

JACQUES CHEVALIER, *Bergson et le père Pouget*, un vol. di pagg. IV-80; Plon, Paris, 1954.

L'intenzione dell'autore di questo breve lavoretto è stata di delineare nei suoi momenti fondamentali quella che fu l'ascesa a Dio di Henri Bergson, ascesa avvenuta grazie ai colloqui con il padre Pouget. La conclusione del travaglio spirituale di Bergson è delineata attraverso la presentazione delle due figure, quella del filosofo all'apice della gloria, quella del p. Pouget, umile e sconosciuto, ma ripieno di fede e di zelo.

Bergson iniziò tutto impregnato di meccanicismo, ma ben presto si accorse della insufficienza di queste teorie per spiegare la realtà; gli balenò così alla mente la sua teoria della durata, nella quale fa consistere l'essenza della realtà. Ma da questa intuizione originaria scaturisce tutta una serie di problemi: quello della libertà quello della esistenza del nostro corpo (*Matière et Mémoire*), quello della creazione. È appunto meditando sul problema della creazione che Bergson si aprì al problema di Dio: per ben ventidue anni questa meditazione tenne occupato lo spirito di Bergson, che si diede ben presto a leggere i mistici ed i padri. Poco a poco si fece chiara in lui la convinzione che il Cristianesimo rappresentava la realizzazione compiuta della religione ebraica; tuttavia rimanevano in lui alcune difficoltà, che gli impedivano di compiere il passo decisivo della adesione alla Chiesa Cattolica.

Fu in questo senso che si esplicò l'azione del p. Pouget, umile lazzarista, la cui vita esteriore nulla presenta di eccezionale: si trattava di un sacerdote dotato di vita spirituale intensissima, la quale ancor più si accrebbe quando ebbe la disgrazia di perdere la vista. Fu uno di quei sacerdoti la cui flebile voce penetra nell'intimo dell'anima sofferente e con argomenti semplici e profondi la indirizza a Dio. Grazie all'opera di questo santo prete, Bergson poté trovare la pace che tanto sospirava e poté proclamarsi cattolico nel suo testamento e richiedere le preghiere della Chiesa per la sua anima.

Le due figure sono chiaramente delineate dall'autore, che fu amico intimo di entrambi: esse spiccano con forte rilievo sui restanti personaggi presentati ed il loro dialogare ha qualcosa del discorrere socratico.

L'operetta rappresenta un utile complemento per la conoscenza del filosofo della durata; l'aver reso noto il modo con cui egli seppe corrispondere alla chiamata di Dio può giovare a far penetrare meglio il suo sistema ed a farcelo considerare sotto una luce più favorevole.

ENRICO PRETE

CORNELIO FABRO, *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, un vol. di pagg. 121, Milano, Catania, 1954.

P. Cornelio Fabro, l'illustre studioso di esistenzialismo e di problemi kierkegaardiani,

ha dedicato questa sua nuova opera al problema dell'Assoluto nell'esistenzialismo contemporaneo. Si tratta di una indagine essenzialmente teoretica e che presuppone nel lettore una certa informazione sul contenuto delle dottrine esaminate. L'A. ha inteso considerare unicamente l'esistenzialismo « neutro e negativo », quello cioè che ha cercato di eliminare dalla propria problematica la dottrina sull'Assoluto. Per introdursi al suo compito, p. Fabro pone in evidenza la radicalità del problema dell'Assoluto per l'uomo e l'attacco violento sferrato dalle correnti contemporanee alla concezione classica. Di questa l'A. coglie sinteticamente alcuni punti salienti che gli dovranno poi servire nel prosieguo della indagine: la definizione di filosofia come scienza della verità o dell'essere in quanto essere, il concetto di verità, originariamente come « presenza » dell'essere ed in secondo luogo come « adaequatio ».

Posti questi punti, p. Fabro inizia la sua analisi dalla posizione kierkegaardiana, come necessaria premessa per poter intendere lo odierno esistenzialismo. K. è visto nella sua polemica antihegeliana e, come il p. Fabro ha esposto in altre opere, nei suoi punti di contatto col pensiero classico. Il pensatore danese rompe la ferrea catena della Ragione assoluta: il singolo è libero, e la sua libertà si fonda sull'Assoluto: solo Dio con la sua onnipotenza può creare un essere finito dotato di libertà. La libertà umana non consiste perciò nell'Autocoscienza hegeliana, ma nel potere di scelta; anzi per K. la vera libertà è quella che sceglie Dio, la libertà morale, diremmo noi. La libertà è presente pure in Dio, nella creazione del mondo e nel Suo inserimento in esso con la incarnazione: la Storia così non è lo svolgimento compiuto della Ragione, ma risulta di un complesso di atti liberi, posti dai singoli, momento per momento.

Fino a questo punto K. secondo l'A. è sostanzialmente d'accordo col pensiero classico e con la teologia cattolica; dove si fa presente una certa discordanza è sul rapporto tra il singolo e la società, tra il credente e la chiesa. K. si oppone alla concezione della sua chiesa protestante (Martesen e Mynster) che vedeva affine a quella hegeliana: per lui la formula religiosa più alta è che « il Singolo prima si rapporta a Dio e poi alla comunità ». Ma questa concezione, osserva p. Fabro, se rappresentava una giusta reazione all'hegelismo, gli impedì di accettare la dottrina cattolica sul Corpo Mistico e sulla Chiesa e, per conseguenza, di valorizzare compiutamente un altro punto di contatto col Cattolicesimo, la dottrina sui rapporti tra ragione e fede: se inizialmente, in polemica con la destra hegeliana, K. affermò che oggetto della fede è l'Assoluto, il Paradosso, in seguito venne precisando il suo concetto, affermando che l'oggetto della fede è assurdo solo per « la ragione che non vuol credere »; ma K. giunse sino alla affermazione di una fondazione razionale della fede, con la possibilità dell'apologetica e della teologia ed infine