

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

con la possibilità di un « rapporto positivo di natura e grazia », dottrina che però non poté trovare la sua conclusione data la mancanza di una ecclesiologia.

Fin qui la posizione kierkegaardiana, dalla quale l'A. prende l'avvio per indagare quale sia il sistema degli Esistenzialisti che a K. si sono rifatti; l'indagine seguente vuol appunto scoprire quanto della problematica kierkegaardiana sia rimasto nei suoi epigoni e quanto sia caduto: il genuino Esistenzialismo secondo p. Fabro consiste nella fedeltà alla tematica kierkegaardiana.

L'esame è rivolto a Sartre, Jaspers e Heidegger. Il giudizio che l'A. dà di J. P. Sartre è particolarmente severo e tale da far balzar chiaro come la dottrina dell'esistenzialista francese ben poco di costruttivo possa offrire: Sartre è agli antipodi di K. e nulla ha compreso della sua problematica come pure di quella degli altri esistenzialisti: la differenza tra Sartre e Heidegger, ad esempio, consiste nella diversa concezione del nulla: « mentre per Sartre il nulla corrode l'essere fino in fondo, per Heidegger il nulla è un momento dialettico per la rivelazione dell'essere » (pag. 70). L'opera che sola ha rilevanza teoretica per la comprensione del pensiero sartriano è *Etre et Néant*; in cui Sartre inizia col ridurre, senza giustificare, l'essere ad assoluta identità col fenomeno; Sartre cerca ben presto di uscire da questo monismo fenomenologico, ma la sua pretesa di porre il nulla al primo posto, da cui dovrebbe scaturire l'essere, è priva di significato, perchè una negazione originaria non può essere inizio di nulla; come si è già visto, il negativo ha un senso solo ove lo si ponga, con Kierkegaard, al secondo posto, attribuendogli cioè una funzione dialettica. « Sadismo ontologico » definisce p. Fabro la posizione sartriana, totale incomprensione della dialettica dell'angoscia in K. e della sua concezione dell'Assoluto: per Sartre l'Assoluto è un intruso la cui ammissione comporterebbe la negazione della mia interiorità.

La posizione di K. Jaspers è più costruttiva: egli oltre che accogliere la problematica kierkegaardiana si rifà a Kant e ne accetta le principali conclusioni. L'essere è concepito da Jaspers come « das Ungreifende », come « il tutto circondante » che corrisponde all'idea della ragione in Kant. Così concepito l'Essere è trascendente la coscienza, non è nè oggetto nè un tutto strutturante un orizzonte, ma è « la condizione per la quale l'essere autentico diventa per noi » e perciò non può mai diventare oggetto di pensiero. La conclusione jaspersiana è che l'uomo deve vivere di una fede filosofica (analoga alla fede razionale di Kant): la ragione è una continua apertura, la quale sarebbe eliminata sia dalla accettazione di una fede rivelata che dall'ateismo. Il divario tra Jaspers e Kierkegaard è evidente: per K. la salvezza dell'uomo sta nella libera accettazione dell'Incarnazione; Jaspers concepisce la libertà e l'esistenza come apertura illi-

mitata, accettando così il principio della immanenza e della storicità dell'essere.

M. Heidegger si differenzia maggiormente dai pensatori prima esaminati dal p. Fabro: ad essi H. rimprovera di essere rimasti legati a quel concetto di esistenza della filosofia tradizionale (realismo e idealismo) che pur vorrebbero superare: il limite della filosofia occidentale per H. consiste nell'essere stata una « filosofia dell'essenza » mentre il vero problema filosofico consiste nello spiegare l'essere dell'ente. Questo problema, intuito dalla filosofia greca, fu presto dimenticato: H. vuol assumere il compito di riproporlo all'attenzione del filosofo, senza negare la metafisica, ma scoprendone l'ultimo fondamento. L'essere per H. si manifesta nel tempo, che diviene così l'orizzonte per la comprensione dell'essere in generale. Heidegger valorizza pienamente la categoria kierkegaardiana dell'angoscia: il nulla rivelato dall'angoscia non è il nulla vuoto che non potrebbe avere funzione di sorta, ma viene ad assumere una funzione dialettica che porta alla comprensione dell'essere nel tempo e quindi alla sua fondazione. L'angoscia non è concepita come uno stato psicologico, ma come una esperienza metafisica originaria. Ma, osserva p. Fabro, quando H. dovrebbe dire come non concepisce l'essere, le sue espressioni si fanno nebulose ed estremamente complicate: pare che lo indichi come « illuminazione dell'ente nel quale si avverte il Semplice ». L'unica via per avvertire l'Assoluto sarebbe offerta dal linguaggio, dalla poesia dei poeti « essenziali ».

La posizione heideggeriana sembra ancora molto lontana da quella di Kierkegaard: tuttavia p. Fabro nell'ultima parte del suo lavoro cerca di ritrovare alcuni punti di contatto tra H. e K. rimasti in ombra forse ad H. stesso: innanzi tutto, opposizione alla filosofia della essenza ed al suo formalismo astratto; inoltre per entrambi i pensatori Dio non può essere attinto dal pensiero astratto, anche se è esclusa una intuizione di Dio. Tuttavia neppure H. porta alla conclusione la sua dottrina, per avere ridotto la presenza dell'essere ad una forma ancorata all'essere finito.

Come si vede, l'opera del p. Fabro si presenta notevole per impegno e per profondità di analisi; l'opera è corredata da continue citazioni testuali, il che dimostra la profonda conoscenza dell'A. dei testi filosofici discussi. Questo volume costituisce perciò un valido aiuto per penetrare nel complesso mondo esistenzialistico e per ricercare in esso quel che di positivo, pur nelle sue negazioni, può essere presente.

ENRICO PRETE

UGO SPIRITO, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, un vol. di pagg. 101, Firenze, 1954.

Sotto questo titolo si raccolgono tre scritti datati dal '47 al '53; essi, nell'intenzione dell'A. e in effetti, servono ad illustrare aspetti note-