: «l'angoscia rivela il nulla», trasforma l'uomo, in «sentinella del nulla». Nell'angoscia l'uomo guarda finalmente in faccia la sua vera realtà, la morte, e idealmente l'anticipa; conosce e comprende se stesso; vede chiaramente la inautenticità, la disperazione, l'illusorietà del «Si», e se ne affranca. In questa decisione di «essere autenticamente se stesso», l'uomo celebra l'unica vera libertà che gli è consentito realizzare: «la libertà per la morte».

L'esistenza umana è invero, per Heidegger, «essere per la morte», «essere per la fine». Per ciascuno di noi uomini la morte è «un'imminenza che sovrasta», è «una minaccia costante», è possibile ad ogni attimo, anche se ne è indeterminato il «quando»; è «l'estrema possibilità della propria esistenza», «la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa».

Questa possibilità non siamo noi a crearcela, aggiuntivamente e occasionalmente, nel corpo del nostro essere; ciascuno di noi vi è «gettato», la porta in sé da quando esiste. «L'Esserci, allo stesso modo che, fin che è, è già costantemente il suo *non ancora*, è anche già sempre la sua morte... La morte è un modo di essere che l'Esserci assume da quando c'è. L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire» (*op. cit.*, II, I, 48; p. 258). In un certo senso la morte è già in noi: «la morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine» (*op. cit.*, II, I, 52; p. 271).

Per Heidegger la morte è il termine verso cui la vita di ciascun uomo tende, diciamo così, per sua natura: essa quindi appartiene alla vita umana,

le è essenziale, in qualche modo le dà un senso. All'opposto, per Sartre la morte, lungi dall'essere un mio progetto, è la distruzione di ogni mio progetto; lungi dall'essere qualcosa che intimamente mi appartiene, è la distruzione di tutto ciò che è mio: «Così la morte non è mai ciò che dà il proprio senso alla vita: è, al contrario, ciò che le toglie per principio qualunque significato» (*L'être et le néant*, IV, I, II; cit., p. 624).

La morte non è il termine della vita, ne è l'interruzione; è una frattura; è, per eccellenza, l'assurdo: «Quel che bisogna notare prima d'ogni altra cosa è il carattere assurdo della morte. In questo senso, qualsiasi tentazione di considerarla come un accordo al termine di una melodia va rigorosamente scartata» (*ib.*, p. 617).

Sartre si consola — direi, un po' troppo facilmente — rilevando che, se la morte è al di là di ogni mia possibilità o progetto, essa mi è estranea, dunque non mi riguarda, non lede minimamente la mia libertà, che rimane infinita. Ad essere sinceri, questo mi ha tutta l'aria di un altro di quei tentativi verbalistici di evadere un problema che sono abbastanza familiari a Sartre, come abbiamo rilevato poco fa: se la morte mi schiaccia, come fa a non riguardarmi? È vero che posso rifiutarmi di prenderla in considerazione, ma questo non cambia nulla: e la morte rimane, di fatto, come l'assurdo fondamentale che toglie alla mia vita ogni senso, ogni valore, ogni importanza.

È quanto riconosce lo stesso Sartre nel racconto *Il muro*. Durante la guerra civile spagnola alcuni miliziani, catturati dai falangisti, processati sommariamente e rinchiusi in una cella, sono in attesa dell'imminente fucilazione. Ed ecco, in faccia alla morte, le lucide, spietate considerazioni di Pablo Ibbieta: qui veramente Sartre affronta il problema in tutta la sua crudezza, senza più barricarsi — come tuttavia fa spesso — nei suoi famosi castelli di parole: «Una quantità di ricordi mi si riaffacciarono, alla rinfusa. Ce n'erano di buoni e di cattivi, o almeno era così che li chiamavo *prima*. C'erano visi e fatti... Con quale ardore correvo dietro alla felicità, alle donne, alla libertà! Per che farne?

«Avevo voluto liberare la Spagna, ammiravo Pi y Margall, avevo aderito al movimento anarchico, avevo parlato in comizi: *avevo preso tutto sul serio, come se fossi stato immortale*. In quel momento ebbi l'impressione che tutta la mia vita mi fosse davanti e pensai: "È una sporca menzogna". Essa non valeva nulla dal momento che era finita. Mi chiedevo come avessi potuto andare in giro, scherzare con le ragazze: non avrei mosso neppure il dito mignolo se soltanto avessi potuto immaginare che sarei morto così.

«La mia vita era davanti a me, chiusa, sigillata come una borsa, eppure tutto ciò che vi era dentro era incompiuto. Un istante cercai di giudicarla. Avrei voluto potermi dire: è una bella vita, ma non si poteva formulare un

giudizio su di essa, era un abbozzo; avevo passato il mio tempo a rilasciare cambiali per l'eternità, non avevo capito niente. Non rimpiangevo nulla: vi erano un mucchio di cose che avrei potuto rimpiangere, il sapore del manzanilla o i bagni che facevo in estate in una piccola conca vicino a Cadice; ma la morte aveva privato ogni cosa del suo incanto» (*Il muro*, cit., pp. 25-26).

Ad un certo momento vengono a prendere Pablo e lo conducono in una stanzetta piena di fumo al primo piano, dove due ufficiali lo interrogano. Per prima cosa cercano di intimidirlo ma «a me», racconta Pablo, «veniva piuttosto voglia di ridere. Ci vuol altro per intimidire un uomo in procinto di morire [...] Questi due tipi gallonati con i loro stivaloni e i loro frustini, dopo tutto erano uomini che sarebbero morti. Un po' più tardi di me, ma non tanto. E si occupavano a cercar nomi sui loro scartafacci, ricercavano altri nomi per incarcerarli o sopprimerli; avevano delle opinioni sull'avvenire della Spagna e su altri soggetti. Le loro piccole attività mi parevano urtanti e buffonesche: non mi riusciva più di mettermi al loro posto, mi sembravano pazzi» (*ib.*, p. 32).

Confessa ancora Pablo che, se fossero venuti ad annunciargli che avrebbe potuto tornarsene tranquillamente casa, che lo avevano graziato, la cosa lo avrebbe lasciato indifferente: «qualche ora o qualche anno d'attesa è assolutamente la stessa cosa, una volta che si è perduto l'illusione d'essere eterni» (*ib.*, p. 28).

Anche lo Straniero di Camus, una volta che ha «realizzato» cosa veramente vuol dire la morte, una volta che ha compreso che tutti gli uomini sono in fondo dei condannati alla pena capitale, di fronte alla possibilità della grazia prova una indifferenza simile a quella di Pablo Ibbieta: «Durante tutto il giorno avevo la domanda di grazia. Credo di aver sfruttato il massimo possibile questa idea. Calcolavo gli effetti e ottenevo dalle mie riflessioni il miglior rendimento.

«Partivo sempre dalla supposizione peggiore: la domanda era respinta. “Ebbene, allora morirò”. Più presto che molti altri, evidentemente. Ma tutti sanno che la vita non val la pena di essere vissuta, e in fondo non ignoravo che importa poco morire a trent'anni oppure a settanta quando si sa bene che in tutt'e due i casi altri uomini e altre donne vivranno e questo per migliaia d'anni.

«Tutto era molto chiaro, insomma: ero sempre io a morire, sia che morissi subito, sia che morissi fra vent'anni. A questo punto quel che mi turbava un po' nel mio ragionamento era il vuoto terribile che sentivo in me al pensiero di vent'anni di vita non ancora vissuta. Ma non avevo che da soffocarlo immaginando quali sarebbero stati i miei pensieri dopo vent'anni, quando mi sarei dovuto trovare in ogni modo a quel punto.

«Dal momento che si muore, come e quando non importa, è evidente. Dunque (è il difficile era di non perder di vista tutto il filo dei ragionamenti che quel “dunque” rappresentava), dunque dovevo accettare che il mio ricorso fosse respinto» (II, V; pp. 139-140).

Se noi uomini siamo tutti dei condannati a morte, e se salir il patibolo oggi o fra dieci anni o fra cinquanta non fa gran differenza, non ci dovrebbe esser in fondo alcun motivo di rigettare il suicidio come soluzione immorale. Come si è cercato di chiarire, in un mondo senza Dio non si può parlare di etica. Venendo meno qualsiasi criterio di valutazione morale, dal punto di vista «etico» decidere di suicidarsi o decidere di sopravvivere dovrebbero essere considerate due soluzioni parimenti valide.

In mancanza di un criterio oggettivo, rimarrebbe quel criterio soggettivo di valutazione che è dato dalle condizioni di spirito, dalle inclinazioni, dai gusti, dalle preferenze personali. Un uomo si sentirà portato ad affrontare la vita, a combattere fino all'ultimo respiro la lotta per la sopravvivenza, anche nella condizione più dolorosa e insopportabile; un altro si sentirà tentato di cedere, di abbandonare il campo, di lasciarsi morire: è questione di temperamento. In certi casi estremi, decidere di non suicidarsi può essere un atto addirittura eroico: in nome di quale imperativo dovremmo agire da eroi?

Non è detto, poi, che il suicidio debba rappresentare necessariamente un atto di abbandono, di rinuncia più o meno vile. Chi ci dice che agli occhi di qualcuno il suicidio non possa costituire una libera scelta, da compiere per un motivo ideale? Rileggiamo una famosa pagina dal diario di Cesare Pavese, novembre 1937: «... Non riesco a pensare una volta alla morte senza tremare a quest'idea: verrà la morte necessariamente, per cause ordinate, preparata da tutta una vita, infallibile tant'è vero che sarà avvenuta. Sarà un fatto naturale come il cadere di una pioggia. E a questo non mi rassegno: perché non si cerca la morte volontaria, che sia affermazione di libera scelta, che esprima qualcosa? Invece di *lasciarsi* morire? Perché? Per questo. Si rimanda sempre la decisione sapendo — sperando — che un altro giorno, un'altra ora di vita potrebbero essere affermazione, espressione di un'ulteriore volontà che, scegliendo la morte, escluderemmo. Perché insomma — parlo di me — si pensa che ci sarà sempre tempo. E avremo perso la grande occasione di fare per una ragione l'atto più importante di tutta la vita» (*Il mestiere di vivere*, Torino 1964, pp. 67-68).

Cosa potrebbero, poi, replicare un Heidegger, un Sartre, un Camus ad un uomo «disperato e perduto», che non ha «più nulla da desiderare su questa terra, tranne quella cosa che quindici anni di fallimento escludono», e decide di darsi la morte, atto di libertà, suprema rivolta a un destino che lo ha già condannato a morte, e che nell'attesa del giorno dell'esecuzione non gli concede che una vita priva di gioia, priva di scopo e di senso?

Heidegger, malgrado definisca l'esistenza umana «essere per la morte», è decisamente contro il suicidio, poiché con esso l'uomo «si sottrarrebbe proprio la base dell'essere-per-la-morte» (*Essere e tempo*, II, I, 53; p. 274). Se l'essere-per-la-morte è «l'esser-per una possibilità e precisamente per la possibilità più specifica dell'Esserci stesso», darsi la morte equivarrebbe «all'annullamento della possibilità del possibile attraverso la sua messa in atto». Dandosi la morte, l'uomo non potrebbe più vivere la sua esistenza consapevole, autentica di essere proteso verso la morte.

Ebbene, quali argomenti opporrà Heidegger ad un aspirante suicida per dissuaderlo dal suo proposito? Gli dirà che, col darsi la morte, si inibirebbe di realizzare se stesso nell'angoscia? nell'angosciosa, rassegnata contemplazione del proprio destino di morte imminente? Ma questo di essere «autentici» alla maniera heideggeriana è forse un dovere? Heidegger sarebbe il primo a negarlo: egli stesso ribadisce che i termini «autentico» e «inautentico» si limitano ad esprimere due realtà di fatto e non vogliono minimamente significare apprezzamento e condanna in senso morale. Si può allora condannare chi, di fatto, sceglie il suicidio?

Passiamo ora a Sartre, cediamogli anzi la parola: « Il suicidio non può essere considerato come una fine della vita, di cui io sarei il fondamento. Essendo atto della mia vita, richiede anch'esso un significato che solo l'avvenire gli può dare; ma, siccome è l'ultimo atto della mia vita, esso si priva di questo avvenire; così resta completamente indeterminato. Infatti, se scampo e se il colpo "fallisce", non giudicherò forse più tardi il mio suicidio come un atto di vigliaccheria? L'avvenimento non potrà forse indicarmi che altre soluzioni sarebbero state possibili? Ma dal momento che queste soluzioni non possono essere che miei propri progetti, esse possono apparire solo se io vivo. Il suicidio è un'assurdità che fa sprofondare nell'assurdo la mia vita» (*L'Être et le Néant*, IV, I, II; cit., p. 624).

Si può obiettare a Sartre che il suo ateismo — come è stato chiarito — lo priva di un'etica e gli rende impossibile formulare un qualsiasi giudizio morale su una qualsiasi azione, suicidio compreso. Si può anche rilevare che per Sartre, se il suicidio è un'assurdità, la vita è non meno assurda: quindi non si capisce in nome di che dovremmo ritenerci impegnati a viverla, a tutti i costi.

Veniamo a Camus. Molto giustamente secondo me, egli premette che «vi è solamente un problema serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia» (*Il mito di Sisifo*, I, I; cit., p. 27).

Non è necessario che la vita abbia un senso: al contrario, «essa sarà tanto meglio vissuta in quanto non avrà alcun senso. Vivere un'esperienza, un destino, è accettarlo pienamente. Ora, non si vivrà tale destino, sapendolo

assurdo, se non si farà di tutto per mantenere davanti a sé quell'assurdo posto in luce dalla coscienza... Vivere è dar vita all'assurdo».

Al contrario di Euridice, l'assurdo muore quando gli si voltano le spalle. Si crede che il suicidio sia la rivolta: al contrario, esso «è l'accettazione del proprio limite». Esso «risolve l'assurdo, perché lo trascina nella stessa morte». Ora, «per mantenersi, l'assurdo non può risolversi». L'assurdo «sfugge al suicidio nella misura in cui è al tempo stesso coscienza e rifiuto della morte».

È questa rivolta che dà alla vita umana il suo valore: «Per un uomo senza paraocchi, non vi è spettacolo più bello di quello dell'intelligenza alle prese di una realtà che la supera. Lo spettacolo dell'orgoglio umano è ineguagliabile». Coscienza e rivolta sono il contrario della rinuncia: «Si tratta di morire irreconciliati e non già di pieno accordo. Il suicidio è una sconoscenza. L'uomo assurdo non può fare altro che tutto esaurire ed esaurirsi, l'assurdo è la sua estrema tensione, quella che egli conserva costantemente con un sforzo solitario, poiché sa che in questa coscienza e in questa rivolta, giorno per giorno, egli attesta la sua sola verità, che è la sfida» (*op. cit.*, I, IV; pp. 81-84).

Camus rifiuta il suicidio: per lui la vita vale la pena di essere vissuta, poiché vivendola in un dato modo l'uomo può realizzare un valore. Camus si guarda bene dal dirlo esplicitamente, ma è chiaro che il valore che lui afferma, la vita umana come rivolta all'assurdo, vuol essere, a suo modo, un valore assoluto. Di conseguenza, quello di vivere guardando in faccia l'assurdo in atteggiamento di ribellione è qualcosa che rassomiglia molto ad un imperativo morale.

Ma ci possono essere imperativi etici nella logica del pensiero di Camus? Non proclama egli stesso che tutto è indifferente, e che l'uomo è supremamente libero da qualsiasi norma etica precostituita? Questa sua «profonda libertà» deriva non solo dal fatto che «non esiste un domani», ma soprattutto dal fatto che non esiste Dio. Col venir meno di Dio — l'unico assoluto — vien meno la stessa assolutezza della norma morale. E allora in che senso vivere fino all'ultimo nella coscienza dell'assurdo e nella rivolta ad esso è preferibile al suicidarsi?

«Per un uomo senza paraocchi non vi è spettacolo più bello di quello dell'intelligenza alle prese con una realtà che la supera. Lo spettacolo dell'orgoglio umano è ineguagliabile». Mi sembra che dipenda da chi si gode lo spettacolo il trovarlo di proprio gusto o meno. Se Dio non esiste, se tutta la realtà e — di conseguenza — assurda, ne deriva l'impossibilità di stabilire criteri di valore assoluti. Sarà il soggetto a decidere, se è vero che, in una realtà priva di senso, tocca a lui di dare un senso alla propria vita, a suo libito. Nel particolare significato che io do alla mia vita, il suicidio può

costituire la soluzione migliore, e nessuno mi convincerà del contrario sulla base di criteri oggettivi inesistenti.

Ma a decidere di conservare la mia vita potrei essere indotto da altri motivi, di ordine non più etico ma, diciamo così, eudemonistico: nulla mi obbliga a vivere, ma qualcosa mi ci potrebbe invogliare. Che cosa mai? l'angoscia heideggeriana di sentirmi essere-per-la-morte? la nausea sartriana di scoprimi situato in un mondo di realtà tutte assurde, tutte di troppo, e di sentirmi io stesso di troppo? l'orgoglio camusiano di mantenere fino all'ultimo respiro la coscienza del mio vivere assurdo, e la mia sfida, non si sa bene contro chi?

Riconosco che nella filosofia di questi tre autori c'è anche tutta una parte costruttiva e uno spirito positivo che si va sempre più accentuando con l'evolversi del loro pensiero; ma mi chiedo come tutto questo possa venire dedotto dalle loro premesse atee, e dal rigore nichilistico col quale essi le svolgono... fino ad un certo punto.

Se la vita risponde veramente alle definizioni, alla rappresentazione che essi ce ne danno, non si può certo dire che il suicida abbia tutti i torti. Il tendenziale nichilismo delle filosofie di Heidegger, di Sartre, di Camus dovrebbe giustificare il suicidio se volesse mantenersi coerente con se stesso fino in fondo: se Dio non esiste — o se, come dice in sostanza Heidegger, pur esistendo è per noi uomini come non esistesse — ebbene, se Dio *realmente* o *praticamente* non esiste, e se tutto è essere-per-la fine, privo di finalità positive e di senso, quale speciale valore può avere per noi prolungare a tutti i costi la nostra attesa in questa sorta di «braccio della morte» che è il mondo?

Capitolo XII

ESPERIENZA DEL SACRO E FEDE

S'è visto: possiamo condannare il suicidio solo in nome di un imperativo etico, il quale ci indichi, in senso assoluto, che il suicidio è male. Forse Heidegger, Sartre, Camus credono che ci sia nella vita qualcosa di assoluto? Secondo me, avrebbero ragione di credervi; in tutti i casi, ciascuno di essi contraddice a quanto aveva affermato nella propria filosofia.

Le premesse da cui muovono sono tutte — praticamente — atee. L'esplicitazione di quanto le premesse contengono — condotta con rigore sia sul piano logico che sul piano esistenziale — pone in luce le loro conseguenze nichilistiche. Però, giunti al nocciolo, al problema del suicidio, sia

Heidegger, sia Sartre, sia Camus respingono il suicidio come qualcosa che non si deve fare in modo assoluto: vuol dire che essi annettono un qualche valore alla vita; e dev'essere un valore assoluto, se è vero che, sostanzialmente, ne scaturisce un imperativo assoluto: di non uccidersi.

I tre potrebbero negare, a parole, questa loro affermazione assoluta; non di meno essa rimarrebbe valida, se non sul piano apofantico dei giudizi, almeno sul piano semantico degli atteggiamenti vitali.

Ricordiamo ancora le parole di Camus: «Vi è solamente un problema serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia». Heidegger, Sartre e Camus hanno risposto che la vita vale la pena di essere vissuta. La risposta non sarà tanto coerente con le loro filosofie, ma, se queste non sono pienamente valide a confutare la filosofia del suicida, i loro atteggiamenti vitali hanno il pieno valore di una risposta al problema del suicidio: «Sì, la vita vale la pena di essere vissuta; e questo io l'affermo e l'attesto con tutto il mio essere».

Non è detto, rileva Camus, che negare un senso alla vita debba condurre necessariamente a dichiarare che non vale la pena di viverla. C'è chi perviene a negare un senso alla vita, e tuttavia non vuole concludere, ma seguita ad interrogare. C'è poi chi, rispondendo di no, agisce come se pensasse di sì. Malgrado tutto, l'uomo rimane attaccato alla vita. È, per prima, la sua natura fisica che rifiuta di morire.

Questo immenso, irriducibile amore per la vita è Camus il primo a professarlo. Nel protagonista de *Lo straniero*, Meursault, è simboleggiato l'uomo stesso: tutti noi siamo dei condannati a morte. C'è in Meursault «la divina disponibilità del condannato a morte, davanti al quale si aprono le porte della prigione all'albeggiare di un determinato giorno, l'incredibile disinteresse per tutto, salvo per la pura fiamma della vita» (A.C., *Il mito di Sisifo*, 'La libertà assurda'; cit., p. 88).

Meursault è indifferente a tutti i valori, salvo che a quello della vita. Bene incarna il pensiero di Camus, per il quale «dove regna la lucidità, la scala dei valori diventa inutile» e «ciò che importa non è vivere il meglio, ma il più possibile» e, appunto, «sentire la propria vita, la propria rivolta e la propria libertà il più intensamente possibile, equivale a vivere il più possibile». (*ib.*, p. 91).

Che lui voglia o non voglia dichiararlo esplicitamente, questo amore per la vita ha, in Camus, qualcosa di assoluto. Sembra davvero che per Camus la vita, pur nella sua assurda mancanza di senso, celi un senso, un valore assoluto. Camus può negare l'assoluto a parole, vive e si esprime tuttavia come se ci credesse.

Come si spiega questo assoluto amore per la vita? Ha veramente la vita, in se stessa, qualcosa di assoluto? C'è nella vita la manifestazione di una realtà assoluta, di un Dio, che noi cogliamo ed esprimiamo esistenzialmente con questo assoluto amore? Si può avere un assoluto amore per qualcosa che non sia, in sé, assoluto? Possiamo noi attribuire un valore assoluto ad una vita che di per sé non l'ha? Possiamo sbagliarci fino a questo punto? E se non ci sbagliamo, vorrà dire allora che, nonostante tutto, il senso della vita è sacro? Vorrà dire che nella vita dell'individuo, nella mia vita è presente il Sacro, l'Assoluto, Dio stesso? Certo, io posso professare tutte le teorie che voglio, posso dire tutto quel che voglio a parole; ma in realtà io agisco, come, appunto, se fossi intimamente convinto che la mia vita è un assoluto, in quanto l'Assoluto stesso ci si esprime e ci si incarna.

Mi sia permessa una digressione. A dire il vero, tanto spesso gli uomini attribuiscono valore assoluto a realtà che poi si rivelano contingenti ed effimere: un semplice sguardo alla storia ci fa vedere come innumerevoli uomini abbiano lottato per la difesa di comunità che prima o poi sono cadute: ciascuno di quegli uomini vedeva nella propria comunità, nel proprio stato, nel proprio impero una realtà assoluta, incrollabile. Oggi la terra è disseminata di rovine di imperi scomparsi. Quelle comunità hanno lasciato di sé qualcosa, un patrimonio ideale che è stato ereditato da comunità nuove, ma ora non esistono più: non erano, quindi, quelle realtà assolute che apparivano a chi per esse combatté e soffrì fino al sacrificio estremo.

Quegli uomini furono, dunque, degli illusi? O forse, malgrado tutto, videro giusto? L'operare con dedizione piena per quella comunità non fu, forse, indirettamente e mediatamente, un operare per una vita più universale, più alta, la sola realmente assoluta? L'eredità di quei regni scomparsi vive e si continua nella società attuale degli uomini. Quanto si è fatto per quella comunità è stato fatto per la grande comunità umana. E gli stessi sacrifici apparentemente inutili, compiuti per cause per cui non valeva la pena di battersi, non di meno furono sacrifici, testimonianze di un ideale, e hanno pertanto quel valore che può attribuirsi a qualsiasi testimonianza offerta ad un ideale che trascende l'uomo.

Per tornare al punto di partenza di questa digressione, avevo cominciato col notare che tanto spesso gli uomini attribuiscono valore assoluto a realtà che poi si rivelano contingenti ed effimere, ed avevo preso la storia come immenso vivaio di esempi; ma ora, riflettendoci bene, anche considerando tutta la storia umana da cima a fondo, non trovo un solo esempio di tale fede in un ideale comunitario o civico, non trovo un solo esempio di un tale amore della propria comunità e di dedizione ad essa che io possa affermare, con certezza, del tutto vano, illusorio, inutile.

Quando si vede in una realtà un qualcosa di assoluto, quando la si ama come qualcosa di assoluto e ci si offre ad essa con assoluta dedizione rimane sempre la possibilità, per quanto quella realtà storica possa poi rivelarsi effimera, che credere in essa, amarla e offrire ad essa anche la propria vita sia stato non solo bello e nobile, ma effettivamente utile e valido nel senso pieno. Per chi crede in una divina realtà che ci trascende, qualsiasi atto d'amore ad una qualsiasi realtà che comunque ci trascenda è, a suo modo, un atto di amore alla Trascendenza, cioè un atto concretamente positivo e costruttivo nell'ordine spirituale; e qualsiasi offerta è, implicitamente un'offerta a Dio. Se Dio esiste, nulla può essere mai del tutto inutile e vano. Tutto può esserlo se Dio non esiste.

Naturalmente una mera analisi della realtà mondana e storica non può darci alcuna conferma definitiva dell'esistenza, o meno, di Dio; della vanità, o meno, delle nostre azioni umane. Anche dopo il più ampio studio analitico della natura e della storia può rimanere il dubbio se quel valore assoluto che attribuiamo alla nostra vita sia reale o illusorio. Permanendo il dubbio, così come si è posta l'esistenza di Dio come condizione perché la nostra vita abbia un autentico valore assoluto, si può anche formulare l'ipotesi contraria: Dio non esiste; la vita non ha alcun valore assoluto; qualsiasi valore assoluto che possiamo attribuirle non è realmente tale, è illusorio.

La vita è assurda, si potrebbe dire: assurda in pieno: non assurda fino ad un certo punto, talché si possa, con Camus, amarla di un amore assoluto, incondizionato e inesausto. La vita è assurda in modo tale che non vale la pena di viverla, che l'amore alla vita e il desiderio di vivere sono del tutto ingiustificati, che il suicidio è la soluzione perfettamente logica. Ebbene, formulata questa ipotesi atea, come si potrebbe spiegare questo assoluto amore che, malgrado tutto, lega ciascuno di noi alla propria vita?

Una semplice considerazione del mondo della natura ci rivela, nel modo più evidente, che ciascuna vita tende a conservarsi e svolgersi, da quella della pianta a quella dell'uomo, da quella di un organismo qualsiasi a quella di un germe che la insidia. Anche i germi di una malattia tendono a moltiplicarsi corrodendo l'essere vivente in cui hanno preso stanza, uccidendolo, installandosi su altri organismi per poi nutrirsi a loro spese e ucciderli a loro volta. Così la malattia progredisce, si espande, si perpetua come una qualsiasi realtà vivente. Certamente, considerata dal punto di vista dell'essere vivente che ne fa le spese, quella malattia è un assurdo. Ora, da un punto di vista più generale, non potrebbe essere l'intera vita un assurdo? non potrebbe esserlo la mia vita stessa di individuo? È un assurdo che vuol sopravvivere, che vuole svolgersi e perpetuarsi ad ogni costo. Ma perché devo tanto soffrire per questa assurda vita che è in me? Perché devo tanto

soffrire, all'unico scopo che questa assurdit  parassitaria che vive in me a mie spese possa seguitare a crescere e a moltiplicarsi come una malattia?

Se questa ipotesi fosse, delle due, la vera, la conseguenza che dovrei trarne a fil di logica sarebbe il suicidio, quando questa vita mi fosse divenuta insopportabile o, semplicemente, di peso. Due sole cose potrebbero opporsi a questa soluzione: l'incertezza in primo luogo (e se poi, nonostante tutto, Dio veramente esistesse, tanto da infondere un valore e un senso sacro alla mia stessa vita di individuo?); in secondo luogo, l'istinto vitale: anche se io fossi certo che Dio non esiste e che la vita   un'assurda malattia, l'istinto di conservazione rimarrebbe in me sempre tale da sopraffare il mio stesso ragionamento, rendendolo inoperante.

Ecco perch  le poche persone che giungono al suicidio vi pervengono sotto l'influsso di violente perturbazioni dell'animo. Tra queste ultime possiamo sempre includere quelle forme di «lucida» follia raziocinante che muovono da alterazioni delle facolt  psichiche. Un suicidio determinato da puri motivi razionali, un puro suicidio filosofico,   quanto di pu  essere di pi  raro.

Ci pu  essere negli uomini un assoluto amore non solo per la vita propria, ma anche per quella degli altri, e della comunit  di cui si fa parte.   un fatto incontestabile, che riconoscono e cui rendono testimonianza gli stessi pensatori maggiormente impegnati nel negare all'esistenza alcun senso.

Valga l'esempio di Camus, il quale, specialmente ne *La peste*, vagheggia l'ideale di una solidariet  fraterna tra gli uomini di fronte al male di un'esistenza assurda, vagheggia l'ideale di una vita spesa eroicamente in aiuto dei propri simili, di una vera forma di santit  laica.

Si potrebbe anche fare l'esempio di un Sartre, che, senza rinnegare le proprie convinzioni atee, abbandona il nichilismo de *La Nausea* e *Il muro*, si professa umanista, aderisce al comunismo, si fa campione estremamente impegnato di tante nobili cause.

Se poi passiamo dalle testimonianze dei filosofi a quelle degli uomini comuni non possiamo non notare quanta dedizione alla comunit  ci sia, al giorno d'oggi, in quegli stessi la cui dottrina ufficiale nega l'esistenza di Dio e l'immortalit  dell'anima. Se noi, oggi, cerchiamo in qualche categoria di persone uomini disposti a sacrificarsi per la comunit  di cui fanno parte e per l'idea di cui essa   portatrice, credo che da nessuna parte li troveremo in maggior numero che nei partiti comunisti.

Per la vita altrui si pu  avere amore a tal punto da sacrificare la propria: si pensi alla madre che difende il figlio, all'uomo che fa sacrificio della vita per trarre in salvo un suo simile che magari vede per la prima volta. Cos , per il bene della comunit  si pu  giungere al sacrificio della stessa vita; si pu  morire in guerra, si pu  arrivare al suicidio. In tal caso questo rischiare

la morte, questo cercare e darsi la morte non è più un atto negativo, suicida nel senso proprio: è un atto di vita: è una vita che si sacrifica per il vantaggio di una vita più grande di cui è parte, è la cellula che si sacrifica per l'organismo intero.

Non sempre morire è un atto che si oppone alla vita. Il morire dell'essere che ha compiuto il suo ciclo vitale e lascia altri esseri da lui generati che ne continuano l'opera non è un atto contro la vita, è l'atto conclusivo della vita terrena, è l'ultimo atto di vita. L'essere che cade per la difesa della comunità, o di altri individui della comunità, conformemente alla legge della mutua difesa per la sopravvivenza della specie, agisce pure secondo natura; e, morendo, non nega ma afferma la propria vita. Questo si potrebbe dire di chiunque affrontasse la morte per un'esigenza superiore, anche di chi si suicidasse per un motivo non più egoistico, ma altamente ideale.

È lo stesso istinto vitale che in simili casi ci può spingere a sacrificare la nostra vita di singoli. In quei momenti noi avvertiamo che la nostra vita di individui è solidale con una vita che ci trascende. La nostra vera vita è qualcosa che trascende la nostra pura e semplice individualità corporea: si può far getto della propria vita terrena in uno spirito di egoismo, di viltà, abbandonando gli impegni, le responsabilità che abbiamo su questa terra: e allora si lede la propria vita, indubbiamente (quali che siano i motivi che possano parzialmente scusare il nostro atto). Ma si può offrire la propria esistenza terrena per un alto motivo, in uno spirito di generosità spinto all'estremo.

E allora noi sentiamo che, perdendo la nostra vita, la salviamo. Avvertiamo forse tutti in quei momenti, in modo più o meno chiaro e riflesso o vitalmente oscuro, che la nostra stessa esistenza individuale trarrà giovamento da questo sacrificio che facciamo di noi medesimi, che la nostra anima — immortale — ne risulterà arricchita, com'è vero che ogni atto di generosità ci arricchisce spiritualmente.

Un amore che è testimoniato con l'offerta stessa della vita ha indubbiamente, in sé, qualcosa di assoluto. Come si spiega questo esprimersi nell'uomo di un amore così assoluto per altre persone o per la comunità? Anche qui, un tale assoluto amore si potrebbe interpretare come una testimonianza che c'è una realtà assoluta: si potrebbe interpretare come la testimonianza che c'è un Dio, assoluta fonte di un tale assoluto amore.

Ora, però, anche qui, questo assoluto amore per la vita di altre persone e per la comunità, al pari dell'assoluto amore per la vita propria, potrebbe essere interpretato come un meccanismo di difesa della vita stessa: non solo dell'esistenza individuale di ciascuno, ma dell'esistenza della specie umana, e delle comunità in cui essa si organizza.

Ciascuna vita individuale tende a conservarsi ed a svolgersi, ma più importante è la vita del gruppo, di cui l'individuo fa parte: l'individuo, in questo senso, è, rispetto al gruppo, come una cellula; e come le cellule vivono e muoiono e si ricambiano incessantemente perché l'organismo sopravviva, così l'individuo, una volta che è esaurito il suo ciclo vitale, muore, dopo aver lasciato una prole che sia in grado di continuare la vita del gruppo.

La prole va difesa, poiché agli effetti della continuazione della specie può essere più importante ancora di chi l'ha generata. Per questo il genitore è pronto a difendere la sua prole anche a rischio della vita. Non solo, ma è la stessa società che può aver bisogno di difesa: ed ecco che gli individui che la compongono sono, normalmente, pronti anch'essi a difenderla rischiando la propria esistenza. E poiché la società è, in concreto, formata di individui, ecco che un istinto vitale spinge l'individuo a difendere, all'occorrenza, anche l'altro individuo, a rischio della sua stessa vita: questo difendersi gli uni gli altri è un modo anch'esso di difendere la società.

Anche qui, come quando si parlava della vita individuale, rimane la possibilità teorica di negare l'esistenza di una realtà assoluta, e, di fronte a questo assoluto amore che si ha per la vita, rimane la possibilità di identificarne la sorgente nell'istinto di autodifesa di una vita che, assurda che sia, vuole ad ogni costo sopravvivere e continuarsi.

Riassumendo, si è avuto modo di notare, finora, come l'amore degli uomini per la vita propria, degli altri, della comunità — abbia o possa avere normalmente un carattere di absolutezza. Ci si è chiesti se questo amore assoluto per la vita non possa essere considerato come una testimonianza, da parte di noi uomini, che malgrado tutto in fondo avvertiamo che la vita ha un valore ed un significato assoluto, sacro, divino. Ci si è chiesti, in altre parole, se un tale amore assoluto per la vita non possa significare in noi, in qualche modo, una testimonianza di Dio.

Si è visto che non ci sono ancora elementi sufficienti ad indurci a propendere in modo definitivo per una tesi del genere. È sempre possibile l'obiezione che alla base di tutto questo ci sia un istinto vitale: di una vita che, per assurda che sia, non vuole morire, e che, al pari di un'assurda malattia, vuole a tutti i costi sopravvivere e diffondersi e trionfare di tutto. Ora, assumiamo la prima ipotesi: che tutto si possa interpretare, in un modo o nell'altro, come testimonianza di Dio. Ebbene, chi considera i fatti da questo punto di vista si sentirà indotto a scorgere nella realtà una continua conferma della sua tesi: tanti atteggiamenti ci sono nell'uomo che potrebbero essere interpretati, sotto questo angolo visuale, come altrettante testimonianze dell'Assoluto.

Si consideri, per esempio, l'atteggiamento che ha l'uomo di fronte ai problemi morali: c'è nell'uomo il senso che certe azioni, in date circostanze, vanno compiute, e certe altre vanno evitate, assolutamente, incondizionatamente: bisogna agire così non perché così facendo si possa ottenere un certo risultato pratico; bisogna agir così indipendentemente da qualsiasi risultato se ne possa ottenere; bisogna far questo perché bisogna farlo, bisogna astenersi da quest'altra azione perché bisogna astenersene.

Non si tratta di un imperativo tecnico, ipotetico, subordinato all'ipotesi che si voglia o meno perseguire un dato scopo: si tratta di un imperativo categorico, incondizionato, valido indipendentemente da qualsiasi obiettivo di ordine pratico.

L'uomo più immorale o amorale di questo mondo avrà sempre una qualche inibizione di natura etica: proverà sempre la sensazione interiore che, in date circostanze, una certa azione non la si può assolutamente compiere, la si deve assolutamente evitare. All'uomo che ha commesso non si sa quanti omicidi potrà ripugnare il furto anche di un oggetto insignificante. Quell'individuo attribuirà grandissima importanza, mettiamo, alla parola data; oppure amerà i bambini; o proverà una profonda devozione per la vecchia madre: a nessun costo vorrà venir meno a quelli che per lui, nonostante tutto, rimangono principi intangibili. Un altro uomo sarà un ladro matricolato, ma a nessun costo sarà capace di torcere un capello ad un'altra persona. Un uomo violento proverà, di fronte ad un amico che ha bisogno di lui, un impulso irresistibile ad aiutarlo. In un medesimo uomo — è Dostoevskij in particolare che ce lo rappresenta in tanti suoi personaggi — possono coesistere abissi di depravazione e profonda sensibilità per certi valori.

È chiaro, si può sempre dare del fatto etico un'interpretazione psicologica o anche psicoanalitica: si può dire per esempio che l'assolutezza dell'imperativo etico è tale solo illusoriamente e tale ci appare, erratamente, per cause psicologiche, o psicopatologiche.

L'obiezione avrebbe piena validità oggettiva, se non esistesse Dio e se l'esistenza fosse un'assurda malattia che vuol sopravvivere e progredire ad ogni costo: sarebbe la vita stessa, in tal caso, a porre in azione un certo suo meccanismo di difesa, in virtù del quale l'uomo finirebbe per illudersi che effettivamente quello di lavorare alla conservazione e allo svolgimento della propria specie è un dovere morale, e quindi si sentirebbe assai maggiormente spronato ad operare in questo senso di quanto lo sarebbe se professasse il più rigoroso amoralismo.

L'amoralismo può facilmente condurre al suicidio, e il suicidio è contro l'istinto di conservazione della specie; perciò l'istinto reagisce, illudendo

l'uomo che ci sia una morale. Anche qui come in casi trattati in precedenza un'obiezione, diciamo così, vitalistica è pur sempre possibile.

Ma l'interpretazione vitalistica non è la sola possibile del fatto etico. Tale obiezione potrebbe essere proposta a chiunque affermasse l'esistenza di certi principi morali, ma costui, almeno in certi casi, la respingerebbe prontamente, solo che interrogasse con una certa attenzione il proprio animo, solo che analizzasse con una certa attenzione e profondità ciò che avviene nel suo animo quando egli sente in se stesso la «voce del dovere», la «voce della coscienza».

Egli direbbe: «Questa interpretazione vitalistica può essere ingegnosa quanto si vuole, ma io sento in me che la voce del dovere è qualcosa che non viene solo dalla mia psiche o dal mio istinto vitale: la sua origine è al di là del mio io. Il dovere mi appare come qualcosa che io non posso modificare, come qualcosa che esiste indipendentemente da me, come qualcosa di veramente oggettivo, assoluto. Esprimendo questo che io sento, adopero parole umane assai inadeguate, me ne rendo conto; tuttavia queste parole danno un'idea di come io senta il mio dovere: come qualcosa che non può in alcun modo essere fatto risalire, del tutto, alla sfera soggettiva della mia psiche e del mio istinto vitale. Esso è qualcosa di assoluto: proviene da una sfera che si trova ben al di là di quella psichica e vitale».

Se l'assoluto è, per definizione, uno solo, Dio, l'ammettere che la legge morale è assoluta non significa forse ammettere che essa è, in ultima analisi, tutt'una con Dio? Si potrebbe dire: la legge etica fondamentale è una sola: il «gran comandamento» dell'amore (*ama et fac quod vis*); ma Dio stesso, nella sua intima natura, è amore; Dio è, quindi, non solo l'Essere, ma il Bene e la Legge. Partendo da questi concetti, che qui si assumono in via ipotetica, l'esperienza morale, che è esperienza di qualcosa di assoluto, potrebbe essere interpretata come una particolare forma di esperienza del Divino. Se l'assoluto è uno solo, Dio, se la legge morale, il dover essere, il bene sono veramente assoluti, essi in ultima analisi sono un tutt'uno con Dio.

È vero che nella loro applicazione il bene, il dover essere, la legge morale rivestono un carattere empirico, tanto da apparirci molteplici e in certo modo contingenti (dovere di compiere una certa azione in un'occasione data; dovere di evitare, in quell'altra occasione, quella certa altra azione); ma ciò non toglie che nella loro essenza la Legge, il Dover Essere, il Bene siano tutt'uno con Dio: questo è, di ciascun imperativo etico, l'aspetto assoluto, affermando il quale non si vuole affatto dire che un qualsiasi imperativo morale sia assoluto sotto tutti gli aspetti (al contrario, ciascun imperativo morale ha, con tutta evidenza, un aspetto empirico e storico).

In questo senso e entro questi limiti si può avanzare l'ipotesi che un cosiddetto imperativo morale non si riduca del tutto ad un fatto puramente psichico, empirico, storico, umano, ma abbia anche un aspetto assoluto e sia, quindi, una partecipazione della stessa Divinità.

Questa ipotesi, diciamo così, teistica si presenta per ora almeno altrettanto probabile di quella vitalistica. Vedremo in seguito se essa sia da preferire e per quali motivi, e sulla base di quali elementi.

Per il momento lasciamola in sospeso insieme all'altra, per passare a chiederci se non vi siano altri fenomeni che, al pari di quello etico, siano suscettibili di una interpretazione teistica, possano cioè venire interpretati come testimonianze di Dio.

Un ambito dove si potrebbe parlare di una rivelazione di Dio più diretta, più in prima persona, è quello strettamente religioso. Qui innumerevoli uomini di tutte le epoche affermano di potere stabilire e di stabilire di fatto con la Divinità un rapporto personale.

La Divinità è intesa a volte come un unico Dio, a volte come una collettività di dèi presieduta da un dio supremo; è intesa a volte come trascendente, a volte come immanente nel cosmo, o come un unico *Deus sive natura* (Uno-Tutto) o come una molteplicità di dèi ciascuno dei quali corrisponde ad una particolare forza od espressione della natura: Il Cielo, la Terra, il Mare, il Fuoco, il Fulmine e il Tuono, il Vento, la Luna e il Sole. Anche singole famiglie o città, o arti umane possono avere il loro particolare dio protettore, che ne è la personificazione. Ed anzi, tutte le realtà sono personificate, tutto l'universo è personalizzato e animato.

Comunque la Divinità sia vista dagli uomini, essa rappresenta ai loro occhi un *quid* — o, direi meglio, un *quis*, un "Qualcuno" — con cui essi possono entrare in rapporto, con cui essi possono stabilire un contatto personale. Uomini di tutti i paesi e di tutti i tempi hanno parlato alla Divinità, per celebrarla e glorificarla, per farle offerte, per promettere, per chiedere, per ingiungere, per affidarsi alla sua protezione.

Certo, troppo spesso gli uomini si sono raffigurata la Divinità a loro immagine e somiglianza, ritraendo gli dèi in forma umana ed attribuendo loro via via i medesimi tratti somatici o almeno le medesime caratteristiche psicologiche di ciascun popolo; ad ogni modo, se si vuole astrarre da queste ingenuie rappresentazioni facilmente spiegabili, possiamo rilevare, nelle più diverse manifestazioni della religiosità degli uomini, la presenza di un denominatore comune: l'affermazione dell'esistenza reale, vivente, attiva di una Divinità, comunque poi la si voglia concepire o rappresentare.

Gli uomini si rappresentano la Divinità nei modi più vari, e la stessa religiosità loro si esprime in tutta una gamma di manifestazioni che, da quelle che noi siamo indotti a definire come le più ingenuie e supertiziose,

salgono via via a quelle che noi siamo egualmente portati a definire come le più pure ed elevate, le più spirituali.

Cosa ci autorizza a stabilire una gerarchia tra le varie manifestazioni della religiosità umana? Si potrebbe dire: una certa sensibilità religiosa (che rimane perfino in chi, a parole, si professa ateo).

Quando si dice «sensibilità», si presuppone la reale presenza di qualcosa che ne sia l'oggetto; quando si dice «sensibilità religiosa», si presuppone la presenza di una realtà religiosa: si presuppone, appunto, la presenza della Divinità. Se, per ipotesi, nessuna Divinità esistesse, la pretesa sensibilità religiosa si ridurrebbe a nient'altro che a un istinto, fenomeno soggettivo.

C'è comunque in noi, diciamo così, un «istinto» religioso che, anche quando ci professiamo atei, ci porta a definire certe forme di religiosità come più elevate rispetto a certe altre. C'è qualcosa in noi che ci porta a considerare il concetto cristiano della preghiera, quale è espresso nel Discorso della Montagna, come più elevato rispetto a quello magico-quantitativo di tante forme di religiosità arcaica (che non di meno, di fatto, possono sussistere in pieno cristianesimo); c'è qualcosa che ci porta a considerare il perdono delle offese come un precetto incomparabilmente più elevato dell'arcaico «occhio per occhio, dente per dente»; e così, per fare un altro esempio qualsiasi, c'è pure qualcosa in noi che ci induce a considerare assai più elevata la concezione monoteistica rispetto a quella politeistica.

La nostra sensibilità religiosa — o, se si preferisce, il nostro istinto religioso — nello stadio di maturazione raggiunto dopo tanti millenni di storia religiosa, ci porta ad escludere dalla Divinità qualsiasi imperfezione o limite, e ad attribuire solo ciò che corrisponda alla perfezione assoluta.

Così noi siamo portati a riconoscere una certa analogia tra essa e l'uomo, ma nel contempo ad escludere da essa tutto quel che ci può essere nell'uomo di imperfetto: ad escludere da essa qualsiasi corporeità, finitezza, temporalità, qualsiasi imperfezione morale (ira, desiderio di vendetta, crudeltà, meschinità) e siamo portati, all'opposto, ad attribuirle tutto quel che ci può essere nell'uomo di più puramente spirituale, ma elevato a potenza infinita.

Attributi della spiritualità umana sono, per esempio, conoscenza, amore, dominio sulla materia. Elevati a potenza infinita, tali attributi dello spirito umano diverranno, in Dio, onniscienza, infinito amore, onnipotenza: la conoscenza umana è limitata e discorsiva, solo Dio abbraccia intuitivamente tutte le cose con un solo sguardo; l'uomo aspira alla gioia, può provare a volte una gioia piena ma per rari attimi, all'opposto in Dio non può esserci che beatitudine infinita; l'uomo è naturalmente artista, a volte raggiunge l'eccellenza nell'arte, Dio è artista sommo e perfetto.

Si è parlato di Dio, di esperienza religiosa di Dio, di sensibilità religiosa, senza uscire dal piano dell'ipotesi, senza pronunciarsi né a favore né contro l'idea di una presenza reale e oggettiva della Divinità. Nell'attuale stato della questione, le più varie interpretazioni sono possibili dell'esperienza religiosa. Riduciamole, schematicamente, a due.

La prima spiegazione è che Dio veramente esiste, e, col procedere dell'ascesa dell'uomo attraverso i millenni, è colto dallo spirito umano in un'esperienza sempre più profonda e adeguata che, spogliando la Divinità delle sue rappresentazioni più ingenuie, ne rivela a poco a poco l'essenza vera.

La seconda spiegazione, escludendo la realtà del Divino, fa dell'uomo stesso l'artefice, più o meno consapevole o inconscio, dell'idea di Dio.

È nota l'interpretazione, resa popolare dall'illuminismo e dal positivismo, che deriva l'idea di una pluralità di dèi dalla paura dell'uomo di fronte all'ignoto, dalla paura del fulmine, del tuono, delle tempeste, dal bisogno di sicurezza che è nell'uomo, costantemente insidiato dalle forze della natura e desideroso di venire in qualche modo a patti con esse.

Quanto poi all'idea del Dio uno, rivestito di tutti gli attributi della perfezione, evidente prodotto di un affinamento del pensiero religioso attraverso secoli e millenni, è nota la dottrina di Feuerbach, che abbiamo già considerato.

Ispirandosi un po' a Feuerbach, un po' a Freud, qualcuno potrebbe avanzare una formidabile obiezione: questo Dio cui noi attribuiamo realtà oggettiva non potrebbe essere, invece, la proiezione oggettiva delle nostre speranze di uomini? dei nostri desideri, consapevoli e inconsci? di un bisogno, vitale prima ancora che spirituale, di dare alla nostra esistenza uno scopo e un senso, per non cadere nella disperazione?

Per Feuerbach, s'è visto, l'illusione religiosa è un modo con cui l'uomo acquista coscienza delle proprie illimitate capacità, inerenti alla specie umana come tale. La presa di coscienza non è ancora diretta: questa infinità che è in lui, l'uomo non è ancora in grado di scorgerla in se stesso; la viene a conoscere indirettamente, proiettata in una Divinità che egli immagina rivestita di tali perfezioni. Per Feuerbach la Divinità è irreale, fittizia creatura di un'umana fantasia fertile quanto inconsapevole.

Di Freud, si tenga presente com'egli concepisce il sogno: in questa illusione che noi scambiamo per realtà prendono forma quelli che possiamo chiamare, in senso lato, i nostri desideri: e tali desideri, dai quali trae alimento scaturisce il contenuto latente del sogno, possono essere consapevoli o inconsci.

Integrando Feuerbach con Freud si potrebbe quindi parlare di un Dio come sogno dell'uomo: di un Dio fittizio nel quale l'uomo, attraverso un

processo di fabulazione inconscia, venga a proiettare certi suoi desideri, consapevoli o meno, certe sue aspirazioni o tendenze o necessità psicologiche: il bisogno di dare un senso alla vita, per poterla affrontare e sopportare, il bisogno di sentirsi protetto da un Essere superiore, il terrore della disperazione, il bisogno di sperare.

A questa, per così chiamarla, *obiezione del Dio-sogno* che cosa potremmo replicare? Vorrei subito escludere che le si possa opporre una «dimostrazione dell'esistenza di Dio» intesa come dimostrazione oggettiva, conclusiva nel senso razionale-scientifico. Uomini religiosi di ogni paese ed epoca, e specialmente i mistici, potrebbero sottoscrivere senza difficoltà l'affermazione che esiste una certa esperienza del sacro: Dio è, sì, oggetto di un'esperienza; ma non certo di un'esperienza di tipo oggettivo, di quelle che possiamo registrare e misurare per mezzo di strumenti: l'esperienza che possiamo avere di Dio è tutta interiore e soggettiva.

Non voglio affatto dire, con questo, che si esaurisca nella soggettività: è un modo soggettivo, interiore, di cogliere qualcosa di ben reale.

Questa «realtà» sacra non possiamo definirla col linguaggio intersoggettivo delle scienze, e nemmeno possiamo verificarla in modo tale che certi suoi caratteri saltino subito all'occhio di qualsiasi soggetto, al pari delle dimensioni o del peso, o della temperatura di un corpo; questa realtà sacra possiamo coglierla solo rivivendola dall'interno, nell'intimo del nostro spirito.

Se volessimo stabilire una qualche analogia tra l'esperienza religiosa e altre forme di esperienza, non potremmo raffrontarla in alcun modo all'esperienza dello scienziato: potremmo, casomai, ravvicinarla — sotto un certo aspetto — all'esperienza di chi studia i fenomeni dello spirito umano: all'esperienza dello storico, dello psicologo, del critico, i quali si trovano di fronte a monumenti e documenti e resti materiali che rimarranno per loro lettera morta fino a che essi non riusciranno a penetrarne lo spirito ricreandolo nell'intimo delle loro stesse anime, rivivendolo.

Di questa realtà sacra il religioso ha un'esperienza interiore: ciò vuol dire che le sue stesse certezze saranno interiori. Egli potrà testimoniare queste sue esperienze e certezze; ma quanto egli dirà risulterà del tutto privo di qualsiasi evidenza oggettiva: lo intenderanno soltanto quelli che saranno stati capaci di compiere, nel loro intimo, esperienze analoghe.

I metodi oggettivi di verifica di cui si avvalgono le scienze fisiche e naturali permettono loro di definire, se non l'intero fenomeno nella sua stessa più intima realtà e scaturigine, almeno certi caratteri di quel fenomeno; e gli permettono di definire quei certi caratteri in modo relativamente preciso: da cui esse traggono il nome di «scienze esatte». Ora, la nostra conoscenza di Dio non può essere mai una scienza esatta. Dio non

è mai oggetto di un'evidenza piena, assoluta, oggettiva pari a quella che si richiede a fenomeni per poterne fare materia di scienza.

La visione che abbiamo di Dio è sempre imperfetta e inadeguata: Dio ci si rivela, ma al tempo stesso ci si nasconde; la sua realtà ci si manifesta, ma ci permane misteriosa. L'atto con cui noi affermiamo Dio è essenzialmente un atto conoscitivo, ma non al cento per cento: c'è in esso una componente volontaria che può variare di entità, di cui in tutti i casi non si può non tener conto: questo complesso atto, conoscitivo e volitivo insieme, con cui l'uomo afferma Dio, è l'atto di fede.

L'atto di fede è anche un atto di volontà: non impegna la volontà in modo esclusivo. Se fosse tutto e soltanto atto volontario, sarebbe un puro «salto» gratuito. Ma allora contraddirebbe allo stesso concetto di volontà: ogni atto volontario, in quanto tale, è compiuto per un motivo, con riferimento a qualcosa che si vede o che almeno si intravede vagamente, a qualcosa che si conosce o almeno si intuisce.

L'oggetto dell'atto di fede è Dio: proprio in quanto volontario, l'atto di fede è motivato, presuppone una qualche conoscenza di Dio, cioè — in quanto Dio è un essere reale — presuppone una certa esperienza di Dio.

C'è invero nella storia del cristianesimo tutta una corrente volutaristica, la quale tende a sottovalutare, a sminuire la nostra capacità di conoscere Dio attraverso un'esperienza, e tende perciò a ridurre l'atto di fede, al limite, ad un puro atto di volontà ingiustificato, gratuito. Questa corrente fideistica si riallaccia all'apostolo Paolo della *Lettera ai Romani*, di cui fornisce un'interpretazione particolare. Anche sant'Agostino, interpretato pure in un certo modo, viene considerato tra i capostipiti della tendenza di cui fanno parte, in modo dichiarato ed esplicito, un Lutero, un Calvino, un Giansenio, un Pascal, un Kierkegaard, uno Scestov, un Barth.

Ci sono differenze notevoli da un autore all'altro, naturalmente; e il motivo fideistico viene accentuato con una intensità che può variare di molto: rispetto a Scestov, campione di un fideismo assoluto, Pascal sembra quasi un razionalista. Penso, comunque, che il fideismo, quando voglia assumere un carattere estremo ed esclusivo, sia ben difficilmente sostenibile. Poiché un'affermazione qualsiasi circa realtà esistenti richiede una qualche esperienza di esse, l'atto di fede con cui affermiamo Dio, lungi dall'essere puro salto gratuito, non può che muovere da un'intima esperienza del divino, suscettibile di una certa verifica soggettiva.

Ma chi ci assicura che quella sia veramente un'esperienza di Dio, e non un Dio-sogno? Vien meno, qui, ogni criterio oggettivo nel senso scientifico. *Ciascun soggetto dovrà verificare nel proprio intimo quella che è la sua personale esperienza del sacro. La verifica è soggettiva.*

«Soggettiva» non vuol dire, necessariamente, «privata», incapace di accedere all'oggetto. Con questo termine voglio significare né più né meno che *l'esperienza personale, intima di un soggetto: esperienza nella quale il soggetto incontra, coglie, fa propria — in breve, conosce — una realtà che in origine lo trascendeva: una realtà «oggettiva»*. Con «esperienza soggettiva» intendo, in altre parole, il manifestarsi al soggetto di un essere che, di per sé, è ben oggettivo e ben reale.

Nell'esperienza religiosa l'Essere divino si manifesta solo nell'intimità del soggetto, e perciò il solo giudizio possibile è quello che ne darà il soggetto singolo attraverso la sua peculiare sensibilità. Che soddisfi o meno un cercatore di «dimostrazioni dell'esistenza di Dio», questa mi pare l'unica possibile conclusione.

Nessun soggetto può avere la stessa identica sensibilità di un altro soggetto: ci può essere tutt'al più una forte analogia, ma le differenze sono spesso ben accentuate, e questo spiega la difficoltà che incontrano i soggetti a mettersi d'accordo ogni volta che si abbandonano al limitato settore delle esperienze oggettivabili. L'accordo diviene possibile solo quando uno dei due soggetti riesca a rivivere nel proprio intimo esperienze analoghe a quelle dell'altro.

Quando uno si trovi ad avere una esperienza privilegiata, come farà a convincere l'altro che ne è privo? Non certo mediante una dimostrazione: *contra principia negantem non est disputandum*; e per accordarsi sulle medesime premesse bisognerebbe, in questo caso, partire da esperienze simili, cosa che non è. Il soggetto che «vede» ciò che non vede l'altro può fare una sola cosa: guidare l'altro lungo un itinerario spirituale al cui termine possa giungere anche lui ad avere un'esperienza simile. Quell'esperienza l'altro se la dovrà ricreare da sé nel proprio intimo: il primo ce lo potrà soltanto orientare e sollecitare attraverso una speciale *maieutica*.

Poniamo il caso di un insegnante di italiano il quale voglia iniziare i suoi alunni alla poesia, per esempio, di Dante. È escluso che possa farlo con sole argomentazioni razionali. Potrà ottenerlo solo promuovendo nei suoi ragazzi una sensibilità poetica. Ma quella che ci permette di capire Dante è una forma di sensibilità particolarmente raffinata, che non è possibile acquisire tutt'ad un tratto. Si dovrà procedere per gradi: ci vorranno mesi ed anni. Avvalendosi di una particolare maieutica, l'insegnante cercherà di iniziare i suoi alunni prima ad una poesia più «facile», e solo più tardi, a poco a poco, ad una più «difficile», che diverrà sempre più accessibile al giovane man mano che egli saprà affinare la propria sensibilità, rendendola capace di intendere non la poesia in genere, ma la poesia di Dante: e questo potrà

ottenarlo solo ricreando e rivivendo lo spirito di Dante nell'intimo del proprio spirito, facendosi Dante — in qualche misura — lui stesso.

Discorso analogo varrà per chiunque voglia iniziare altri a conoscenze di tipo non «scientifico», le quali richiedano un certo approfondimento spirituale, un'interiore maturazione: varrà per lo storico, per il critico d'arte, di letteratura, di musica, per chiunque faccia oggetto di studio e poi di insegnamento una qualche espressione o forma della vita spirituale dell'uomo. Lo stesso vale in campo religioso: un cristiano che voglia convertire un ateo ben difficilmente potrà ottenere il suo scopo, se non in superficie, attraverso pure e semplici «dimostrazioni dell'esistenza di Dio»; potrà ottenere il suo intento, forse, solo per mezzo di una sapiente maieutica, attraverso la quale dovrà stimolare l'ateo, a poco a poco, a rivivere nel proprio intimo l'esperienza cristiana.

Ed è fin troppo chiaro che noi cristiani ben difficilmente potremo far rivivere il cristianesimo agli altri se non saremo noi a viverlo per primi. Nessun maestro potrà promuovere nei suoi discepoli una sensibilità, un fervore che lui per primo non possieda. Nessun apostolo potrà farsi guida di altri per un sentiero dove non li preceda egli stesso.