

L'ATEISMO MODERNO

V.

L'ateismo esistenzialistico

L'ateismo neopositivistico

La filosofia di Nietzsche, per tanti aspetti migrante dall'ontologia e dall'etica all'estetica, e la grande letteratura tra i due secoli, per tanti aspetti ricca di problematica filosofica e spirituale, introducono per se stesse ad un clima di sensibilità e di pensiero che si afferma poi dichiaratamente tra le due guerre, con appendici letterarie e strascichi di costume nel periodo successivo: l'esistenzialismo, parola ricca di significati e di suggestioni, come di sviluppi e di esiti.

Certamente vi è alla sua origine la ripresa del pensiero di Kierkegaard, antisistemico e controcorrente rispetto ai conformismi filosofici e spirituali dell'Ottocento progressista; ma, fuori della sede propriamente filosofica, come non considerare sue profonde radici anche esperienze letterarie radicali – di radicale contestazione e demistificazione – come le dostoevskiane *Memorie del sottosuolo*, e, sia pure preterintenzionalmente, l'opera di Kafka, la poesia, specialmente iniziale, di Ungaretti, il Pirandello più narrativamente «abbandonato» e il più perplesso nell'opera teatrale, Eliot della *Waste Land* – ben prima di Sartre e di Camus?

L'esistenzialismo è il clima conforme – organico, si potrebbe dire – alla grande crisi culturale e politica europea tra i due secoli, crisi di valori, di società, di assetto politico; che determinò il «disincanto» (Max Weber) e la progressiva demoralizzazione dell'Europa. Questa crisi è riflessa e interpretata tanto dalla filosofia e dalla letteratura che da tutte le arti: nelle une e nelle altre affiora alla superficie «l'uomo del sottosuolo», che sia il rivendica-

tore nicciano del «senso della terra», o l'antieroe dostoevskiano, o il Des Esseintes di *À rebours*, o Dorian Gray, o il dottor Jeckill, o il Gregor Samsa della *Metamorfosi* kafkiana. Poco importa chi, direbbe Rimbaud: «Io è un altro». Il sottosuolo dell'anima è più che disagio psicologico e fermento dell'inconscio, è disarmonia sociale, crisi culturale e aporia spirituale; è panico individuale e smarrimento collettivo.

L'uomo del sottosuolo non si ferma neppure all'insetto di Kafka¹, scende al di sotto di ogni abisso. Non ha più «fondo», perché è turbato il suo rapporto con se stesso – a partire da quello con Dio – e con la società, anche al di là di ogni rivendicazione politica e psicologica; anche la psicanalisi non basta affatto a scendere, oltre l'antico fondo, in ogni profondità, si rivela essa stessa, infine, un ulteriore fondo ideologico. Il sottosuolo nasce dallo sprofondamento del suolo psicologico, di quello sociale, e, comprensivamente, di quello culturale: dunque anche del suolo religioso come sicurezza psicologica e sociale, come, direbbe Simone Weil, «patria terrena». L'uomo del sottosuolo è di nuovo tutto in discussione, subisce o affronta la radicalità del suo spaesamento.

Per l'uomo del sottosuolo «il diretto, legittimo, immediato frutto della coscienza è l'inerzia, cioè il cosciente starsene-a-maniconserte»². Egli assomiglia così all'«uomo senza qualità» di Robert Musil, il quale, per eccesso di coscienza, e dunque di qualità intellettuali, è un inetto a vivere, come già gli «eroi» di Italo Svevo. «La ragione – dice l'uomo del sottosuolo – non è che la ragione e non soddisfa che la facoltà raziocinativa dell'uomo, mentre il volere è una manifestazione di tutta la vita, cioè di tutta la vita umana, con la ragione e con tutti i pruriti. E sebbene la nostra vita, in questa manifestazione, riesca sovente una porcheriola, pur tuttavia è la vita, e non è soltanto un'estrazione di radice quadrata»³. Pur di vive-

¹ L'insetto-Gregor Samsa della *Metamorfosi*. Dice l'uomo del sottosuolo: «Ora voglio raccontarvi, signori, sia che desideriate o non desideriate di sentirlo, perché non ho saputo diventare nemmeno un insetto» (F. Dostoevski, *Memorie del sottosuolo*, tr. it. di Alfredo Polledro, Milano 1962, p. 24).

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 56.

re, l'uomo del sottosuolo si aggrappa alla volontà contro la ragione, «e magari dice il falso, ma vive»⁴. E va contro il proprio benessere, perché «può darsi che l'uomo non ami la sola prosperità. Può darsi che ami esattamente altrettanto la sofferenza»⁵. Ma ciò, non accade forse perché dall'epoca della ragione illuministica prosperità e «pubblica felicità» sono state considerate alternative a ogni sofferenza, in cui invece è custodita la possibilità di una realizzazione più profonda? Anche perché l'ottimismo statolatrco hegeliano non lasciava scampo alla dignità e alla radicale libertà individuale rivendicata da Kierkegaard? Anche perché le «magnifiche sorti e progressive» del progressismo ottocentesco sociologico, scienziato, materialista, industrialista, annullavano la singolarità irripetibile della persona in un astratto, irreal (e storicamente smentito) unanimismo borghese di paradisi promessi e inferni realizzati?

Nell'Ottocento l'ottimismo viaggia anche sulle ali della filosofia, ali diverse (Idealismo, Materialismo, Positivismo) ma non divergenti nell'effetto del volo che punta all'infallibile mèta della società realizzata; lo spirito del sistema filosofico (prevalente, in quanto sistema, sui singoli e anche divergenti orientamenti spirituali di fondo) anima la dinamica statuale, quella scientifica, quella neo-umanistica (antropolatria) nel senso di una infallibile realizzazione della città dell'uomo. In questo contesto, presto smentito dalla storia, l'esistenzialismo è la scoperta, flagrante come un agguato, che l'esistenza precede ogni essenza sistematicamente «distillata» a livello concettuale; che l'esistenza è «indeducibile»; che far derivare la vita dal pensiero astratto è non solo erroneo ma involontariamente umoristico: nella sua *Introduzione al Concetto dell'angoscia*⁶, Kierkegaard definisce «spiritoso» Hegel che dedica l'ultima sezione della sua *Logica* alla «realità».

Ma è tutto lo spirito sistematico della filosofia, l'illusione di classificare e padroneggiare l'esistenza in un sistema, a sembrare

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁶ L'opera è del 1844, lo stesso anno in cui K. Marx scriveva i suoi *Manoscritti economico-filosofici*, demistificando il falso oggettivismo dell'economia borghese, come Kierkegaard demistificava il falso oggettivismo logico (panlogismo) hegeliano.

presto, e quasi di colpo al precipitare degli eventi mondiali, drammaticamente inadeguato. Perciò l'esistenzialismo non nasce già segnato in un senso più che in un altro; solo nelle articolazioni successive della *Kierkegaard-Renaissance*, a partire dalla categoria-guida del «singolo» inoggettivabile, nascono *gli* esistenzialismi come filosofie della crisi nella crisi della filosofia: sulla linea assiale della «finitezza» e dunque della coscienza, sia della libertà (l'esistenza come *atto*, come scelta affidata a se stessa) che della morte, come possibilità suprema della possibilità che l'esistenza è.

Ma: libertà, scelta, morte, sono temi di assoluta rilevanza metafisica⁷ e di ineludibile riferimento religioso, nel senso che non si può parlare di essi, e neppure pensarli indirettamente, senza prendere posizione – sia pure esistenzialisticamente, cioè *situazionalmente* – in senso metafisico e religioso, affermando, negando, riducendo, enfatizzando.

Già all'inizio del secolo e poi nel primo dopoguerra mondiale compare la linea cristiana dell'esistenzialismo nell'assoluto fideismo di L. Chestov, nel grande personalismo di N. Berdjajev, e nel drammatizzato senso kierkegaardiano della distanza tra l'uomo e Dio (l'«assolutamente Altro») che pervade il *Commentario della Lettera ai Romani* di K. Barth. Questa linea si prolunga fino ai nostri giorni con il sentimento tragico-eroico della religiosità esistenziale in Unamuno, con l'apertura alla trascendenza e all'esperienza della comunione in G. Marcel, con l'altra importante versione del personalismo, di E. Mounier, e con la riscoperta della corporeità-storicità dell'uomo in P. Prini: come, dice quest'ultimo, un «interiorizzarsi del problema ontologico»⁸.

⁷ P. Prini, esponente dell'esistenzialismo cristiano, afferma: «Si può dire che l'esistenzialismo contemporaneo è nato dall'esigenza di recuperare nell'esperienza il senso ed il valore di questa originaria tensione tra la polarità dell'intimo e del trascendente, che l'esasperazione oggettivistica del razionalismo ha confinato nella zona dell'«inverificabile» abbandonandola all'arbitrio delle disposizioni e dei conati soggettivi. La sua energica reazione antirazionalistica si giustifica infatti, in senso positivo, come la richiesta di una posizione del *problema dell'essere*, dove si vincolino solidalmente l'«essere in sé», o la totalità dell'essere in cui e per cui siamo, e il nostro stesso interrogarci intorno ad esso». Cit. da A. Rizzacasa nell'*Introduzione a L'esistenza nelle filosofie esistenziali*, a c. del medesimo, Roma 1976, p. 32.

⁸ *Ibid.*

In direzione fenomenologica (di «analitica esistenziale», che si allontana però dalla metodologia di E. Husserl) si sviluppa l'esistenzialismo di M. Heidegger, ancor più radicale di quello, successivo, di K. Jaspers (il quale parla di «scacco» della metafisica e di «naufragio» della ragione). Per Heidegger, il cui pensiero si sviluppa allontanandosi dalla primaria educazione cattolica, l'esistenza è anzitutto «deiezione» (*Geworfenheit*), un esser-gettati nell'«esserci» (*Dasein*) umano, che si fa interrogazione sulla propria essenza; ma questo interrogarsi è un trascendersi rispetto al semplice essere-presenti delle cose; è un essere-nel-mondo che diventa un cosciente, libero, problematico «prendersi cura» della realtà del mondo, anzitutto in un «essere-per-la-morte» non come acquiescenza ma come attivo condiscendere alla più possibile delle possibilità: progetto e, insieme, destino.

Trascendenza e libertà in Heidegger, non cristianamente⁹, coincidono: sfociando in un'etica dell'autenticità che rifiuta l'impersonale inautentico «si» (*si pensa, si dice, si fa*) – bellissime le pagine di *Essere e tempo* dedicate all'impersonale chiacchiera, curiosità, e dell'equivoco con gli altri e con se stessi – per assumere la responsabilità della propria morte: «l'anticipante farsi liberi per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si intrecciano casualmente, sì che le possibilità effettive, cioè situate al di là di quella insuperabile (della morte) possono essere comprese e scelte autenticamente»¹⁰. Questa è un'«angoscia» (che non ha nulla in comune con la nevrosi clinica) che pone consapevolmente dinanzi al nulla che l'esistenza è come inconsistenza e infondatezza radicale dell'esserci in quanto esser-gettati nell'esistenza stessa. Dio – ma il Dio di Spinoza, non quello propriamente cristiano – si fa remoto. «Dio giunge nella filosofia attraverso l'evento che noi anzitutto pensiamo come il luogo centrale dell'essenza e della differenza tra l'essere e l'essente. La differenza

⁹ Non cristianamente in senso *ontologico*, poiché l'essere stesso, e Dio stesso, si occulta nell'esserci, per l'inevitabile eclissi di una metafisica ormai tramontata; mentre resta assai interessante la sensibilità non estranea al Cristianesimo dell'etica di *Essere e tempo*.

¹⁰ Cit. da Reale-Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III, Brescia 1983, p. 450.

costituisce il piano nella costruzione dell'essenza della metafisica. L'evento dà e conferisce l'essere come principio produttore. (...) Questo è la causa originaria come *Causa sui*. Così suona legittimo il nome di Dio nella filosofia. Per questo Dio l'uomo non può pregare; e non gli può sacrificare. Dinanzi alla *Causa sui* l'uomo non può per timore cadere in ginocchio; dinanzi a lui non può né suonare né danzare»¹¹.

È interessante notare come, aprendo la strada all'esistenzialismo, Kierkegaard si rifaccia, contro Hegel, a Socrate, il quale, come Agostino e poi Pascal, segna una grande tappa esistenzialistica del pensiero umano; mentre è lo stesso Socrate che l'«esistenzialista» Nietzsche esecra e condanna quale mistificatore della filosofia dei «valori». La contraddizione ci fa misurare l'ampiezza di oscillazione, e perciò di ambiguità, dell'esistenzialismo, tra teismo e ateismo, fuga dall'essere e attrazione all'essere (come nell'ultimo, «poetico», Heidegger), antimetafisica e nostalgia metafisica.

Qualcosa del genere accade nella coeva arte, da Manet a Cézanne, da Gauguin e Van Gogh al cubismo e all'arte «metafisica»; in un'ansia di decostruzione e riedificazione che non trova un punto di equilibrio culturale.

L'esistenzialismo di Sartre è altra cosa rispetto a quello heideggeriano, che infatti tiene a distanziarsene. Ha radici, per quanto rivolte, nello spiritualismo francese (Montaigne, Pascal, i «moralisti classici»), ed è tutto giocato sul gesto e sul gusto del rilancio estremistico: che acutizza la sensibilità dell'esperienza piuttosto che la penetrazione intellettuale; Sartre è infatti ben più importante come scrittore narrativo e teatrale che come filosofo. In quest'ultimo ruolo il suo discorso brillante-oltranzista, da *L'essere e il nulla* a *Critica della ragione dialettica*, ha il sapore di una sfida protratta fino allo spasimo, piuttosto che di una analisi compiuta. L'uomo, secondo Sartre, non trova alcuna radice *dietro* di sé, in un'essenza o natura umana che è preceduta e perciò mai «raggiunta» dall'esistenza stessa; così, privo di radici, non ha neppure

¹¹ *Identità e differenza*, in *Con Dio e contro Dio*, a c. di M.F. Sciacca, t. II, Milano 1975, p. 719.

davanti a sé, non esistendo Dio, alcun valore a cui appellarsi: «L'uomo è condannato ad essere libero», dice Sartre manifestando una concezione della libertà veramente arcaica, quella della colomba di Kant che, volendo volare libera nel vuoto, cade. «Condannato – aggiunge – perché non si è creato da solo»¹².

Possibile che da questa constatazione non sia ricavata alcuna induzione metafisico-religiosa? Anzi, ad evitare pericolosi «ritorni» Sartre si abbandona all'affermazione davvero assurda: «Anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla» (parole che, a mio parere, non è possibile davvero pensare, *dopo Cristo*, ma solo pronunciare apoditticamente), e con meccanica inversione ritorce contro la «malafede» dei cristiani l'accusa di disperazione: «L'esistenzialismo è un umanismo» in direzione esattamente opposta a quella heideggeriana (che volge dall'esserci all'essere). È l'uomo, invece, «che progetta di essere Dio», che è «desiderio di Dio», votato però alla non-realizzazione dell'«idea contraddittoria» che lo entusiasma; e diventa così «una passione inutile» di Dio, «inversa di quella del Cristo, poiché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca»¹³. Parole terribili, e da prendere molto sul serio.

L'origine di questo assoluto non-rapporto con Dio percepito in alternativa all'uomo è nell'altrettanto assoluta sfiducia nei rapporti umani: il *nulla* individuale dell'essere-abbandonato, della infondata libertà, che diventa sentimento dell'assoluta contingenza, della gratuità (non più quella della grazia) assurda dell'esistenza, si raddoppia nel tentativo di strumentalizzare gli altri che vogliono strumentalizzarci. Così ciascuno di noi, e tanto più nell'«amore», «è un carnefice per gli altri» e, in ogni caso e da ogni prospettiva, «l'inferno sono gli altri» (*A porte chiuse*).

Ma ecco che quest'ultima citazione ci fa passare dal freddo gesto provocatorio del pensiero al magma tormentoso, e ben più umano, del sentimento dell'angoscia *narrato*; e della *nausea*. In questa chiave Sartre ha scritto pagine alte, la più grande delle quali mi sembra opportuno riportare qui interamente:

¹² *Ibid.*, p. 735.

¹³ *Ibid.*, p. 737.

Dunque, poco fa 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 mozzato. Mai, prima di questi ultimi giorni, avevo sentito ciò che vuol dire «esistere». Ero come gli altri, come quelli che passeggiano 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. È 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. (...) Ogni cosa si lasciava andare all'esistenza, dolcemente, teneramente, come quelle donne 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 sdilinquita 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 di 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 alle 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. Fortunatamente non lo sentivo, più che altro lo comprendevo, ma ero a disagio perché avevo paura di sentirlo (anche adesso ho paura – ho paura che questo mi prenda dietro la testa e mi sollevi come un'onda). Pensavo vagamente di sopprimermi, per annientare almeno una di queste esistenze superflue. Ma la mia stessa morte sarebbe stata di troppo. Di troppo il mio cadavere, il mio sangue su quei ciottoli, tra quelle piante, in fondo a quel giardino sorridente. E la carne corrosa sarebbe stata di troppo nella terra che l'avrebbe ricevuta, e le mie ossa, infine, ripulite, scorticate,

nette e polite come denti, sarebbero state anch'esse di troppo: io ero di troppo per l'eternità¹⁴.

Questa è la palinodia della lode cosmica, è l'anti-Cantico delle creature divenuto, sul filo dell'impicciolita ragione illuministica, e oltre il pessimismo di Leopardi e di Schopenhauer, un inno di solitudine e di disperazione e di esclusione universale, pronunciato nel folto brulicante di esistenza, non di vita; e che oltre la ripugnanza stessa che lo ispira, non può non toccare e commuovere, ma nel suo turbamento senza lacrime¹⁵.

¹⁴ J.-P. Sartre, *La nausea*, tr. it. di B. Fonzi, Milano 1974¹⁰, pp. 193-195.

¹⁵ Non posso non riportare, a questo punto, una lunga magnifica pagina di Maritain, vera sintesi di esistenzialismo cristiano: «quando un uomo si è risvegliato alla realtà dell'esistenza e della vera vita della ragione, al valore intelligibile dell'essere, quando ha realmente percepito questo fatto formidabile, ora fonte di esaltazione, ora di scoramento e di sconvolgimento: *esisto*, egli è ormai preso dall'intuizione dell'essere e dalle implicazioni che essa comporta. Per parlare in modo preciso, questa intuizione primordiale è in pari tempo l'intuizione della mia esistenza e dell'esistenza delle cose, ma innanzitutto e primariamente dell'esistenza delle cose. Quando essa sopraggiunge, mi rendo improvvisamente conto che un dato ente, uomo, montagna o albero, esiste, che esercita questa suprema attività – quella di essere – in una totale indipendenza da me, indipendenza totalmente affermativa di se stessa e totalmente invincibile. E al tempo stesso mi rendo conto che anch'io esisto, ma come respinto nella mia solitudine e nella mia fragilità da questa affermazione di un'esistenza nella quale io non ho positivamente parte alcuna, rispetto alla quale io sono esattamente come un nulla. Così, la primordiale intuizione dell'essere è l'intuizione della realtà e dell'inesorabilità dell'esistenza, e, secondariamente, della morte e del nulla a cui la mia esistenza è sottoposta. E, in terzo luogo, in quello stesso lampo di intuizione, che non è se non la mia presa di coscienza del valore intelligibile dell'essere, mi rendo conto che quell'esistenza reale e inesorabile percepita in una cosa qualsiasi implica – ignoro in quale forma, forse nelle cose stesse, forse separatamente da loro – un'esistenza assoluta e inoppugnabile, completamente libera dal nulla e dalla morte. Questi tre balzi attraverso cui l'intelligenza si porta all'esistenza attuale come affermantesi indipendentemente da me; e da questa pura esistenza oggettiva alla mia propria esistenza minacciata; e dalla mia esistenza abitata dal nulla all'esistenza assoluta, si compiono entro quella medesima e unica intuizione, che i filosofi spiegherebbero come la percezione intuitiva del contenuto essenzialmente analogico del primo concetto, il concetto dell'essere. Allora nasce immediatamente, quasi frutto necessario di una tale appercezione primordiale e come imposto dalla e sotto la sua luce, un ragionamento rapido, spontaneo, altrettanto naturale quanto quella intuizione (e di fatto in essa più o meno implicato). Ragionamento senza parole, di cui si rischia di tradire la concentrazione vitale e la rapidità esprimendolo in maniera articolata. Vedo che il mio essere, in primo luogo, è soggetto alla morte, e, secondariamente, che esso dipende dalla natura intera,

Camus, il grande scrittore de *Lo straniero* e *La peste*, amico di Sartre prima della rottura politica (avvenuta sulla questione dell'appartenenza ideologica marxista e dell'*engagement* comunista), accentua particolarmente, dell'esistenzialismo, la tematica dell'«insurrezione umana» come «protesta contro la morte», come disperata rivendicazione, contro la precarietà effimera dell'esistenza, di un suo introvabile valore assoluto e sacro; impotente, la protesta risponde «all'omicidio universale con l'assassinio metafisico» di Dio. «Da quel momento l'uomo decide di escludersi dalla grazia e di vivere con i suoi propri mezzi. Il progresso, da Sade ai nostri giorni, è consistito nell'allargare sempre di più il luogo in cui, secondo la propria regola, regnava selvaggiamente l'uomo senza Dio. Si sono via via sempre più spinte avanti le frontiere del campo trincerato, di fronte alla divinità, fino a fare dell'intero universo una fortezza contro Dio deposto ed esiliato. L'uomo, al termine della rivolta, si rinchiudeva: la sua grande libertà consisteva solo, dal castello tragico di de Sade al campo di concentramento, nel costruire la prigione dei suoi delitti. Ma lo stato d'assedio a poco a poco si generalizza, la rivendicazione della libertà vuole estendersi a tutti. Bisogna costruire, allora, il solo regno che si oppone a quello della grazia, a quello della giustizia, e riunire infine la comunità umana sulle rovine della comunità divina»¹⁶.

dal tutto universale di cui io sono una parte; e che l'essere-con-il-nulla, come è il mio proprio essere, implica, per essere, l'Essere-senza-il-nulla, quella esistenza assoluta che ho confusamente percepito come racchiusa nella mia intuizione primordiale dell'esistenza; e che il tutto universale, di cui io sono una parte, è essere-con-il-nulla, per il fatto stesso che io ne sono una parte; di modo che, alla fine, poiché il tutto universale non esiste per se stesso, vi è un altro Tutto – separato –, un altro Essere, trascendente e bastante a se stesso e sconosciuto in se stesso, e che attiva tutti gli esseri, il quale è l'Essere-senza-il-nulla, ossia l'Essere per sé. Così il dinamismo interno dell'intuizione dell'esistenza, o del valore intelligibile dell'essere, mi fa vedere che l'Esistenza assoluta o l'Essere-senza-il-nulla trascende tutta quanta la natura, e mi mette di fronte all'esistenza di Dio. Non è, questa, una nuova maniera di avvicinare Dio, ma la via eterna per cui la ragione umana si avvicina a Dio. Ciò che è nuovo è il modo in cui lo spirito moderno è diventato cosciente della semplicità e del potere liberatorio, del carattere naturale e, in qualche modo, intuitivo, di questo eterno avvicinamento» (*Ragione e ragioni*, in *Ateismo e ricerca di Dio*, tr. it. di M. Barattini, Milano 1986, pp. 240-242).

¹⁶ *L'uomo in rivolta*, in *Con Dio e contro Dio*, cit., p. 733.

Camus è molto onesto nel trarre le conseguenze storiche e culturali di questa epocale rivolta: «L'uomo in rivolta non voleva, al principio, che conquistare il suo proprio essere e conservarlo in faccia a Dio.

Ma egli perde la memoria delle sue origini e, per la legge di un imperialismo spirituale, eccolo in cammino per l'impero del mondo attraverso uccisioni moltiplicate all'infinito»¹⁷. Anche per Camus il punto d'approdo alto della sua ricerca di pensatore-scrittore non è nel desolato pensiero, ma nella disarmata partecipazione al dramma umano, oltre ogni bandiera e appartenenza, come in questo dialogo tra il credente Paneloux e l'ateo Rieux: «Paneloux sedette vicino a Rieux; aveva un'aria commossa. "Sì – disse –, sì, anche lei lavora per la salvezza dell'uomo". Rieux tentava di sorridere. "La salvezza dell'uomo è un'espressione troppo grande per me. Io non vado così lontano. La sua salute m'interessa, prima di tutto la sua salute". Paneloux esitò. "Dottore" disse. Ma si fermò, anche sulla sua fronte cominciava a scorrere il sudore. Mormorò "arrivederci", e gli occhi gli brillarono, mentre si alzava. Stava per allontanarsi, quando Rieux, ch'era pensieroso, si alzò e con un passo lo raggiunse. "Mi scusi ancora – disse –, il mio scatto non si ripeterà". Paneloux gli tese la mano dicendo con tristezza: "E tuttavia non sono riuscito a persuaderla!". "Che importa? – disse Rieux –. Quello che odio, è la morte e il male, lei lo sa. E che lei lo voglia o no, noi siamo insieme per sopportarli e combatterli". Rieux trattenne la mano di Paneloux. "Vede – disse evitando di guardarlo –, Dio stesso ora non ci può separare"»¹⁸.

L'esistenzialismo si è storicamente concluso perché l'enfasi filosofica posta sull'esistenza oggi si dissolve, e la coscienza comune, nella sua ansiosa debolezza, si sposta *oltre l'assurdo*, e oltre i suoi narcisistici compiacimenti; in una ricerca di significato al contempo distratta e inquieta, stordita (dall'edonismo consumistico e dalla pseudo-cultura dei mass media) e sprovveduta, al livello basso di un pensare debole che non evita banalità e cadute di ignoranza senza fondo, chiacchiere infinite quanto periferiche e inutili.

¹⁷ *Ibid.*, p. 734.

¹⁸ *La peste*, tr. it. di B. Dal Fabbro, Milano 1974, p. 157.

Si è indebolita nel suo complesso l'opinione pubblica, e anche la realtà privata delle identità e dei rapporti, resa precaria da un'oppressione sociale tanto inapparente quanto schiacciante, senza pari nella storia, anche in quella recente dei lager e dei gulag, poiché con le sue istituzioni di controllo e di governo delle coscienze – burocrazia, meccanismi economici schiavizzanti, monopoli della comunicazione, spettacolarizzazione dell'intera società, che getta nell'ombra del non-essere ogni devianza dai conformismi – essa può facilmente svuotare e *sostituire* le anime vampirizzandole, parassitandole totalmente.

All'ateismo esistenzialistico si va sostituendo una forma ben più grave e post-culturale di ultra-ateismo pratico e irriflesso fino all'incoscienza. Ma prima di affrontarlo è bene descrivere l'ultimo grande ateismo moderno, precedente la post-modernità; anch'esso propriamente un ultra-ateismo, ma di matrice tutta ancora filosofica e culturale, il Neopositivismo.

L'uomo senza qualità di Robert Musil, sintesi narrativa della crisi europea, si apre con una ironica determinazione meteorologica in espressioni molto tecniche, per concludere poi che «era una bella giornata», e la pagina si potrebbe intitolare *grandezza e miseria della scienza*. Non così la pensano i filosofi del «Circolo di Vienna», che, contemporaneamente, «decidono di dare battaglia finale alla metafisica, alla religione, alla morale. La verità strana e interessante dell'origine di questo Circolo conduce a radici di spirito liberale-positivistico intrecciate con la mentalità *scolastica* di ascendenza cattolica, che, ricorda Neurath, uno dei membri più antimetafisici del Circolo, preparò gli strumenti per l'*approccio logico* alle questioni filosofiche»¹⁹. Scientismo unito ibridamente a un tecnicismo (tardo) scolastico dislocato. Questa corrente vide poi nascere la «Società berlinese» e in seguito la confluenza «con le correnti empirico-pragmatiche della filosofia americana»²⁰.

Pur nelle differenti sfumature dei suoi esponenti, il Neopositivismo o Positivismo logico vuole ricondurre ogni posizione fi-

¹⁹ Cit. da Reale-Antiseri, *op. cit.*, p. 724.

²⁰ *Ibid.*, p. 723.

losofica significativa ad un *principio di verifica*zione che stabilisce ultimativamente tre esiti possibili, sull'unico parametro o criterio del confronto con il metodo delle scienze empiriche: una proposizione può essere *vera* se verificata, in tal modo, dall'esperienza; *falsa*, se non lo è; *senza senso* se non è rinviabile ad una possibile esperienza empirica (l'aggettivo qui non è pleonastico, ma materialisticamente limitativo). Le proposizioni metafisiche, religiose, morali, rientrerebbero appunto in questa ultima categoria. R. Carnap dichiara prive di significato le parole di ogni proposizione metafisica e religiosa, compresa la parola «Dio»: del quale, dunque, non si darebbe esperienza, e che perciò è collocabile al di là del vero e del falso, nell'insensato. Come termine «mitologico», «Dio» ha significato storico-culturale, come vocabolo «metafisico» non è riportabile ad alcuna esperienza – ma davvero, solo un orgoglio luciferino può dettare un tale disprezzo per miriadi di esperienze religiose di tutti i tempi –, come nome «teologico» oscilla tra la valenza «mitologica» e quella «metafisica», determinando asserzioni e combinazioni verbali improprie e illegittime.

Al di fuori delle proposizioni «sensate», che sono unicamente quelle empirico-scientifiche, c'è il mondo delle soggettive emozioni, angosce (si allunga l'ombra di Freud), stati d'animo; «sentimenti vitali» su cui realmente si fonderebbero la morale, la religione – che perciò non sarebbero verificabili esperienze –, la metafisica, ridotta ad imbroglio verbale, a sede di «questioni apparenti» e di «pseudoconcetti».

La filosofia neopositivistica si restringe così in analisi semantica e sintattica del linguaggio: diventa attività, non dottrina, unicamente definibile come «filosofia della scienza» di una natura «sdivinizzata» (Reichenbach).

Ben presto però le rigide asseverazioni del Circolo furono oggetto di critica da parte dei suoi stessi membri, che si rendevano conto del carattere ben metafisico delle più recise affermazioni antimetafisiche (perenne giro vizioso del pensiero immanentistico), tanto che il «sistema» neopositivistico incominciò ad aprirsi ad un probabilismo pragmatico, tenuto sempre sulla sua base antimetafisica e ultra-ateistica (Dio al di là del falso, nel non-senso), con una perdurante e irrisolta contraddizione; che però è entrata

disinvoltamente e largamente nell'opinione comune, influenzandone il costume nel senso di un progressivo inaridimento e di una polverizzazione dei valori, fino alla loro scomparsa, come la più recente contemporaneità dimostra. Ma le masse scristianizzate non hanno certo studiato il Neopositivismo: il cui messaggio, evidentemente, prima di essere causa è anzitutto esso stesso effetto del comune costume secolarizzante e ateizzante.

All'interno della corrente neopositivistica è interessante esaminare la figura assai rilevante di L. Wittgenstein, filosofo appartato e solitario, osannato e al contempo censurato dal gruppo.

In anticipo sulla nascita del Circolo viennese Wittgenstein pubblica nel 1921 a Londra il *Tractatus logico-philosophicus*; che viene letto e chiosato a Vienna, dove però i neopositivisti sceverano attentamente ciò che li unisce da ciò che li divide da Wittgenstein. Quest'ultimo, testimonia un suo corrispondente epistolare, Engelmann, «aveva qualcosa di enorme importanza in comune con i positivisti: aveva tracciato una linea di separazione tra ciò di cui si può parlare e ciò di cui si deve tacere, cosa che anch'essi avevano fatto. La differenza è soltanto che essi non avevano niente di cui tacere. Il positivismo sostiene – e questa la sua essenza – che ciò di cui possiamo parlare è tutto ciò che conta nella vita. Invece Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciononostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa di quell'isola che egli vuole esaminare con tanta accuratezza, bensì i limiti dell'Oceano»²¹. E Wittgenstein stesso presenta così il suo *Tractatus* a L. von Ficker: «Il senso del libro è un senso *etico*. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì non c'è, ma che io adesso scriverò per Lei, perché essa costituirà forse per Lei una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti, io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante (...)»²².

²¹ *Ibid.*, p. 502.

²² *Con Dio e contro Dio*, cit., p. 359.

Il non-dicibile, l'ineffabile è «il mistico», che non si manifesta al mondo e non è percepibile attraverso il linguaggio filosofico: «*Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo». Il «come» è oggetto della scienza e del suo linguaggio, mentre «non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è»²³. Affermazioni in realtà, potentemente, quanto inconsapevolmente, metafisiche (e antiscientistiche), perché lo stesso Wittgenstein afferma poi: «Come tutte le cose stanno, è Dio. Dio è, come tutte le cose stanno»²⁴. Perciò «sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico»; «V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra* sé, è il mistico»; «Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio»; «Credere in Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita»; «Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto»²⁵.

La contraddizione si stringe: da una parte «il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare –, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno»; dall'altra: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta»²⁶.

Perché questa grande, e felice, contraddizione, che salva il *senso* di Dio dal non-senso neopositivistico? Perché Wittgenstein, dopo aver detto che il *come* del mondo non è «il mistico», ma è evidentemente dominio della scienza e del suo linguaggio, ritrova proprio Dio in questo *come*? «Come tutte le cose stanno, è Dio». Queste parole, appartenenti ai *Quaderni* 1914-1916, sono appunti antecedenti al *Tractatus*, «prove di scrittura», secondo A. Torno²⁷. Ma a

²³ *Ibid.*, p. 361.

²⁴ *Ibid.*, p. 360.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ A. Torno, *Senza Dio?*, Milano 1995, p. 84.

²⁷ G. Malcom, *Ludwig Wittgenstein*, in *Con Dio e contro Dio*, cit., pp. 361-362.

me pare che i due «come» non siano identici. Quello «scientifico» non è il *come* del *tutto* («come tutte le cose stanno»), ma quello delle singole realtà rispecchiabili nelle singole proposizioni scientifiche. Il «come» mistico è il senso totale che trascende quello empirico particolare: «Credere in Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita». Certo, Wittgenstein per testimonianza del suo allievo G.H. von Wright, divideva Dio in se stesso: «Disse una volta che credeva di poter capire il concetto di Dio, nella misura in cui esso è implicito nella consapevolezza dei propri peccati e delle proprie colpe. Soggiunse di *non* poter capire il concetto di un *Creatore*. Credo che le idee del giudizio divino, del perdono e della redenzione gli riuscissero in qualche modo intelligibili in quanto le collegava, nel suo pensiero, al disgusto di se stesso, a un intenso desiderio di purezza, e alla sensazione dell'incapacità degli esseri umani di migliorare se stessi. Ma la nozione di un essere *creatore del mondo* gli riusciva assolutamente inintelligibile».

Ma è proprio questo l'esito novecentesco della secolare dicotomia operata dalla Riforma protestante tra ragione come conoscenza-certezza (materiale) e fede come non conoscenza-sentimento (spirituale), divergenti e incomunicabili: sul piano verificabile della «ragione» Dio cessa di essere il Creatore del mondo, su quello inverificabile della «fede» non cessa di esserne, ma infondatamente, la causa, il significato e la redenzione stessa.

L'ultra-ateismo neopositivistico non tocca Wittgenstein, che anzi ne denuncia indirettamente i poveri limiti e le sterili barriere; tocca invece, e largamente e incalcolabilmente, la debole opinione comune contemporanea, coltivando il mito della verità scientifica assoluta e il sofisma della religione come ingiustificabile «emozione» privata. Il che equivale ad essere una vera e propria idolatria della scienza, con tutti i segni – distruzione della filosofia, della trascendenza religiosa, della normatività morale – della propria, consapevole o inconsapevole, ma non dissimulabile, empietà.

GIOVANNI CASOLI