

L'antropologia di Jean Guitton

Luigi Negri - Gianni Bianchi

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

I. L'AMBIENTE E LA FORMAZIONE CULTURALE

L'ambiente culturale e sociale della Francia d'inizio secolo si presenta assai variegato al suo interno, varietà che è determinata dalle molteplici influenze che sono presenti nella società francese di quel periodo. Infatti, per quanto riguarda il mondo cattolico, ci troviamo di fronte ai primi tentativi di attualizzare i contenuti espressi nella *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, all'interno della quale il pontefice indicava in san Tommaso il punto di riferimento imprescindibile per qualunque cattolico che volesse impegnarsi con la filosofia. Lo scopo del pontefice non era «...fornire alla teologia uno strumento adeguato. Infatti, nell'enciclica non si tratta tanto della teologia tomista, quanto piuttosto del sistema filosofico di san Tommaso d'Aquino. Certo Leone XIII non era una mente particolarmente speculativa [...] ma era un uomo intelligente, che aveva riflettuto molto e che aveva potuto constatare i gravi inconvenienti che derivavano al pensiero cristiano per il fatto di non potersi appoggiare su una filosofia solida, che non fosse semplicemente critica e pronta a rimettere tutto in questione, come molti sistemi moderni, ma che fosse anche costruttiva, generatrice di una sintesi sia giustificata agli occhi della ragione che coerente con la Fede della Chiesa...»¹.

¹ AA.VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert*, versione italiana a cura di G. MURO E G. PENZO, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, 3 voll., Città Nuova Editrice, Roma, 1994, vol. 2, p. 379.

All'interno del mondo cattolico, in risposta al documento pontificio ed alla sua intenzione di riproporre il pensiero tomista come modello di corretto procedimento filosofico, ci furono tentativi sia di grossolana "normalizzazione" del pensiero nel senso di una omologazione priva di originalità ai dettati pontifici, sia contestazioni della linea tracciata dall'*Aeterni Patris*. Ma il frutto più positivo di queste indicazioni si ebbe nella ripresa degli studi tomisti che, specie in Francia, porteranno risultati originali ed importanti soprattutto grazie all'opera di Maritain e dei circoli neotomisti.

Se, all'interno del mondo cattolico, il dibattito verteva innanzitutto sulle conseguenze dell'enciclica leonina e sul seguente problema del modernismo, il cosiddetto mondo laico portava in sé tutti i frutti della posizione culturale che il pontefice voleva in qualche modo arginare: infatti in Francia si assiste al diffondersi di numerose correnti filosofiche spesso in contrasto tra di loro², senza che in alcun modo si riesca a giungere ad una sintesi unitaria; questa situazione porterà in seguito ad affermare la positività del relativismo, inteso come impossibilità di giungere ad un'affermazione condivisibile da tutti e, in ultima istanza, allo scoprimento di una verità oggettiva.

Proprio per scongiurare tale scetticismo papa Pio X intervenne con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* (1907) al fine di porre freno al fenomeno del modernismo all'interno del mondo cattolico, il quale minava la possibilità stessa di affermare con certezza le verità della Fede, le quali parevano in contraddizione o, più facilmente, completamente irrelate con il mondo della ragione. L'ondata di sospetto che seguì la pubblicazione dell'enciclica fece molti danni all'interno del mondo cattolico francese, poiché, assieme ai molti che sbagliavano, quali Loisy ed altri, vennero condannati anche altri i quali, in una purezza di intenzione, avevano forse spinto il proprio pensiero al di là del confine dell'ortodossia (l'esempio più famoso fu quello di Laberthonnière e del suo metodo dell'immanenza).

Il mondo francese è dunque scosso da profonde divisioni, che si rivelano però feconde, poiché portano all'emergere di grandi personalità tra cui Brunschvicg, Durkheim, Maritain, Blondel, Gilson ed altri.

Tra tutti costoro, colui che più influenzò il mondo a lui contemporaneo, la vita e gli studi di Guitton fu Bergson. Egli fu un maestro per molti, in quanto vero metafisico all'opera³, capace di superare le angustie del positivismo fino ad allora dominante.

E', dunque, entro questo panorama di grandi mutamenti che si forma la personalità di Jean Guitton, nato nel 1901, nel pieno dello scontro sul modernismo. La famiglia di Guitton è medio-borghese e vive di profonda fede cattolica: è infatti all'interno dell'ambiente familiare, soprattutto grazie alla madre⁴, che il giovane Jean acquista la fede che ancora conserva.

² Cfr. *ibid.*, p. 420.

³ Cfr. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, trad. it. a cura di P. E. GENNARINI, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia, 1966, pp. 113ss.

⁴ Cfr. J. GUITTON, *Un siècle, une vie*, trad. it. a cura di A. AUDISIO, *Il mio secolo, la mia vita*, Rusconi, Milano, 1990, pp. 31ss.

Nonostante l'impronta cattolica, proprio i genitori vollero per lui una formazione "laica", inviandolo alle scuole statali anzichè ai collegi cattolici⁵.

La formazione di Guitton si basa dunque non su studi tomisti o scolastici⁶, ma sul confronto con gli autori allora più in voga all'interno del mondo culturale francese quali Leibniz, Cartesio, Rousseau, Pascal, ecc.

Tali influenze "laiche" aumentarono frequentando l'Università della Sorbona che vantava, all'interno della Facoltà di filosofia, la presenza di Durkheim e Lévy-Bruhl, fondatori della sociologia e, proprio per questo, più che intelligenze teoretiche affermati e capaci storici della filosofia⁷. Il clima culturale dell'Università non è certo cattolico e le filosofie che in essa vengono insegnate sono le più disparate: si va dal neo-idealismo di Brunschvicg alla fenomenologia di Lévinas e all'esistenzialismo di Berdjaev e Schestow, entrambi russi di origine ma stabilmente residenti in Francia⁸.

In questo clima Guitton si trova aiutato a confrontare i contenuti della sua fede con strade nuove, che risultano normalmente aliene a chi abbia ricevuto un'educazione specificatamente cattolica: infatti egli è da subito introdotto nel mondo dell'esistenzialismo e delle nuove metodologie di critica filologica, storica e scientifica senza frapporre tra sé e questi strumenti alcuna barriera preconettuale legata agli schemi forniti dalla scolastica manualistica che fioriva ad inizio secolo.

Guitton, per quanto ci è dato sapere, non affronta mai in maniera sistematica il pensiero tomista, ma, in maniera più coerente con il tipo di educazione ricevuta, indirizza i propri studi su altri grandi pensatori cristiani, soprattutto Agostino ed il cardinal Newman. Questi due grandi uomini di Fede ben rappresentano la cultura che Guitton aveva assorbito: infatti la teoria di sviluppo del dogma espressa da Newman⁹ incarnava perfettamente le problematiche storiche del tempo¹⁰ e permetteva, a chi ne

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 37ss.

⁶ Ricordiamo che scolastica e tomismo soprattutto in quest'epoca non sono affatto sinonimi, soprattutto a causa dell'ignoranza del testo proprio di Tommaso, studiato solo attraverso i suoi commentatori, i cosiddetti scolastici, spesso assai lontani dal loro maestro sia nelle premesse che nelle conclusioni. Tale ignoranza del testo tomista verrà sopperita soprattutto grazie all'opera di Gilson (cfr. L. SHOOK, *Etienne Gilson*, trad. it. a cura di M. S. ROSSI, *Etienne Gilson*, Jaca Book, Milano, 1991).

⁷ Cfr. E. GILSON, *Il filosofo...*, cit., pp. 25ss.

⁸ Per un quadro di riferimento dell'ambiente culturale francese cfr. AA.VV., *La filosofia cristiana...*, cit., vol. 3, pp. 421-430.

⁹ Cfr. J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Toovey, London, 1845, trad. it. a cura di D. BATTAINI, *Lo sviluppo del dogma cristiano*, Società Nazionale di Cultura, Roma, 1908.

¹⁰ Il pensiero di Newman fu spesso usato dai modernisti per giustificare la loro posizione in quanto essi ritenevano di poter far coincidere le affermazioni del cardinale inglese con le proprie. Al contrario lo scritto di Newman trova nel magistero della Chiesa di Roma e nella sua capacità di fedeltà alla sostanza della tradizione la chiave ermeneutica per l'interpretazione dello sviluppo della dogmatica cristiana, la quale non è altro che il chiarirsi di concetti che sono già tutti intrinsecamente contenuti nel *depositum fidei*. Non si tratta, dunque, di proporre nuove asserzioni, ma di esplicitare ciò che vi era *in nuce* nella Rivelazione di Cristo e nella vita della Chiesa. Al contrario il modernismo proponeva una modificazione sostanziale dei contenuti della fede in nome di un "aggiornamento" con le condizioni della società e dei progressi della scienza.

entrava in possesso, di leggere con chiarezza, all'interno delle progressive più mature definizioni della dogmatica, un processo di continuità con l'originaria Rivelazione di Cristo.

Allo stesso modo il pensiero di Agostino, con la sua profonda indagine psicologica ed esistenziale, ben rispondeva alle neonate tendenze esistenzialiste della filosofia francese, senza dimenticare che al centro del pensiero agostiniano troviamo innanzitutto il *cogito*, che non poteva non suscitare la curiosità di chi si era formato sui testi cartesiani. Sempre ad Agostino e al pensiero neoplatonico dobbiamo lo studio che Guitton dedica al tempo, tematica che si trova in chiara relazione con il problema della *durata* in Bergson, maestro del pensiero del nostro autore¹¹.

Come si vede, l'ambito di studi di Guitton non comprende autori quali Aristotele e Tommaso; questo fatto gli facilita l'incontro con la cultura a lui contemporanea, molto distante dai testi e dalla mentalità dei due padri della metafisica classica. Proprio tale caratteristica permette alla sua antropologia di assurgere ad un'indagine fenomenologica difficilmente eguagliabile, capace di penetrare nelle pieghe della psiche degli atteggiamenti umani per rintracciarne l'origine e le dinamiche fondamentali.

Ciò che traspare negli scritti di Guitton è la centralità della realtà, vera protagonista della sua indagine cognitiva, considerata così come essa si pone, cioè nello spettro di tutta la sua complessità, e tale visione sembra proprio essere il frutto maturo della particolare formazione che il nostro autore ha ricevuto.

Proprio il primato del reale permette al nostro filosofo di avvicinarsi alle tematiche più diverse e, a volte, inusuali: la sua indagine va dal tempo alla risurrezione, dalla scienza alla guerra, nel tentativo di individuare la scaturigine unitaria della multiforme e poliedrica esperienza umana.

Ma se Guitton è originale nel metodo e nelle problematiche, molto più "familiare" ci appare la sua posizione di partenza: egli è innanzi tutto un cristiano. Non è un filosofo cristiano: egli cerca di interpretare la realtà a partire dai dati che essa stessa fornisce "naturalmente", salvo poi scoprire che è innegabile il riferimento della realtà stessa ad un trascendente; in quest'ottica risulta chiaro come l'ipotesi cristiana spieghi la realtà in maniera più completa di qualunque altra chiave di lettura. Dunque la fede, acquistata da bambino e poi nutrita nell'età adulta grazie alla frequentazione di amici quali il rev. Pouget¹² o l'amicizia con Paolo VI, è ipotesi esplicativa della realtà: essa non è solo un fenomeno di devozione privata, ma è la rivelazione della struttura interna della realtà.

Così, all'interno della formazione personale di Guitton, è possibile rintracciare due linee portanti che sembrano quasi completarsi: da un lato troviamo una formazione culturale laica, che non preclude al nostro autore l'incontro con qualunque

¹¹ Cfr. J. GUITTON, *Il mio secolo...*, cit., pp. 72ss.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 120ss.

metodologia e tematica; dall'altro troviamo la Fede, intesa non come un'aggiunta ad un sapere scientifico precostituito, ma come chiave ermeneutica per giudicare i contenuti che la formazione personale gli porta innanzi.

La fede di Guitton è profondamente cattolica¹³ e, proprio per questo, capace di valorizzare tutto per nutrirsi o per rifiutarlo quando fosse necessario. E' dunque interessante notare come il porsi delle diverse problematiche all'interno del pensiero di Guitton non sia un insieme di momenti assolutizzanti e scollegati, ma tutto fa parte di un percorso che ha come criterio di giudizio la realtà e la fede, tanto che ci sentiamo di dire che per il filosofo francese realtà e fede coincidono. Sono essi due termini che indicano una medesima entità: la fede rende ragione della realtà e la realtà conferma la fede, mettendola continuamente in discussione al fine di approfondirla e verificarla.

II. LE TEMATICHE DEL PENSIERO DI GUITTON

Proprio il breve accenno alla formazione culturale del nostro filosofo ci permette di introdurci direttamente nell'esposizione delle tematiche fondamentali del pensiero di Guitton. Egli, infatti, opera innanzitutto un tentativo di indagine sia esistenziale che fenomenologica sul concetto di *tempo*, lavoro che occupa una buona parte dei suoi scritti. Il tempo risulta infatti al centro del pensiero del nostro autore in quanto è «...la sola realtà che conosco senza intermediari...»¹⁴, costituisce cioè la prima evidenza innegabile all'interno del campo dell'esperienza poiché lo stesso *cogito* è percepito in una durata, in un'estensione che va da un prima ad un poi: non si dà infatti pensiero o esperienza che non sia temporalizzata.

Guitton, dunque, parte dall'esperienza per affermare l'esistenza della dimensione temporale, tentandone poi una interpretazione originale: egli infatti si differenzia in modo abbastanza deciso da Agostino, il quale nelle *Confessioni* stabiliva la celebre definizione del tempo come tripartito ed essenzialmente frutto della *distensio animi*¹⁵. Anche Guitton accetta la tripartizione temporale in passato, presente e futuro, ma queste tre definizioni vanno meglio chiarite, innanzi tutto indagando su cosa sia realmente il passato: «...La prima esperienza che si crede di avere del passato è un'esperienza ingannevole, il tipo delle false evidenze, perché è materiale, spaziale. Il passato sembra esistere come un sentiero che il viandante ha lasciato. Il passato è il sentiero percorso, che esiste ancora, ma che ha la caratteristica di essere inaccessibile: non si può risalirne il corso. Ma l'idea di un passato localizzato, di un passato che

¹³ Cfr. J. GUITTON, *Ce que je crois*, trad. it. a cura di M. SPRANZI, *Che cosa credo*, Bompiani, Milano, 1993.

¹⁴ J. GUITTON, *Histoire et Destinée*, trad. it. a cura di R. ROSSI, *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 35.

¹⁵ AGOSTINO DI IPPONA, *Le confessioni*, libro XI.

esisterebbe realmente dietro di me, è una chimera. Il passato non esiste in quanto tale [...], il passato è un aspetto del presente, una prospettiva presa nel momento che io chiamo presente; è un altro presente, quello che ho vissuto e che ho superato. Il passato in quanto passato risulta da un'illusione prospettica. Il passato è un punto di vista preso dall'io presente sull'io anteriore. Il passato è sempre stato presente...»¹⁶. Come si può notare al centro dell'esperienza troviamo sempre l'uomo, il soggetto vivente concreto, e questa osservazione ci sarà particolarmente utile quando si porrà in questione la problematica antropologica.

Il passato è dunque una dimensione del presente, ma una dimensione di memoria, cioè una proiezione dell'io presente su di una serie di avvenimenti che si sono svolti e che ci paiono condurre sino all'adesso secondo un percorso che ci appare uniforme¹⁷. Al contrario il passato si compone di molteplici presenti, che si susseguono e che si rendono "omogenei" grazie al permanere, quasi in sottofondo, dell'io, «...il passato è puntuale, fatto di punti separati gli uni dagli altri, di momenti presenti erti e insulari. Ma, se penso che il mio io, senza soluzione di continuità, era sup-presente o sub-presente a tutti questi punti, mi sembra che questi punti si tocchino, fino a formare una linea. Il passato era una serie di incroci. Ormai non è che una linea che va in un certo senso...»¹⁸. Dunque il passato si presenta come un percorso uniforme, ma tale uniformità è data non dal carattere proprio degli episodi che si sono susseguiti, ma dal permanere identico a sé, pur mutando negli accidenti, dell'io. E' l'io, l'esperienza del soggetto che unifica il passato e lo rende un oggetto di conoscenza.

Allo stesso modo è la centralità dell'esperienza dell'io, come soggetto personale e permanente, a permetterci di fare esperienza delle altre due dimensioni temporali: il presente ed il futuro.

Il presente, secondo Guitton, ha una duplice direzione: quella verso il passato e quella verso il futuro¹⁹. Il presente dunque si mostra anche come recupero del passato, il quale ci viene dato dotato di una caratteristica ben precisa: «...Il passato è irrecuperabile. E' allo stesso tempo, necessario: di una necessità paradossale...»²⁰. Necessità paradossale in quanto l'avvenimento passato è ormai immutabile, non può più essere cambiato, eppure è dipeso dall'azione dell'io, da un'azione libera. Il suo carattere di necessità consiste solo nel suo essere già avvenuto.

Il presente, però, non è solo il luogo della presenza al soggetto del passato che si mostra come uniforme; esso consiste soprattutto di uno slancio a ciò che ancora non è, quindi, volendo definirlo con una parola, il presente è *attesa*: «...Non viviamo mai nel presente in quanto tale. La sostanza del presente non è (come si dice general-

¹⁶ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 35.

¹⁷ Cfr. J. GUITTON, *L'absurde et le mystère*, trad. it. di Q. PRINCIPE, *L'assurdo e il mistero*, Rusconi, Milano, 1986, pp. 39-40.

¹⁸ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 36.

¹⁹ Cfr. *ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

mente) l'attenzione: è l'*attesa*²¹, ossia la proiezione del nostro essere verso ciò che non è ancora. L'essenza del presente è questa tensione, questo slancio...»²². Il presente, come il passato, è dunque una percezione dell'io, del soggetto, il quale si scopre in tensione verso ciò che sarà.

Conviene a questo punto notare che il metodo di Guitton è originale e ben ci illustra la complessità della sua formazione culturale: infatti la sua indagine è innanzitutto fenomenologica, cioè egli cerca di mostrare la realtà così come essa appare, con una sorta di ingenuità priva di preconcetti. Ma proprio perché lo scopo della sua indagine è descrivere che cosa ci sia, il suo passo ulteriore è cercare di effettuare una seria indagine sull'io che agisce e vive. Non esiste infatti realtà che sia esterna al soggetto: tutto, anche per il solo fatto di essere oggetto di una conoscenza seppure approssimata, si lega indissolubilmente all'esperienza dell'io. Fuori dall'io, da quella serie di fattori che mi compongono e mi creano, non è possibile conoscere alcunché: tutto avviene nella persona e per la persona. La realtà esiste anche fuori dal soggetto, ma è solo attraverso il soggetto che essa è conoscibile: risulta quindi impossibile impostare qualunque tipo di indagine che non tenga conto di come le cose si mostrano in realtà, cioè all'interno di un soggetto.

Fatta questa osservazione è possibile comprendere come anche il presente esista in rapporto ad un soggetto, il che, esistenzialmente, vuol dire che il presente è sostanzialmente un'attesa di ciò che avverrà nell'immediato futuro: «...il presente è il luogo di un movimento inverso, più sostanziale, più intimo, molto più difficile da definire, il movimento che costituisce l'avvenire. Questo movimento mi fa deviare continuamente verso ciò che non sono ancora. Sono continuamente teso, come un corridore verso ciò che non è. Anzi, questa tensione del mio essere verso un io che non è genera il mio presente...»²³.

Il presente dunque è il momento in cui l'io si getta nel futuro, è il luogo di azione dell'io che va verso il futuro. Il tempo non è concepito come misura convenzionale di un moto in senso aristotelico, ma come espressione di una durata, della durata dell'azione che va verso il futuro, riprendendo alcune delle tematiche care all'indagine bergsoniana.

In base a queste considerazioni non possiamo non intuire il successivo passo che Guitton propone alla nostra ragione, cioè che l'unica dimensione temporale realmente esistente è quella futura: «...Ciò che esiste, ciò che esiste sostanzialmente, non è il passato, né il presente, è l'avvenire o, piuttosto (poiché l'avvenire in sé non esiste, in quanto l'avvenire che esistesse sarebbe presente), è la proiezione del mio essere in ciò che non è ancora...»²⁴. Il tempo c'è solo se vi è un soggetto, non esiste in sé e per sé: il tempo risulta essere «...proiezione del mio essere in ciò che ancora non è...»²⁵.

²¹ Corsivo dell'autore.

²² J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 40.

²³ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 37.

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ *Ibid.*

Il tempo esiste solo nell'io, in un soggetto cosciente, il quale percepisce la temporalità come una storia: «...Piccolo momento presente, così minuscolo, ciò che esiste in te non sei tu, è questa estremità di te che lancio verso il futuro. Ciò che esiste in te è l'atto col quale io attendo, l'atto con cui spero! E' l'imminente, è ciò che sta per essere, è il futuro immediato (immagine del futuro totale) la molla del presente. Ed è quest'anima del presente ripartita nel passato che costituisce lo spazio intellegibile di cui parlavo l'ultima volta, che è la costellazione di tutti i momenti presenti: *la mia storia*²⁶...»²⁷.

A partire dalla concezione del tempo come tensione ad un futuro Guitton elabora una immagine di storia che è sostanzialmente una riproposizione della centralità dell'io nel panorama dell'esistente: essa esiste in una persona, essa c'è perché operano, ricordano e trasmettono una serie di soggetti. Senza l'opera dell'uomo non vi sarebbe storia, ma solo un agglomerato di eventi: «...un tempo si concepiva la storia come conoscenza oggettiva, "imparziale", che si impone con la stessa precisione della scienza. Ormai gli stessi storici (il Marrou, per esempio), difendendosi dalla loro apparente sconfitta, ammettono che lo storico prende una posizione: la storia è necessariamente soggettiva; il che non vuol dire che essa non sia vera. Vuol dire che essa suppone un atto dell'uomo, quella che il Dupront chiama una *griglia*²⁸...»²⁹; «...la storia è l'essere (umano) che è stato realizzato fin qui, che si è espresso in fatti, in eventi, in atti. E' tutto ciò che è già, è tutto ciò che è stato già pensato, voluto, sofferto dall'essere o dagli esseri...»³⁰.

Così come il tempo si basa sulla permanenza del soggetto, la storia, espressione della medesima temporalità, non esiste al di fuori del soggetto: essa è storia di soggetti, informazione da soggetto in soggetto, «...la storia è intesa come un atto umano, in qualche misura giuridico, mediante il quale un uomo si informa presso un altro uomo. E qui già appare la fiducia di un uomo, che non ha visto, in un uomo che ha visto; strana fiducia, tuttavia così istintiva nella nostra specie, e sulla quale si costruisce quasi tutto ciò che noi sappiamo senza averlo visto, né poterlo dimostrare. Abbiamo tutti il sentimento che la storia ha per oggetto non ciò che si può rivedere, sottrarre all'esperienza, non ciò che si può rifare in un laboratorio, ma ciò che "non si vedrà mai due volte", ciò che è singolare, unico, appena svanito e che per lo più non si può raggiungere se non tramite un altro da sé...»³¹. La storia non solo non può esistere senza un soggetto che la prenda in considerazione e la componga, ma ogni storia presuppone una chiave interpretativa che risiede all'interno di colui che è l'attore della storia: «...Non spetta alla storia ispirare o interpretare la storia, ma ad un'opzione

²⁶ Corsivo dell'autore.

²⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁸ Corsivo dell'autore.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

³¹ *Ibid.*, p. 19.

che è anteriore alla storia e che forse, agli occhi dell'Eterno, è ciò per cui la libertà è stata gettata nel Tempo, creando questa apparenza reale chiamata Storia. Per questo la storia, in quanto interrogazione dell'uomo su tracce esse stesse umane, non può fare a meno di una ipotesi umana sull'aspetto divino dell'esistenza, sulla Sorte o sul Destino...»³².

La storia risulta dunque essere la lettura che l'uomo dà di una serie di eventi puntiformi che lui legge come una strada omogenea a partire da una ben precisa scelta di campo che egli fa e che detterà poi l'immagine di ogni azione: l'ammissione o meno dell'esistenza di Dio. Questa problematica non si impone soltanto per quanto riguarda l'interpretazione della storia, ma anche per spiegare una serie di fenomeni della vita che altrimenti rimarrebbero insolubili.

Si apre qui lo spazio della metafisica, recuperata da Guitton non attraverso la riproposizione e l'attualizzazione delle ermeneutiche aristoteliche e tomiste, ma sfruttando gli strumenti che è abituato ad utilizzare, cioè la fenomenologia dell'esistenza, del tempo, del pensiero, oltre all'accorgersi del permanere di una durata che permette al nostro autore di affermare che l'ipotesi teista sia quella più ragionevole.

Vediamo ora di seguirne i passi in maniera ordinata: innanzitutto la stessa vita, nel suo porsi, postula l'esistenza di Dio, a meno di non voler giudicare come assurdo qualunque evento, soprattutto nell'era moderna: «...Un mostro è apparso: l'assurdità, che è il risultato dell'aver promosso la libertà, dell'aver esteso il sapere, e che rischia di distruggere la natura delle cose nel momento in cui l'umanità la assoggetta al proprio potere. I filosofi erano stati più o meno sfiorati dall'idea del nulla, del "non-essere". Fino al ventesimo secolo, questa del nulla era un'intuizione marginale, presto dissipata. Ora non è più così. Ognuno sa che la filosofia contemporanea, per la prima volta, ha accettato, venerato e persino esaltato l'assurdità...»³³. L'esperienza dell'assurdità, che è una non corrispondenza tra la ricerca di un senso che opera la ragione all'interno della realtà ed il mutismo ostinato di quest'ultima, coinvolge soprattutto l'uomo contemporaneo, poiché mai come oggi si è giunti a limiti di conoscenza così vasti ma, pure, inutili, in quanto non ci forniscono, né possono fornirci, una spiegazione esauriente della realtà stessa nella sua totalità: «...l'opzione tra assurdo e mistero è sempre esistita. Ma il secolo che sta per finire dà a questo problema una drammatica intensità. Per la prima volta nella sua tragica storia, l'umanità intera si trova faccia a faccia con l'assurdità...»³⁴.

Questa esperienza dell'assurdità si presenta in vari campi: dalla percezione della inafferrabilità del tempo alla percezione del male all'interno dell'esperienza, senza che essa indichi una soluzione che sia soddisfacente per la ragione, a meno di non adottare una nuova chiave interpretativa, cioè l'ammissione dell'esistenza di Dio, cioè di un Essere che tutto crea e a cui tutto tende, un Essere che è inizialmente

³² *Ibid.*, p. 23.

³³ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 6-7.

³⁴ *Ibid.*, p. 5.

conoscibile unicamente come Mistero: «L'assurdo e il mistero sono le due possibili soluzioni dell'enigma che l'esperienza della vita ci propone. Io mi propongo di scegliere tra l'una e l'altra di queste opzioni: non vedo alcuna via di mezzo abitabile. Volenti o nolenti, ci si orienta verso l'uno o l'altro di quei termini. E' un atto di libertà ragionevole, una scelta estrema: senza dubbio, l'ultima delle nostre scelte...»³⁵. E' nuovamente il soggetto il protagonista della nostra azione: l'interpretazione della realtà secondo l'assurdità o il Mistero dipende da una scelta della persona, ma tale scelta non è pura opzione, poiché uno dei due corni del problema risponde in maniera più adeguata dell'altro agli interrogativi che la realtà pone. Si introduce a questo punto la problematica più sopra accennata del recupero della metafisica quantomeno nel suo oggetto principale, cioè Dio. L'ipotesi che Dio esista e che tutta la realtà sia un mistero che Lo indica risulterà da quanto Guittou dice indicando questa ipotesi come l'unica che realmente consideri tutti i fattori del reale, cercando un significato ed un ordine per ognuno.

Ripartiamo innanzitutto dall'analisi del tempo, che ci aveva portato a notare come ciò che esiste veramente è il futuro, poiché il passato non è più ed il presente è attesa. Ma questa tripartizione non rende ragione di se stessa, essa abbisogna di un nuovo elemento che la giustifichi: «...Il mistero del tempo consiste nel fatto che l'apparente successione del tempo e la sua "trivisione" in passato, presente e avvenire esprime una realtà di diverso ordine. Il tempo non si può concepire né giustificare se non si concepisce e non si sperimenta al di sopra e al di sotto di esso un atemporale. Il tempo sembra possedere tre dimensioni. In verità, il tempo non è successivo in senso stretto; un tempo esclusivamente successivo non verrebbe mai percepito. Al di là della triade passato-presente-avvenire (che compone l'ancora incompiuta sinfonia del tempo), esiste una specie di quarta dimensione interiore e superiore che ci consente l'accesso a una permanenza, a una simultaneità. Senza questo atemporale, il tempo sarebbe un'assurdità, e ci rimanderebbe nel nulla. *Se si ammette l'atemporale (e la quarta dimensione), il tempo sfugge al tempo, ma è giustificabile...*»³⁶.

Solo ammettendo un atemporale il tempo acquista significato, cioè non è contraddittorio, poiché esso esiste su di un sostrato che permane, non è puro divenire, che secondo la ragione non dà mai ragione di se stesso. Tale elemento che sfugge al tempo non può essere la coscienza del soggetto, in quanto la nostra vita ed esistenza è strutturalmente temporalizzata, scorre. L'io si accorge del mutamento, lo registra, ma non ne è alieno³⁷. E nemmeno la sommatoria di tutte le singole coscienze può essere intesa come il sostrato al divenire temporale, in quanto la somma non è il tutto, è semplicemente un accumulo di punti, di prospettive ma non è la totalità, tanto più che è esistito un tempo dove non vi era coscienza consapevole alcuna.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

³⁷ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 35.

Dunque il tempo, per rendere ragione a se stesso, necessita di un atemporale³⁸, un elemento che sia al di fuori del tempo, cioè eterno, presente assoluto, atto assoluto, che generi e che sia fine al tempo, ad ogni istante.

Ma non solo la contraddittorietà metafisica del divenire sprona la libertà a riconoscere la presenza di un Mistero che, eterno, sottenda al tempo, ma è l'esperienza esistenziale ad avallare le conclusioni della ragione. Infatti abbiamo già detto che il presente è innanzitutto attesa: «...In realtà noi non viviamo nel presente in quanto tale; viviamo sempre in ciò che non è ancora, in ciò che sta per essere. Se l'attenzione consiste in una mobilitazione del mio spirito verso un punto, questa attenzione non costituisce l'anima del presente. Ciò che costituisce "l'anima" del presente è differente dall'attenzione, è l'attesa: la proiezione di se stesso verso qualcosa d'altro, l'evento in quanto avvenimento...»³⁹.

Il tempo, dunque, è incompiuto sia oggettivamente sia soggettivamente, in quanto la coscienza è sempre proiettata verso il futuro, così come notava anche Heidegger, quando notava che l'essere-gettato del soggetto è apertura verso il futuro, misterioso e, per il filosofo tedesco, portatore di angoscia.

L'attesa del soggetto verso il futuro è di un'eternità, di un compimento, di un evento che metta fine all'assurdità (contraddittorietà) dell'esperienza⁴⁰.

Questa tensione del soggetto si esprime con completezza nell'analisi che abbiamo già inizialmente affrontato della storia, quando abbiamo osservato che, secondo Guittou, la storia è una lettura omogenea di una serie di avvenimenti i quali vengono unificati da una ipotesi di lettura: ogni storia dipende da una certa angolatura nell'affrontare i problemi o nel sottolineare i fatti e non esiste una storia "asettica", priva di pre-posizioni⁴¹.

Ma la storia è lettura di episodi non necessari, cioè non vi è una storia all'interno di una serie di operazioni matematiche, il cui risultato è necessariamente determinato dagli antecedenti, così come non vi è una storia nell'analisi dei passaggi che portano due composti chimici ad unirsi per formarne uno nuovo⁴²; la storia, al contrario, viene definita da Guittou in maniera sicuramente originale: «...Quando dunque c'è storia? Ebbene, dice Cournot, una partita a scacchi può suscitare una storia, perché, malgrado i casi, ciascuna mossa ha un'influenza sulle mosse successive. Nella partita a scacchi c'è una composizione tra la necessità, cioè le leggi e, dall'altra parte, quegli elementi singolari che sono le decisioni dei giocatori. Si dà qui ciò che fa il carattere proprio dell'evento storico: *l'intrecciarsi del regolare e del fortuito...*»⁴³. La storia non è dunque una serie di eventi privi di collegamento unicamente giustapposti e

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 44.

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 51.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 21.

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 67.

⁴³ *Ibid.*

neppure una successione meccanicamente necessaria: essa è la risultante di entrambi questi elementi, poiché la vita concreta è fatta così, un misto di risposte necessarie a certe condizioni ed incontri cosiddetti casuali.

Guittou, inoltre, si dilunga cercando di spiegare cosa sia il caso: «...il caso risulta dall'incontro di due serie indipendenti. Non c'è esperienza più bella, sul caso, dell'attraversare Parigi; in ogni momento vi si vedono delle serie indipendenti che possono urtarsi. E si comprende ciò che succederebbe se accadesse quello che si designa con la parola, certamente appropriata, di "incidente", cioè se due serie indipendenti l'una dall'altra si incontrassero. Il caso è un incidente nella misura in cui il caso opera l'incontro di due serie che non hanno voluto il loro incontro. E' per questo che il tipo stesso del caso — il caso che maggiormente ci toccherebbe — sarebbe *il caso che facesse incontrare un evento del mondo interiore con un evento del mondo esterno*⁴⁴. Chiamo evento del mondo interiore un desiderio umano, per esempio il desiderio della salute, il desiderio di salvarsi, se si è in pericolo di morte, o il desiderio, quando ci si trova in un momento d'indecisione, di trovare una soluzione, o il desiderio d'incontrare l'essere che potrebbe sciogliere le nostre difficoltà. Non esiste alcun rapporto tra un desiderio e un fatto. Voglio la salute, voglio salvarmi, ma questo non vuol dire che la salute, la salvezza, la persona desiderata vengano. L'accordo tra il desiderio interiore e il fatto esterno è così eccezionale che lo chiamiamo "fortuna", "occasione favorevole". Se si verifica l'evento contrario ai nostri desideri, noi lo chiamiamo sfortuna, avversa fortuna [...], parole magiche e malefiche, nelle quali si riflette un vago sentimento di scandalo...»⁴⁵.

Il compimento di un desiderio, che era irriducibile alle condizioni antecedenti, o perlomeno così poco probabile da rendere inutile qualunque speranza, è una delle esperienze più normali all'interno della vita, un episodio innegabile che avviene, eppure così inspiegabile dall'analisi pur particolareggiata degli antecedenti⁴⁶. Vi è dunque, nel volgersi del tempo, un elemento che sfugge all'analisi, ma che sembra in qualche modo guidare la nostra esperienza⁴⁷, poiché non basta una generica casualità a spiegare la miriade di eventi che avvengono in corrispondenza ai nostri desideri, pur non essendovi alcun legame necessario tra mondo interiore ed esterno⁴⁸: «...come mai succede che ci sia un'affinità tra ciò che siamo essenzialmente, ma segretamente, da una parte e, dall'altra, ciò che ci raggiunge dall'esterno, marginalmente, in seguito ai casi, alle congiunture, alle circostanze? Come mai succede che io attenda per degli anni un essere da me sconosciuto, ma la cui forma si rivela attraverso un certo vuoto, un certo contorno; poi che quest'essere *arrivi*, che io lo colga, lo capti, lo incontri e lo stringa, e che egli sia il solo che tra mille altri corrisponde alle mie inclinazioni e ai

⁴⁴ Corsivo dell'autore.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 83-84.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁸ Cfr. J. GUITTON, *Che cosa credo*, cit., pp. 98-100.

miei labirinti (come una chiave complicata che entri in una complessa serratura), mentre le leggi del caso, della natura o della dialettica non autorizzavano a dedurre questo incontro, a considerarlo probabile? [...] Ai miei occhi nessuna di queste spiegazioni, che siano cibernetiche o statistiche, oppure che siano psicanalitiche, riesce a rendere ragione di certi incontri presentati dall'esistenza e che si impongono al soggetto come sorgenti di vita. Se questo è vero nella storia individuale, quanto più nella storia universale! Siamo qui di fronte ad un *mistero*...»⁴⁹.

Il presente, attesa di un avvenimento, dunque si compie, ma non per un assurdo, cioè senza ragioni, poiché non è lecito pensare che avvenga una corrispondenza tra due serie indipendenti, io e il mondo, in quanto considerare un assurdo tale corrispondenza significherebbe negare la positività che immediatamente scaturisce in noi da questa corrispondenza. L'unica spiegazione ragionevole è che a capo di ciò vi sia un Mistero, che fa avvenire tale corrispondenza, anche se noi non Lo conosciamo o non conosciamo la modalità con cui ciò si attua.

Non soltanto la storia personale ci conduce ad ammettere la presenza di un Mistero che la provoca e la guida, ma anche la storia universale sembra essere in qualche modo ordinata ad un Destino da una forza spirituale invisibile ma reale. Guitton ci propone quattro definizioni di storia, in cui l'ultima ci appare come quella riassuntiva le tre precedenti: «...Fare filosofia della storia significa ricercare se l'intero corso della Storia non abbia un senso e una direzione; se attraverso le crisi e le metamorfosi, non si possa discernere, lungo certe direttrici, un progresso continuo; se la storia non sia il campo d'intervento di una forza spirituale che guida gli uomini verso dei fini in parte da loro conosciuti, in parte sconosciuti alla maggioranza, con loro, senza di loro, talvolta anche loro malgrado...»⁵⁰. Questo non significa che la storia sia necessaria, cioè che gli avvenimenti che si sono succeduti fossero uno la conseguenza meccanica ed inevitabile del proprio conseguente⁵¹, ma che, semplicemente, guardando la storia con un certo distacco essa sembra muoversi secondo una direzione, assumere una tendenza costante che non è il frutto della somma delle condizioni che, nel loro insieme, costituiscono il materiale stesso della storia. Quest'ultima non necessariamente va verso un progresso, cioè verso un necessario ed imprescindibile miglioramento così come voleva la filosofia hegeliana, ma corre verso un Destino, cioè un compimento che costituirà la fine della storia e del tempo così come noi lo conosciamo.

Dunque l'insieme dei fatti che costituisce la Storia sembra dirigersi verso un Destino: «...non è proibito pensare che queste esperienze di dissociazione (le barbarie dell'ultima modernità, *N.d.R.*) potranno essere utili, che potranno insegnare al mondo l'impossibilità di unirsi al di fuori di un principio rigeneratore. Quando la forza delle società chiuse avrà devastato tutto, forse allora solo la società spirituale potrà sussistere e apparire come la sola possibilità di salvezza. In ogni caso le circostanze

⁴⁹ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 82-83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 168-174.

potranno di nuovo essere favorevoli ad una nuova azione dello Spirito d'unità...»⁵². Secondo il nostro autore nella storia sono visibili segni precisi di un Mistero, cioè di un'azione che, all'interno degli avvenimenti e di coincidenze apparentemente occasionali, conduce il tempo verso un compimento, verso un Destino che è Mistero.

Dunque sia l'analisi del tempo come fenomeno che vede come protagonista il soggetto sia come insieme di tutti gli avvenimenti che compongono il tempo attestano il concorso di una serie di indizi che indicano la presenza di un Mistero, contro l'ipotesi che sia l'Assurdità la legge di ogni cosa.

Ma non solo per quanto riguarda il tempo l'ammissione dell'esistenza del Mistero rende la realtà nella sua incontraddittorietà, ma lo stesso esame di come avvenga la conoscenza ci conforta nelle conclusioni a cui siamo giunti seguendo il nostro autore. Infatti la conoscenza si presenta come un rapporto tra due mondi che, in termini di necessità, non hanno legame alcuno: il mondo dello spirito soggettivo ed il mondo della realtà, qualunque forma quest'ultima abbia. Tale rapporto risulta misterioso, anzi assurdo se analizzato in profondità: «...Conoscere non è certamente ricevere in sé impronte come il nastro d'un magnetofono; d'altra parte non è neppure proiettare come in un cinematografo interiore. Questi due tipi di spiegazione della conoscenza sono veri in quanto affermano, ma sono assurdi in quanto omettono. E siccome non si può sfuggire né all'uno né all'altro, si misura a ogni istante la difficoltà di spiegare la conoscenza. Ammettiamo istintivamente l'una e l'altra di queste spiegazioni insieme; e l'assurdità di ciascuna ci rigetta verso l'assurdità dell'altra in un'oscillazione che non confessiamo mai. Diciamo ancora una volta: bisogna ammettere che l'essere è distinto da noi e che noi l'assimiliamo. Ma bisogna anche dire che quest'essere distinto da noi e assimilato da noi, è in noi. Nessuno comprenderà mai come questi due movimenti siano compatibili: come noi siamo eccitati, risvegliati, colpiti e, per così dire, avviluppati da quello che è fuori di noi, e tuttavia noi coviamo, copriamo, comprendiamo, avviluppiamo e sublimiamo nel nostro interiore queste cose che sono fuori di noi...»⁵³.

La conoscenza, considerata in maniera così immediata, sembra quindi presentare un paradosso irrisolvibile, consistente nell'eterno dilemma se il primato tocchi al soggetto, che pone la realtà, o all'oggetto, che si impone al conoscente dettandogli la propria presenza. Le vie di uscita a questo intricato problema vengono indicate dal nostro autore, che ne individua due: la prima è quella cartesiana, dove occorre presupporre un Dio buono che non menta e sia garante della veridicità della conoscenza⁵⁴, ma l'introduzione di Dio qui è un presupposto astratto, un elemento estrinseco al processo conoscitivo, la cui esistenza non è in alcun modo necessaria. Dio viene con-

⁵² *Ibid.*, p. 185.

⁵³ J. GUITTON, *Philosophie de la résurrection. Monadologie. Court traité de phénoménologie mystique*, in: *Ouvres Complètes*, Desclée De Brouwer, 1978, vol. IV, trad. it. a cura di L. ROLFO, *Filosofia della Resurrezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1981, p. 76.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. (82).

finato nel mondo del probabile, all'interno di un discorso che confermi ed attesti la verità del rapporto soggetto-oggetto, senza che tale verità sia necessariamente affermata come tale. Dio deve esistere se vogliamo fare un discorso coerente, altrimenti ognuno può dire quello che vuole, come più gli aggrada. Dio è allora una opzione della libertà, non l'*esse per se subsistens*.

La seconda strada che Guittou individua è radicalmente diversa: poiché la conoscenza attesta l'incontro di due "serie separate", cioè il processo dello spirito e la realtà, e tale incontro è un'evidenza innegabile, è più ragionevole pensare che la coincidenza che esiste tra le attese e l'ordine dello spirito con i dati e l'ordine della realtà sia stata in qualche modo voluta, non sia frutto del caso, poiché anche dal punto di vista probabilistico la casualità di questa corrispondenza è rasente lo zero.

E' ragionevole affermare l'esistenza di un Mistero che ha posto in essere armonico entrambi i mondi, poiché senza l'introduzione di tale elemento si nega l'esperienza di questa corrispondenza, di questa *adequatio rei et intellectus* che noi sperimentiamo tutti i giorni e che costituisce il tessuto del nostro rapporto naturale ed immediato con la realtà.

Solo ammettendo l'esistenza di un Mistero si può, allo stesso modo, conoscere attraverso quel particolare strumento che sono le scienze: esse riproducono nello spirito l'ordine che riscontrano nella natura e da poche leggi riescono a prevedere fenomeni che, se non vi fosse consonanza tra questi due mondi incommensurabili, l'io e la realtà, sarebbe folle solo osare di esporre⁵⁵. La scienza per esistere presuppone che due mondi che non sono necessariamente collegati siano l'uno lo specchio dell'altro, ma per farlo deve ammettere necessariamente la presenza di un Mistero che ordini entrambi questi mondi ad un unico registro.

La scienza ha dunque bisogno di Dio, di questo Mistero, al fine di spiegare l'innegabile concordanza che vi è tra l'ordine della natura e l'ordine immaginato, prospettato dalla ragione: «...non avviene nelle macchine che la proiezione, che noi facciamo, si accordi col fatto esteriore. Si ha improvvisamente, in quel punto sostanziale che chiamiamo il nostro presente, una congiunzione, una conferma, un contraccolpo, una risposta: delle onde di consenso vengono a confermare e ricomporre le nostre anticipazioni. Allora il fatto, interpretato dalla logica antecedente, dalla memoria presente e dalla ragione costituente, acquista un valore positivo. E' questo che noi chiamiamo conoscenza, e la sua forma più umile, ma anche la più concreta, la più densa, è la percezione del mio corpo e di quello che mi circonda, comprese le stelle, in un istante mobile sempre ricominciato. Di questo incontro fra il mito e il fatto che crea l'avvenimento abbiamo avuto un'illustrazione calma nella notte del 20 luglio 1969 quando l'uomo ha posato il piede sulla luna. [...] Per un breve periodo di tempo (a dire il vero sarebbe bastato un secondo), un primate pensante è uscito da un apparecchio astratto come un ragionamento, ha toccato il suolo lunare, ha compiuto su di

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. (102).

esso alcuni passi come per prenderne possesso. Con quei passi (che potevano essere seguiti da un milione di altri passi), egli provava che la luna esisteva fuori della visione, del presentimento, del sogno e anche del calcolo, della "mitologia". Era il contatto con l'elemento refrattario e reale, elemento che ci resiste, che ci supera, che ci stimola, che ci spaventa, e che è un mistero. Perciò ci poniamo nuovamente il problema (trascurabile per un ateo) dell'accordo dei nostri calcoli col reale, cioè della possibilità della scienza...»⁵⁶. Non si spiega questo accordo senza ammettere un Mistero personale che lo ponga in essere: «...vi è un accordo fra questo universo ed il nostro intendimento. Ma limitiamoci per ora a considerare l'atteggiamento della ragione umana e scientifica nella sua spiegazione dell'universo. Per essere possibile, la scienza si contenta d'una spiegazione puramente meccanica, storica, orizzontale degli esseri. Essa riconduce un avvenimento fisico o anche chimico al suo condizionamento, cioè agli stati precedenti o concomitanti dai quali deriva. E siccome questi condizionamenti si ripetono nell'universo, lo spirito umano non ha difficoltà a formulare regole di questa ripetizione che chiama leggi. La forma di ragione che è utilizzata nelle scienze non va oltre. Di questa corrispondenza così perfetta tra i suoi principi, il suo meccanismo intellettuale, da una parte, e, dall'altra, le regole alle quali sono sottomesse le cose, essa non si meraviglia. E tuttavia, agli occhi di colui che pensa, questa corrispondenza è l'avvenimento più improbabile che si possa immaginare...»⁵⁷.

Non possiamo non notare il legame presente tra la "pre-comprensione degli utilizzabili" espressa da Heidegger e questa proiezione ordinata verificata dalla realtà che scopriamo in Guitton: infatti entrambi notano che vi è una sorta di chiave ermeneutica che l'uomo getta sulla realtà, come un'immagine che gli consente di muoversi all'interno dello spazio e del tempo secondo determinate finalità. Ma mentre per Heidegger tale pre-comprensione rimanda l'uomo a se stesso, alla considerazione di sé come "essere gettato", che non ha in mano i fili del proprio destino e che deve fare i conti con una realtà che provoca paura ed angoscia, per Guitton la realtà diventa un segno, un simbolo di qualcosa che permane, di un Mistero che crea e guida, che conduce le nostre esistenze verso un bene. Guitton, nella scelta tra Assurdo e Mistero, sceglie il Mistero, perché trova delle ragioni per poterlo fare, mentre Heidegger pare non scegliere.

Una seconda notazione che possiamo fare è la stretta parentela metodologica che vi è tra il filosofo francese ed uno dei suoi autori preferiti, il cardinal Newman. Soprattutto nel riferimento alla ragione non percepita unicamente nella sua misura "scientifica", come vedremo anche in seguito, ma aperta a tutti i dati della realtà. Guitton scopre nel reale, nella temporalità, nell'analisi della conoscenza e della scienza indizi che convergono ad indicare la presenza di un Mistero che fa tutte le cose, e la somma di più indizi induce, con ragionevolezza, ad una certezza proprio per il co-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 100-101.

siddetto senso illativo⁵⁸ proposto dal cardinale inglese, che fu oggetto dei primi studi di Guitton.

Una terza ed ultima notazione occorre dedicarla alla posizione gnoseologica espressa da Guitton, che potrebbe dirsi un realismo moderato in senso tomista, nonostante san Tommaso non sia stato molto utilizzato dal nostro autore. Emergono, infatti, forti parallelismi tra i due filosofi nel loro modo di interpretare il rapporto tra realtà e soggetto, dove il primato è sempre del dato, il quale però non esisterebbe come "coscientizzato" senza un soggetto conoscente, risultando "inutile". Nella concezione di entrambi vengono salvati tutti e due gli elementi della conoscenza, soggetto ed oggetto, anche se l'analisi di Guitton non parte da osservazioni di carattere sistematico e si rifiuta di affrontare le tematiche proprie del teologo medioevale quali l'esistenza degli universali o la *conversio ad phantasmata*.

La tematica di Guitton ci è dunque apparsa vasta e complessa, originale nel metodo ma classica nel contenuto: infatti egli usa dell'esistenzialismo, delle categorie newmaniane, del confronto con la scienza sperimentale moderna non per negare l'esistenza o la validità di una metafisica, ma per affermarne la forza e la ragionevolezza attualizzandola, per quanto gli è possibile, nel suo linguaggio.

Ma all'interno del pensiero di Guitton vi è un settore a cui noi abbiamo già accennato ma che costituisce il vero centro di tutto il suo studio e di cui ci apprestiamo a trattare nel capitolo seguente.

III. L'ANTROPOLOGIA DI GUITTON

Siamo ora di fronte alla sezione più corposa all'interno del pensiero del filosofo francese, poiché, come si è già potuto notare nel corso delle pagine precedenti, l'antropologia, o concezione dell'uomo, costituisce il vero terreno di coltura in cui affondano le radici tutte le diverse tematiche dell'indagine guitoniana. Infatti non possiamo fare a meno di ricordare che, proprio a partire dall'analisi attenta dell'esperienza della persona umana, il nostro autore è riuscito a recuperare le tematiche e le conclusioni della metafisica classica e che, sempre all'interno dell'esperienza che vede l'uomo protagonista, siamo giunti ad affermare quale sia il valore del tempo e quali le origini ed i confini dell'indagine scientifica.

La persona, l'uomo, è dunque il fondamento di ogni ulteriore approfondimento cognitivo, ma se questo è vero, è necessario porci infine la domanda: chi è l'uomo?

Innanzitutto partiamo dall'osservazione dell'esperienza, entro la quale abbiamo già notato come il tempo sia una realtà ineludibile in tutte le sue forme, tra le qua-

⁵⁸ Cfr. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Longman, Brown, Green & Longmans, London, 1870, trad. it. a cura di U. TOLOMEI, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano, 1980.

li prevale il futuro, in quanto abbiamo precedentemente detto che il tempo è sostanzialmente attesa, tensione verso un "non ancora".

L'esperienza ci dice dunque che il tempo è un'evidenza irrefutabile, ma soprattutto ci dice che concretamente, all'interno delle circostanze "materiali" del quotidiano, la persona si presenta non come un io astratto, ma immerso in tale temporalità: «...Si è spesso parlato del "*cogito*". La filosofia moderna ha origine col *cogito* cartesiano. Ma il *cogito* di Descartes quanto appare artificioso, superficiale o astratto nella sua profondità! Il vero *cogito* non è il *cogito* della cogitazione astratta: è il *cogito* della vita come destino. "*Cogito me viventem*", io penso me stesso in quanto vivente, ecco il vero *cogito*. "Sono stato e sarò, dunque sono". "*Ego aeternus ero*"... E' con espressioni di questo genere che tradurrei il vero fondamento di ogni filosofia, come di ogni pensiero...»⁵⁹. Non esiste espressione umana che si situi al di fuori di questo movimento che parte nel tempo e tende all'eterno, ad un destino, ad un compimento. L'io è attesa, continua attesa di un avvenimento, tensione verso il futuro, verso un eterno che viene presentito ma che rimane nascosto, velato, che è, sostanzialmente, Mistero.

E' quindi l'esperienza concreta il nostro punto di partenza nel tentare di capire quale sia la consistenza della realtà umana, ma proprio la particolarità dell'oggetto ci chiede una specificazione metodologica preliminare. Per non incorrere nel rischio di scadere nell'artificiosa astrattezza denunciata da Guitton nella citazione precedente, occorre chiarire che il nostro metodo di indagine sarà la ragione presa nella sua totalità, senza preclusioni metodologiche di alcun genere, proprio al fine di non escludere dalla nostra osservazione nessun aspetto della realtà così come ci appare: «...Tale è la prima condizione per parlare di Dio partendo dal mondo: per prima cosa, bisogna pensare il mondo come un tutto; bisogna avere un'esperienza totale. Vi è una seconda condizione più difficile ancora: fare appello non solo a un certo uso, a una certa abitudine della ragione, ma alla ragione intera, fino in fondo. [...] Applichiamo la ragione presa nella sua *totalità* al dato considerato nella sua *totalità*⁶⁰...»⁶¹.

Questa osservazione di metodo non riguarda unicamente il discorso metafisico, ma proprio perché è volta a cercare la ragione ultima di tutta la realtà (cioè Dio, il Mistero di cui abbiamo detto nella sezione precedente) entra di diritto in ogni indagine che riguardi anche un aspetto particolare della realtà stessa. E' impossibile cercare di conoscere un aspetto del reale partendo da un preconcetto che elimini uno dei fattori di tale indagine, fattore che può essere metodologico o anche solo un dato che in qualche modo sfugga all'interpretazione che diamo di un certo fenomeno.

Tutto ciò non significa che il pensiero di Guitton pretenda in qualche modo di esaurire la totalità degli elementi che compongono la realtà; al contrario, il nostro au-

⁵⁹ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 64.

⁶⁰ Corsivo dell'autore.

⁶¹ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 112-113.

tore dimostra grande umiltà di fronte al dato che l'esperienza gli impone, tentando sempre di scoprire quale sia l'elemento che possa rendere ragione non solo degli aspetti particolari, ma dell'insieme dei fenomeni di fronte ai quali l'uomo è posto. Lo sguardo di Guitton è rivolto quindi alla totalità, alla complessità dell'esperienza, nel tentativo di non escludere alcun ambito o manifestazione del reale.

Quindi la prima evidenza che scaturisce dal paragone con l'esperienza è l'esistenza di un *cogito* che non è quello che si pone la domanda su che cosa esista, che è un'operazione di riflessione, ma è un *cogito* impegnato nella vita, gettato nella vita, come direbbe Heidegger, che, all'interno del tempo, vive una tensione che dal presente va verso il futuro, vive cioè un'attesa⁶².

Questa tensione verso il futuro ci svela la segreta struttura della persona, che Guitton afferma essere, seguendo le lettere paoline⁶³, tripartita. Infatti questo io concreto trova in sé tre diversi livelli: il *soma*, la *psiche* ed il *pneuma*⁶⁴, livelli che cercano di interpretare la complessa realtà che costituisce l'uomo.

Cerchiamo ora di capire che cosa in particolare significhino questi tre elementi e come essi si integrino sino a formare un tutto unico, indiviso al suo interno. Innanzitutto diciamo che il *soma*, o corpo, non viene da Guitton semplicemente inteso come un agglomerato di materia di cui lo spirito, l'anima, fa uso per entrare nella biosfera.

Il corpo è senz'altro, come vuole la filosofia cristiana classica, uno strumento che è tutt'uno con il principio spirituale che gli dà vita e senza il quale esso non sarebbe che una giustapposizione di particelle disorganizzate. Ma non per questo esso è un elemento secondario all'interno della costituzione della persona: infatti, se è vero che senza il principio spirituale il corpo non vivrebbe, è anche vero che senza il corpo tale principio non potrebbe essere nel tempo, agire nel tempo e, soprattutto, comunicare con gli altri enti "temporalizzati".

Il corpo risulta dunque avere una funzione comunicativa, cioè è comunicazione, linguaggio che si adatta alla condizione particolare entro la quale si muove l'uomo: la temporalità. Il corpo è dunque una realtà propriamente spazio-temporale ma non è solo strumento, esso costituisce una dimensione propria ed imprescindibile della personalità umana.

La funzione comunicativa del *soma* costituisce per Guitton, in accordo con molti filosofi a lui poco precedenti⁶⁵, la dimensione più propria della corporeità: «...Il corpo sarebbe meno uno strumento, un organo, una materia ilemorfica, una realtà cosmobiologica che un'espressione e un linguaggio, per così dire, artistico, un linguaggio (ora schermo e ora specchio, come ogni linguaggio) destinato a far comunicare e a far unire delle coscienze...»⁶⁶.

⁶² Cfr. J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 45-46.

⁶³ Cfr. *1 Cor*.

⁶⁴ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 57.

⁶⁵ Cfr. J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., p. 16.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17.

La corporeità è dunque innanzitutto linguaggio che mette in comunicazione delle coscienze, le quali sono tutte temporalizzate, inserite nel tempo e quindi possiedono un corpo.

Ma il linguaggio del corpo non è solo quello espressivamente esplicito della parola o, se vogliamo, anche della danza e della musica; già la corporeità in se stessa è un linguaggio, è simbolo di qualcosa, indica qualcosa che la trascende, come l'esperienza dell'arte ci aiuta a capire: «...diciamo che il pittore trae dal corpo una "gloria" immanente o, più in generale, che la fonte dell'impressione di bellezza è uno splendore, un'aureola che sembra emanare dal corpo per esprimerne l'essenza nascosta. Io credo che tutti coloro che hanno riflettuto sull'operazione dell'arte e sulla definizione del bello siano sensibili a questo "secondo corpo" che ogni vero artista riscopre e riproduce. L'artista tira fuori dai corpi un elemento che non è propriamente materiale e che, d'altra parte, non è astratto o puramente spirituale, ma che ci fa pensare a quella che sarebbe la sublimazione del corpo in un altro modo di esistenza. Naturalmente le opere d'arte sono mute come una gloria chiusa su se stessa; l'artista non può ricreare i corpi né trasformarli, ma si limita a trasfigurarli...»⁶⁷.

La corporeità dunque ha in sé un messaggio, un "secondo corpo" che indica qualcosa che solo l'arte riesce in qualche modo a captare e riprodurre. Tale "secondo corpo" è la medesima tensione ad un av-venire che riscopriamo nel tempo, poiché il corpo ci appare come una promessa non ancora compiuta, come un elemento in divenire che, come la storia, corre verso un compimento: «...Per Rodin la scultura doveva far emergere l'uomo da quelle tenebre intrauterine che erano per lui l'ambiente della sua esistenza quotidiana, un'esistenza chiusa e spenta; lo scultore otteneva che l'*homo* nascesse nuovamente. Con l'argilla impastata dalla sua mano, in questo caso ricreatrice, egli disponeva un'altra forma di esistenza nella quale il corpo entrava in relazione con lo spazio intero. L'arte moderna differisce dall'arte classica, diceva Rodin, in questo: che evita di riprodurre un essere solitario, circondato d'ombra e vuoto. Essa restituisce all'essere vivo il suo proprio spazio, il suo posto con la totalità dell'essere; e quello che noi chiamiamo "bellezza" non è altro che il presentimento e l'abbozzo di quella situazione della parte in seno al tutto, promessa ma non ancora compiuta...»⁶⁸.

Dunque la corporeità, massima espressione della temporalità dell'essere umano, prefigura già una situazione di a-temporalità: la sua bellezza, catturata ed evocata dall'arte, è promessa di una situazione definitiva, di un compimento misterioso, in quanto non se ne conosce la modalità di attuazione, ma se ne scorge il presentimento all'interno dell'esperienza, la quale si denota ancora una volta come tensione verso un futuro definitivo.

L'analisi di Guitton sulla corporeità non si ferma a notare come il corpo sia in sé richiamo ad un futuro, ma anche alcune delle attività che gli sono proprie abbiano la stessa natura di segno.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 20-21; cfr. anche J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 66-67.

La prima di queste “attività” proprie del corpo è la conoscenza sensibile, la quale è il primo modo di coscienza e di rapporto che la persona sperimenta. La propria autocoscienza di *cogito me viventem*, impegnato con la vita, avviene innanzitutto attraverso la sensibilità, posta al centro di una multiformità di relazioni che la colpiscono e la provocano a rispondere. La sensibilità risulta essere innanzitutto questo essere immersi in una serie di “provocazioni” che possono essere esterne (i colori, il calore, i suoni) od interne (il dolore, la fame, ecc.).

Si può notare qui una certa semplificazione della dottrina dell'intenzionalità husserliana, semplificazione che non fa compiere a Guitton tutti i passi compiuti dal filosofo tedesco, ma questo avviene perché al nostro autore non interessa formulare una dottrina della conoscenza: egli tiene più a far notare come anche la sensibilità rientri nel moto proprio del tempo, cioè un divenire che prefigura l'eterno.

Ritornando al nostro discorso possiamo dire che la sensibilità è dunque relazionalità, è un “essere in contatto con”, un rapporto che si instaura con enti che, come noi, sono sottoposti alle leggi dello spazio-tempo. Ma proprio perché sottoposta a questa dimensione spazio-temporale la conoscenza sensibile presenta un grande paradosso: essa da un lato riduce l'immensità degli oggetti alla propria misura, conosce la totalità un poco per volta, secondo dei gradi e dei momenti; d'altro canto essa è in qualche misura aperta alla totalità, capace di percepire il tutto, se non altro come negatività in quanto percepisce che l'oggetto sensibile è solo una parte.

Questa operazione non è una riflessione che avviene in un secondo tempo, essa è connaturata al moto della sensibilità in quanto tale: «...per diritto la percezione si dovrebbe estendere al cosmo tutto intero. In ogni istante io dovrei poter percepire, in modo distinto o confuso, la totalità di quello che esiste. Di fatto io percepisco solo quello che il mio campo visuale ritaglia nella minuscola distesa che mi circonda. Agli occhi di Bergson era il cervello che restringeva a un campo limitato la presa che virtualmente doveva estendersi allo spazio intero. Così la “materia grigia”, che ordina e ricapitola, sarebbe un organo di otturazione piuttosto che di conoscenza, o meglio essa ridurrebbe la percezione dal tutto a una “minipercezione” legata alle necessità dell'azione del momento. Si potrebbe fare un'osservazione analoga per quanto si riferisce alla temporalità. E' possibile che il cervello che ci limita, come il corpo, a un solo momento, abbia anche qui la parte dell'otturatore. Senza questa “materia grigia” che la limita, la conoscenza si estenderebbe alla totalità del tempo passato e, forse, a una visione confusa dell'avvenire. [...] In queste prospettive, il corpo e il cervello sono considerati come organi di adattamento alla totalità dell'essere, ma d'un adattamento per *riduzione*⁶⁹...»⁷⁰.

Così la sensibilità sarebbe una sorta di riduzione rispetto alle possibilità di conoscenza infinita che l'essere umano sembra avere, ma questa riduzione è l'unica

⁶⁹ Corsivo dell'autore.

⁷⁰ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 18-19.

modalità di rapporto con il mondo esperienziale che l'uomo ha. Infatti, è pur sempre per mezzo dei sensi che l'uomo riesce ad "avvolgere" il tutto nel pensiero, pur rimanendo oggettivamente sottomesso a tale tutto: «...Il dramma della condizione umana appare da allora nel modo seguente: il microcosmo pensante si rappresenta il macrocosmo come dominato da lui e, al limite, sottomesso e prodotto da lui. Egli *comprende*⁷¹ l'universo, ma questo suo potere e questo suo vedere sono limitati al pensiero, alla "rappresentazione". E il macrocosmo continua a pesare sull'essere pensante come se questo fosse una parte sacrificata. [...] L'uomo ha *compreso*⁷² la natura, ma non l'ha posseduta. L'avviluppa virtualmente col pensiero, ma è a sua volta avviluppato dalle forze cosmiche che non può dominare...»⁷³.

La sensibilità è dunque una porta che pone in relazione due mondi: quello del pensiero e quello della materia, relazione che, come vedremo in seguito, è gravida di conseguenze.

La conoscenza sensibile in qualche modo ci mostra come il *soma* non sia altro rispetto al pensiero, che vive nella *psiche* e nel *pneuma*, e ci prefigura dunque la sostanziale unità dell'uomo, unità che vive nel tempo continuamente protesa ad un avvenire fuori dal tempo.

Ma, sempre nell'ambito della condizione "somatica", troviamo un'altra espressione che ci mostra entrambi i caratteri appena elencati, cioè l'unità e l'attesa: stiamo parlando della sessualità.

Questa particolare dimensione, che appartiene essenzialmente alla corporeità umana, è proprio sia dell'uomo che dell'animale; nell'uomo, tuttavia, mostra un carattere decisamente originale ed estraneo a tutto il mondo animato ma privo dello spirito: infatti Guitton individua all'interno dell'atto sessuale due dimensioni imprescindibili che appartengono innegabilmente alla sessualità propria dell'uomo. «...Molti pensatori e psicologi del nostro tempo suppongono che la sessualità contenga due elementi distinti: il primo legato alla riproduzione, che è spesso ritenuto l'unico. Ma la sessualità umana supera questo aspetto biologico. Essa è studiata, ai nostri giorni, in una nuova prospettiva nella quale si vede che essa non ha solo una *finalità*⁷⁴ biologica, ma anche un *senso*⁷⁵. E' un mezzo di superamento della persona, un organo di comunione col tutto. Nell'uomo la funzione biologica assunta dallo spirito non può essere ridotta al fine biologico: essa riveste un significato spirituale. Il sesso spiritualizzato può permettere un'unione più profonda fra due coscienze, un superamento dell'egoismo e, al limite, una comunione col mondo, forse un modo d'unione con la divinità...»⁷⁶.

⁷¹ Corsivo dell'autore.

⁷² Corsivo dell'autore.

⁷³ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁴ Corsivo dell'autore.

⁷⁵ Corsivo dell'autore.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

Anche la sessualità è dunque, in sé, linguaggio, comunione che apre ad una relazione in questo caso unicamente tra persone; essa è una comunionalità tra due spiriti che si attua in una corporeità e che senza quest'ultima sarebbe impossibile. La sessualità ci appare come una tensione biologica che supera la biologia stessa, poiché ogni comunicazione presuppone un significato, quindi un soggetto cosciente che trasmetta ed accolga tale significato.

Ma l'atto sessuale non è solo comunicazione ed invito alla comunione tra due coscienze diverse ma complementari (così come sono diverse ma complementari le caratteristiche fisiche dei due soggetti coinvolti nell'atto sessuale, cioè l'uomo e la donna); esso in qualche modo diventa tensione ad un atemporale, al Mistero, che rimane sempre come adombrato in ogni aspetto della realtà. Infatti la sessualità corre verso l'eternità sia seguendo una linea orizzontale, cioè assicurando la continuazione temporale della specie, sia secondo una linea verticale, essendo essa segno di una tensione verso un compimento che ancora non avviene ma di cui si scorgono le tracce: «...Nell'ordine biologico la sessualità è un'invenzione di adattamento della natura per assicurare la crescita, la varietà e la sopravvivenza della specie. E' una delle ragioni per cui le società hanno considerato il sesso come sacro e l'hanno circondato di tanti riti e di tante protezioni. Ma nella prospettiva che proponiamo ora, la sessualità non avrebbe solo questa funzione di lottare contro la morte con una discendenza orizzontale; avrebbe anche un'altra funzione più speciale e più rara: quella di preparare l'*anastasis*⁷⁷. Ed è senza dubbio per questo carattere nascosto della sessualità che essa ha sempre presentato, insieme col suo aspetto sacrale, un carattere ambiguo, ora *demonico* e ora *demoniaco*. Per questa ragione è stata colpita così spesso d'interdetto, come un testo geroglifico che ci pare incomprensibile, ma che si suppone ci dia la chiave d'un mondo. [...] E' facile ed è cosa comune descrivere il meccanismo fisiologico o psicologico o psicoanalitico dell'amore sessuale nel suo uso e specialmente nelle sue aberrazioni. Però, ogni volta che è proposta la spiegazione attraverso il meccanismo, si nota una sproporzione, spesso considerevole, fra la causa e l'effetto. Questa sproporzione può essere spiegata solo coi concetti di *magia*, di *vertigine*, di *estasi* e di *follia*, o anche coi concetti di peccato, di vizio e d'aberrazione. Tale è il caso della *sproporzione tra l'atto sessuale*, o meglio il gesto sessuale, e il suo mistero, sproporzione che si manifesta in tutti gli amori umani e che li rende inspiegabili quando ci si limita allo studio del meccanismo d'accoppiamento comune all'uomo e al primate...»⁷⁸.

Nel suo manifestarsi la sessualità mostra dunque una sproporzione tra ciò che è possibile sottoporre ad analisi e ciò che è l'atto in sé: ci troviamo di fronte ad un'azione che comunica e pone una comunione che va oltre le precondizioni presenti nel momento dell'atto sessuale, precondizioni che non sono solo materiali ma anche spirituali, intellettive.

⁷⁷ Resurrezione.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

Non è possibile ripercorrere tutti i passaggi che ci pongono di fronte a questa evidenza, poiché essi ci sfuggono; ma proprio perché sfuggenti per l'uomo è facilissimo negare questo carattere di mistero della sessualità, rendendola aberrazione, cioè riducendola nel suo valore: «...Il *Cantico dei Cantici* proponeva misteriosamente una spiegazione di questo stato. L'amore sarebbe "una fiamma di Javhe". Salomone, qui, voleva senza dubbio far intendere che se la sessualità, spogliata del peccato d'origine, che l'aveva viziata, fosse sublimata dalla grazia, purificata e riportata alla sua prima finalità, allora potrebbe fare del corpo un organo d'estasi per l'unione eterna col mistero divino. Questa nozione confusa nutre di secolo in secolo il romanticismo dell'amore e di tanti culti aberranti...»⁷⁹. La sessualità, proprio perché possibile luogo privilegiato di una comunione corporale che coinvolga la totalità della persona, presenta con maggiore nettezza i caratteri di una caduta, di uno scadimento, di una difficoltà nella possibilità reale di viverla integralmente nella concretezza. Essa è dunque un segno importante dell'unità esistente tra le dimensioni dell'uomo, poiché in questo atto fisico è implicata (o meglio, dovrebbe essere implicata) la totalità della persona: corpo, psiche e spirito.

Dunque il soma è un elemento temporale che richiama un eterno Mistero; esso, inoltre, richiama l'unità con le altre dimensioni della persona, componenti che cercheremo ora di analizzare.

La seconda dimensione, oltre a quella corporale, che Guitton individua all'interno dell'unica persona umana è anch'essa "temporalizzata", ma come il corpo prefigura un eterno, pur non essendo essa stessa, nella sua struttura ultima, eterna a sua volta.

Stiamo parlando della cosiddetta *psyché*, che il filosofo francese traduce con il termine anima, non intendendo con ciò riferirsi al concetto aristotelico-tomista di anima forma del corpo o anima eterna, ma semplicemente includendo in questa parola quell'insieme di tensioni emotive, psicologiche, sociali e razionali che fanno parte integrante della persona: «...Ecco, noi chiamiamo *psyché* ciò che è afferrato dalla coscienza chiara e distinta: quando rifletto, quando decido, quando sento, quando amo, quando entro in relazione con i miei simili tramite il linguaggio...»⁸⁰.

La *psyché*, o anima, è la sede di alcune delle caratteristiche proprie dell'uomo, prima fra tutte la ragione intesa nella sua capacità di indagine del reale e nella sua peculiare capacità di essere sintetica della totalità dei dati a lei presenti e nello stesso tempo capace di conoscere per universali, cioè prescindendo dalle caratteristiche che riguardano l'*hic et nunc* di un oggetto.

Oltre alla ragione è sempre al livello della *psyché* che troviamo l'insieme dei caratteri emotivi e psicologici che sono fattori imprescindibili per la determinazione della personalità; ma non solo, sempre la *psyché* è, secondo Guitton, il luogo storico

⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁰ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 57.

per eccellenza, poiché è l'anima, tramite la ragione, che interpreta e vive la storia, che si muove nel presente, che compie valutazioni. La psiche, possiamo dire in sintesi, risulta essere il luogo dell'azione umana, azione che si determina secondo moti istintivi e razionali, influenzata dalle circostanze materiali e psicologiche e che quindi sfugge al pericolo di essere astratta, cioè di non partire dalla realtà.

Possiamo ora trarre alcune considerazioni circa le caratteristiche di tale azione e come essa influenzi la struttura profonda della persona.

Dobbiamo innanzitutto ricordare quanto abbiamo precedentemente detto circa l'autopercezione del *cogito*, il quale si presenta come la prima evidenza all'interno dell'esperienza, pur avendo un carattere peculiare, che è quello di non poter esistere al di fuori dell'esperienza stessa, di non essere, cioè, una presenza astratta, slegata nel suo percepirsi da un *hic et nunc*, ma di esistere solo dentro le circostanze nell'attesa di un futuro che promette qualcosa, il Mistero, senza che il *cogito* sappia bene cosa sia.

Tale coscienza della nostra autocoscienza, se ci viene passata l'espressione, si presenta come un ente che possiede il carattere dell'unità, ma non è omogeneo, tanto che, seguendo l'analisi di Guitton, ne abbiamo individuato tre aspetti fondamentali.

Quello che ci preme ora sottolineare è che, all'interno dell'autocoscienza del *cogito* impegnato con la realtà, l'aspetto dominante è quello psichico, che costituisce con più chiarezza la natura propria e temporale dell'uomo: infatti il *cogito* è frutto di moti psicologici, si muove secondo desideri, elabora tramite la ragione e comunica attraverso suoni che sono dotati di significato, ecc. La psiche dunque esprime, all'interno del tempo, ciò che fa dell'uomo un uomo.

Proprio in quanto caratteristica unicamente della persona umana, la psiche, con tutte le sue espressioni, è all'interno della storia, cioè non esiste al di fuori di un'implicazione storica. Qui il termine "storia" va inteso secondo l'accezione espressa nella sezione precedente quando si stava esaminando la temporalità, laddove "storia" indicava una lettura omogenea di una serie di eventi "puntiformi", cioè una lettura dotata di senso di una serie di momenti presenti che non sono più. La storia è tale solo se legata all'espressione di una concezione, solo se sottomessa ad una chiave di lettura che abbiamo già individuato appartenere inevitabilmente al soggetto che interpreta gli avvenimenti⁸¹.

Secondo Guitton la storia ha già in sé un significato oggettivo, essa cioè si muove verso un compimento che gli è proprio sia che l'uomo lo voglia sia che non se ne renda conto o non lo assecondi⁸², ma di questo parleremo in seguito quando cercheremo di indagare la Risurrezione; d'altro canto la storia ha un significato soggettivo, cioè non esiste al di fuori di un soggetto che la conosca, che la crei attraverso una lettura "sensata" degli avvenimenti.

⁸¹ Cfr. questo stesso testo, *supra* pp. 85ss.

⁸² Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 85ss.

Ma se la psiche legge la storia a partire da particolari ottiche che vengono da influssi psicologici, conoscenze culturali e capacità di elaborazione proprie del soggetto particolare, essa è dalla storia determinata in tutte le sue dimensioni. Abbiamo già ricordato, infatti, come il *cogito* non sia alieno alle circostanze concrete della vita ed insieme ad esso è la vita psichica ad essere inevitabilmente storicizzata nelle circostanze.

I fenomeni psicologici, le conoscenze culturali, gli strumenti logici e gli stati affettivi che inevitabilmente condizionano l'uso della ragione e tutto l'insieme della vita psichica sono fattori che sorgono dalle circostanze storiche concrete in cui il soggetto vive e si muove. Non esiste una ragione perfettamente asettica, essa è sempre impregnata delle "impurità" dei particolari concreti; allo stesso modo non esiste un'affettività idealizzata, che non sia attrazione ed espressione di una corporeità.

Dunque il mondo della psiche risulta determinato dalle concrete circostanze entro cui si muove e, pur restando in ultima analisi lui stesso il padrone delle proprie azioni, inevitabilmente deve "compromettersi" con i dati della realtà al fine di poter correttamente operare.

Questa immagine del mondo della psiche ha un riflesso particolarmente importante per quanto riguarda i rapporti sociali: ricordiamo, infatti, che la corporeità, dimensione eminentemente storicizzata della persona, è innanzitutto relazione e comunicazione, perciò nesso di socialità, tensione alla costruzione di una socialità. La dimensione sociale è dunque insita nella stessa struttura corporea della persona, poiché la comunicazione si attua solo in presenza di due o più individui coscienti, necessità cioè di un ambiente sociale.

La stessa dimensione psichica, come espressione di emozioni, moti psicologici ed istanze razionali, presuppone la presenza di un contesto sociale, cioè di un agglomerato di più persone che siano legate tra loro nel tentativo di affrontare le istanze della vita, sia materiali che spirituali. Tale legame non è costituito da un patto sociale prefissato, così come invece volevano, secondo differenti modalità, sia Hobbes⁸³ che Rousseau⁸⁴, ma dall'esigenza stessa dell'uomo di non rimanere solo (in questo senso la prima socialità si ha nel moto del bimbo verso i genitori e, nello sviluppo successivo, nella tensione sessuale).

Guitton, riconoscendo la naturale tensione umana di organizzarsi entro una forma sociale, non cerca di elaborare una sistematica filosofia della politica o di prospettare possibili scenari politici all'interno dei quali la vita potrebbe essere migliore, ma cerca, fedele al proprio realismo, di fare delle osservazioni che siano valide per qualunque contesto sociale e politico, cioè compie delle osservazioni sul soggetto principale della società, la persona.

⁸³ Cfr. L. NEGRI, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano, 1988.

⁸⁴ J. MARITAIN, *Tre riformatori*, Morcelliana, Brescia, 1979⁵.

La persona è il centro della convivenza, ma quest'ultima può diventare difficile o impossibile a seconda degli atteggiamenti presi dai singoli; quindi il problema non è unicamente quello di creare strutture politiche giuste, ma innanzitutto che la persona singola sia educata al riconoscimento del vero.

La necessità di un'educazione di questo tipo si fa particolarmente evidente in un'epoca come la nostra dove si contrappongono due ideologie che, nonostante le apparenze, condividono la stessa origine: il permissivismo e l'ascetismo morale dei cosiddetti "puri".

Il problema dei puri fu particolarmente evidente all'interno dell'eresia catara⁸⁵ dove vi era una ferrea divisione gerarchica tra i perfetti⁸⁶ ed il resto del popolo, rendendo di fatto i primi superiori ai secondi come valore solo per il fatto di condurre una vita disattenta, se così si può dire, nei confronti della dimensione corporea della persona umana.

Come per i catari, il moderno puro è colui che si assurge a giudice altrui, colui che conosce il vero bene e che è disposto a raggiungerlo con qualunque mezzo, anche l'altrui sacrificio, poiché gli altri non sanno quale sia la verità: «...La coscienza pura acconsente a un male provvisorio, accettato in vista di un bene più grande. Certo senza questo concetto del "male giustificato dal bene", senza questa idea che il fine purifica i mezzi, nessuna guerra potrebbe mai essere giustificata [...]. Ma, nel momento in cui il bene realizzato è concepito come immacolato, e nella misura in cui lo si vuole realizzare, costi quel che costi, i mezzi che si propongono e che alla fine si impongono hanno caratteristiche del tutto opposte a quelle del bene che si desidera. Dal momento che il bene ultimo è assolutamente puro, il mezzo primo può anche essere la ragione incarnata, mezzo assolutamente impuro, dato che consiste in un miscuglio di violenza e di astuzia...»⁸⁷.

In una tale concezione, il mezzo è realmente giustificato dal fine, il quale consiste nel bene assoluto ma astratto, inteso unicamente dalla ristretta cerchia dei puri. Una tale posizione ingenera la violenza, poiché essa affrettarebbe il raggiungimento del bene assoluto, quindi diminuirebbe lo spazio del dolore: «...colto al di fuori dei propri legami, il bene appare assoluto. E' molto significativo che il termine assoluto

⁸⁵ Cfr. J. GUITTON, *L'impur*, trad. it. a cura di R. ROSSI, *Il puro e l'impuro*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 26ss.

⁸⁶ I perfetti erano coloro che avevano raggiunto un livello di coscienza di cosa fosse il bene e il male così elevato che, oltre a condurre una vita moralmente ineccepibile e a sottoporsi a privazioni di ogni tipo, erano considerati al di sopra della legge morale, poiché, avendo raggiunto la piena comunione con Dio, qualunque cosa facessero era bene. L'eresia catara si distingue per una squalifica della vita corporale, intesa secondo il modello platonico di prigione dello spirito, la quale non aveva alcun influsso reale sulla santità dell'anima. Da ciò si deduceva che il comportamento poteva essere sia secondo leggi morali che contrario ad esse, senza per questo inficiare la santità della persona. Ma i perfetti, in totale spregio alla corporeità, conducevano una vita molto misurata, proprio per affermare la superiorità dello spirito sulla materia.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 29-30.

voglia dire non legato, sciolto da ogni legame. Hanno la stessa etimologia. Ciò che prima era legato adesso è non legato, appare quindi come fuori dallo spazio e dal tempo, immediato, urgente, affascinante. Di conseguenza si produce una sorta di osmosi tra il fine e il mezzo. Il carattere immacolato del fine riversa la propria innocenza sul mezzo sanguinoso. Ecco perché i puri sono violenti e i violenti si sentono puri. Più la forza è forte, più sembra dolce, dal momento che risparmia il tempo del dolore. Come l'invenzione di Guillottin⁸⁸, la violenza taglia corto: sembra dolce in virtù del suo assolutismo, è compassionevole...»⁸⁹.

Dunque l'uomo, essere nella sua sostanza sociale in quanto apertura originale alla relazione, può operare con la sua libertà nella ricerca del bene secondo due modalità: la prima parte dall'esperienza e dalle sue concrete condizioni, cercando di costruire il bene comune a partire dai condizionamenti e dalla situazione particolare in cui ci si trova. La seconda posizione è quella catara, o dei puri, dove il bene assoluto è concepito come totalmente slegato dalla realtà, la quale deve essere piegata ad ogni costo entro i confini stabiliti a priori dai cosiddetti illuminati.

E' questa la premessa teorica del totalitarismo, che, partendo dalle osservazioni di Guitton, ci sembra trovi la propria origine non nell'affermazione di una verità, ma nel porsi di una prassi violenta. Il totalitarismo, infatti, non solo parte da una condizione idealmente astratta della realtà, ma non è in alcun grado di difendere dal punto di vista razionale la propria posizione, la quale si impone con la violenza. Quest'ultima, come strumento adeguato per la diffusione di un'immagine del bene, si giustifica solo in presenza di un relativismo gnoseologico preconcepito e di una altrettanta preconcetta sfiducia nella libera ragione della persona.

La premessa di tale impostazione ideale si trova dunque in un radicale pessimismo antropologico, dove l'uomo "comune", al contrario dei cosiddetti "puri", è visto come naturalmente incapace di riconoscere la verità e quindi alla mercé di qualunque ideologia si sappia imporre con la forza, non essendoci nulla di vero e dove, di conseguenza, ogni affermazione ha lo stesso valore, mutando unicamente la forza fisica con cui essa sa imporsi.

Il totalitarismo è dunque figlio dell'affermazione non di una verità assoluta, nella cui ricerca si muove la persona, ma del pregiudizio che tale verità non esista, che il Mistero non vi sia e che tutta la realtà sia una manifestazione dell'Assurdo di cui abbiamo parlato nella precedente sezione.

L'effetto di questa esaltazione "pura" del bene astrattamente inteso è di aver creato all'interno della persona una scissione⁹⁰ tra l'irraggiungibile bene assoluto e la mediocre quotidianità, vista come una prigionia platonicamente intesa dell'anima, la quale, da sola, si librerebbe verso l'infinito.

⁸⁸ Stiamo ovviamente parlando della ghigliottina.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 151ss.

Al contrario, è proprio un realistico approccio all'esperienza quotidiana che ci pone di fronte a ciò che veramente l'uomo è, cioè un essere profondamente legato al tempo, sia nella sua dimensione corporea che psichica, ma che è proiettato al di là del tempo, grazie alla sua ultima dimensione, quella pneumatica o spirituale.

Siamo qui di fronte a ciò che Socrate avrebbe definito come il demone che parlava in lui, cioè siamo di fronte a quanto vi è di soprannaturale nella natura umana, a quanto, quindi, tende, all'interno della natura stessa della persona, a trascendersi, a spostarsi al di là del tempo, ad "at(d)-tendere", tendere verso.

Partendo sempre dalla tripartizione paolina, Guitton tenta di dare una prima definizione di cosa sia tale spirito o *pneuma*, cercando un confronto con la psiche: «...Qual è la differenza tra l'anima e lo spirito? Ecco, noi chiamiamo *psyché* ciò che è afferrato dalla coscienza chiara e distinta: quando rifletto, quando decido, quando sento, quando amo, quando entro in relazione con i miei simili tramite il linguaggio. Ma chiamo *pneuma* l'io profondo, supercosciente benché oscuro. E' questo io che appare nei capolavori dell'arte, che si manifesta nei profeti, negli ispirati e nei mistici. Così possediamo la nostra essenza a tre livelli, ed è il livello intermedio, sociale e verbale, che ci è più familiare. In genere reprimiamo ciò che viene dal corpo, così respingiamo ciò che viene dallo spirito. In questa prospettiva, la "psicanalisi" dei moderni si giustifica, ma appare tragicamente incompleta. Essa parte dal principio che il *soma* sia esso solo il fondamento esclusivo della nostra coscienza, e che lo psichismo sia per la maggior parte degli uomini una metamorfosi del *soma* in ciò che esso ha di più istintivo. Perché una "psicanalisi" sia totale e non ci inganni, è necessario, secondo lo schema di Paolo, che essa sia completata da ciò che potrei chiamare una *pneumanalisi*, cioè da una scienza che studi l'azione del *pneuma* sulla *psyché*...»⁹¹.

Il *pneuma*, dunque, si mostra come ciò che si mostra in qualche modo al fondo dell'attività della psiche, come un elemento non perfettamente definibile, ma non per questo in conoscibile. Esso è definibile secondo una sorta di *via negationis*, cioè osservando come vi siano delle manifestazioni umane non riconducibili né al corpo, né alla psiche: «...esisterebbero dunque come tre modi di essere: un primo nel quale l'io profondo sarebbe "somatizzato", "cosmizzato", un secondo nel quale diverrebbe l'io della riflessione e della coscienza, e un terzo stato in cui l'io si manifesterebbe attraverso una vita spirituale impegnata in un'esperienza insieme interiore e superiore, ma che, in questa fase del tempo, in questo universo, non ha ancora ricevuto la sua pienezza. Questo io profondo, interiore e superiore, non può essere dato pienamente a se stesso, nell'economia attuale, se non attraverso vie rare o congiunture improbabili, attraverso ombre e oscure palpazioni. Appunto in questa terza zona sorge l'intuizione dei grandi artisti e dei grandi mistici...»⁹².

⁹¹ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 57.

⁹² J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 21-22.

Lo spirito, come si può facilmente evincere dalla citazione appena riportata, appare dal punto di vista fenomenologico come una sorta di promessa non ancora compiuta, come una tensione mai sopita verso un futuro di eternità. E', quest'ultima, l'eterno l'oggetto proprio dello spirito, il suo luogo naturale di espressione, il termine ultimo e definitivo della promessa che non tralascia mai di esprimersi all'interno dell'esistenza umana: «...Se c'è una parte eterna in noi, come tutti pensiamo (sia che siamo spinoziani o cristiani), sia che leggiamo l'*Etica* o il *Quarto Vangelo*, sottoscriviamo la famosa frase di Spinoza: *Sentimus experimurque nos aeternos esse*, sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni. Ma se è vero che sperimentiamo in una qualche maniera l'eternità virtuale del nostro essere, in che modo possiamo coincidere, restando proprio nel tempo, e in modo da "salvarci", con questa parte eterna? Questo non è uno dei drammi dell'esistenza, è il dramma dell'esistenza; il solo problema che si pongano ad un tempo la religione e la filosofia, qui strettamente unite. E' il problema che ha ispirato Sofocle e i tragici greci, Dante, Goethe, Hugo, Claudel; ben sapendo che il popolo, sotto tutti i cieli, non cessa di pensare alla sorte, e insieme al popolo anche e soprattutto i più acuti tra i saggi...»⁹³.

Questa tensione all'eternità non appartiene né alla sfera psichica né a quella somatica, pur essendo, in senso greco, forma di entrambe, in quanto tutte e due consistono ultimamente di un'attesa. Lo spirito pervade tutta la struttura della persona, unificandola secondo una tensione al futuro, tensione che dunque appartiene alla natura umana ma non è prodotta dalla natura umana, essendo fenomenologicamente quest'ultima formatasi all'interno della temporalità.

Tale irriducibilità è caratteristica propria anche della ragione umana, la quale, pur essendo un punto all'interno del cosmo, è capace con un sol atto di abbracciare la totalità di tutte le cose esistenti. La ragione in qualche modo "avviluppa" tutto⁹⁴, il pensiero non è riconducibile nella sua comparsa alla somma delle cause antecedenti la sua venuta alla luce. Senza presupporre l'esistenza di Dio non si spiega l'origine del pensiero, e non solo, senza Dio è impossibile capire come il pensiero si attui in un corpo, quello umano, poiché «...non vi è nessun rapporto intellegibile fra gli avvenimenti cerebrali e il pensiero. Quello che avviene nella materia grigia, in fondo, non è altro che uno stato del cosmo, un movimento. Il pensiero, al contrario, è un atto di libertà, di conoscenza o d'amore. Nessun rapporto causale può essere stabilito fra questi due modi dell'essere...»⁹⁵.

Questa irriducibilità al mondo materiale del pensiero ci fa intravedere la stretta parentela che sussiste fra lo spirito ed il pensiero stesso. E' il pensiero ad interpretare la storia come un cammino verso un compimento ed è sempre il pensiero che percepisce il soggetto come un compimento non ancora avvenuto. La coscienza di sé

⁹³ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 51-52.

⁹⁴ Cfr. J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 69-70.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 83.

come spirito (*pneuma*) avviene sempre all'interno del pensiero, il quale risulta così indissolubilmente legato all'eternità dell'uomo. Il pensiero non coincide con lo spirito, ma ne è in qualche modo espressione e strumento, strumento che rimane comunque limitato nella sua comprensione della realtà. Tale limite non è però unicamente uno stato negativo, ma diventa anch'esso occasione di un'autocoscienza nuova, che determina la preghiera come ultimo atto della ragione stessa: «...Un filosofo severo e puro che fu maestro di tanti maestri, Jules Lachelier, si esprimeva così: "Noi creiamo ogni istante della nostra vita con un solo e medesimo atto, presente in ciascun istante e insieme superiore a tutti. In ogni istante abbiamo coscienza di questo atto, e quindi della nostra libertà; d'altra parte, se consideriamo questi istanti gli uni in relazione con gli altri, troviamo che essi formano una catena ininterrotta e un meccanismo inflessibile. In una parola, noi compiamo un destino che abbiamo scelto, o, piuttosto, che non cessiamo di scegliere". Sono indotto a cercare un atto d'intelligenza che mi permetta di compiere ciò che Lachelier propone, e che è senza dubbio l'atto più puro ma anche più duro, poiché si tratta di essere ad un tempo al di sopra di sé e dentro di sé. Ricorrendo a una metafora di natura spaziale, l'atto dovrebbe essere insieme orizzontale e verticale, e più verticale che orizzontale, poiché la linea che congiunge il passato col futuro è destinata a svanire, mentre con il mio slancio verso la parte alta di me stesso io sono proiettato verso l'atemporale. Qui la "ragione" non basta. La facoltà che chiamiamo "ragione" è come ipnotizzata dalla successione orizzontale che essa chiama storia. Sarebbe desiderabile che alla "ragione" si aggiungesse un altro esercizio: che alla *ratio*, per dirla in latino, si aggiungesse l'*oratio*. Diciamo allora che l'atto più idoneo a collocarci di primo acchito fuori dell'assurdità del tempo, nel mistero del tempo, è la preghiera, intesa come compimento del pensiero...»⁹⁶.

La preghiera diventa così richiesta di aiuto a Qualcuno più grande di noi, il Mistero, nella comprensione di noi stessi e del mondo temporalizzato entro cui ci situiamo. Ma tale domanda sarebbe impossibile se all'interno del pensiero, o meglio, per mezzo del pensiero, non si manifestasse una tensione "innaturale" all'eternità, innaturale in quanto, pur esistendo, non trova all'interno del mondo della natura la causa del proprio esserci.

Ciò che ci è risultato chiaro dall'analisi sinora svolta è che, secondo Guitton, la persona costituisce una sostanziale unità, dove le tre dimensioni, soma, psiche e *pneuma*, pur risultando irriducibili l'una all'altra, sono accomunate nel loro essere tensione temporale verso un atemporale, verso l'eterno. Da questo breve riassunto si evince facilmente che è il *pneuma* a costituire essenzialmente la sostanza ultima ed unificante della persona, oltre a costituire la chiave ermeneutica sia delle operazioni della psiche che somatiche: infatti corporeità, sessualità, tensione interpretativa della storia ecc. non sono altro che espressioni "pneumatiche" che si storicizzano.

⁹⁶ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 45-46.

Guillon porta ragionevolmente alle estreme conseguenze le sue osservazioni, fino a cercare di mostrare come l'anastasi, o risurrezione, costituisca l'evidente conseguenza dell'osservazione della natura umana così come ci è finora apparsa. L'anastasi compie dunque la persona, la quale non è altro che una promessa non ancora mantenuta: «...E' come se noi non fossimo ancora quello che siamo chiamati a divenire⁹⁷, come se l'esistenza temporale fosse incompiuta. Col pensiero noi avviluppiamo il cosmo, ma mediante l'azione noi siamo da esso avviluppati. La metamorfosi che è avvenuta per la conoscenza quando è comparsa l'umanità, non è avvenuta per l'azione e, in particolare, per quell'organo dell'azione che è chiamato corpo. L'anastasi sarebbe la riparazione di questa sproporzione, il superamento di questo divario, il cambiamento ultimo che da schiavi ci farebbe padroni e liberi. Si può dire che l'anastasi sarebbe il completamento della creazione, se è vero che è chiamata creazione una pienezza che colma ogni sproporzione o, più esattamente, una pienezza che non ha suscitato sproporzioni e ritardi, se non perché queste sproporzioni e ritardi fossero colmati...»⁹⁸.

La resurrezione sarebbe quindi il naturale compimento della natura della persona, anche se "naturale" non significa che tale resurrezione avvenga come risultato meccanico dell'evoluzione biologica della persona, bensì tale termine designa la ragionevolezza della speranza della resurrezione, la quale avviene comunque al di fuori del tempo, per cause che non sono riconducibili alla natura così come è da noi conoscibile, poiché tale natura è essenzialmente storica e non ha quindi il potere di porre termine alla temporalità.

Guillon rintraccia nella storia dell'evoluzione terrestre e della specie umana le premesse di tale avvenimento "escatologico"⁹⁹: analizzando infatti i mutamenti che hanno reso possibile il formarsi evolutivo della specie umana, sembra che la natura abbia preparato tutti i prodromi che prospettavano un balzo evolutivo inimmaginabile, quello noetico, cioè l'avvento, attraverso l'uomo, del pensiero; il frutto di tale balzo evolutivo si sarebbe poi rivelato ben più grande di quanto le premesse naturalmente rilevabili facessero pensare e quindi non meccanicamente riducibile all'insieme di tali premesse.

Dunque l'idea di resurrezione non contraddice logicamente con l'analisi della natura umana e della sua storia evolutiva, così come non è contraddetta dall'esperienza storica che stiamo vivendo, la quale, al contrario richiama alla necessità di tale compimento: «...tali sono le prospettive della macro-storia, la quale si riflette e si riassume attraverso la micro-storia delle nostre esistenze. Le due storie vanno, l'una e l'altra, verso una fine. Entrambe sono già¹⁰⁰ un giudizio. La storia universale, ancor più che la storia

⁹⁷ Corsivo dell'autore.

⁹⁸ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., p. 40.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 41.

¹⁰⁰ Corsivo dell'autore.

individuale, avanza con una velocità crescente (che, in mancanza di punti di riferimento, ci sembra la quint'essenza della lentezza), con indifferenza e disprezzo tanto per gli insuccessi quanto per i successi, che non sono che episodi; velocità che in certi momenti sembra accelerarsi, che forse in effetti si accelera. Essa avanza, dicevo, si precipita verso una consumazione, una *hora ultima*, nella quale potrà mormorare (come il Cristo giovanneo spirando): "*Tetelestai*" (tutto è compiuto) ...»¹⁰¹.

Secondo il nostro autore vi sono nella storia dei segni inequivocabili di accelerazione, che testimoniano un approssimarsi della fine della vita temporale¹⁰², intesa come nuovo balzo d'esistenza verso qualcosa di ancora inconcepibile: sono questi segnali neghentropici, cioè negativi, indizi di uno sfacelo imminente, alla fine del quale si dovrà attuare necessariamente un cambiamento di stato¹⁰³.

Guitton, quindi, ci mostra come il tema della resurrezione sia un problema radicale per la vita umana e come non manchino indizi reali¹⁰⁴ per poter ragionevolmente sperare che questo avvenimento sia, cioè che tutti noi infine risorgeremo.

Ma in cosa consiste questa resurrezione? Anche qui il nostro autore segue fedelmente i testi paolini che parlano di *corpo pneumatizzato* dove la *psyché*, che da vita alle relazioni sociali, ai bisogni psicologici ecc. si disperde e finisce con la storia, mentre il corpo permane legato unicamente con lo spirito: «...Nel pensiero di Paolo, esistono due strutture possibili. Nella prima, l'anima è legata al *soma*. E' la condizione di Adamo. Ma si può concepire un altro tipo di legame. L'anima può scomparire (oppure, non apparire) e il corpo può unirsi allo spirito senza il suo intermediario. Così, allo stato attuale in cui il corpo è animato dalla *psyché* si sostituisce un altro stato possibile in cui il corpo sarebbe direttamente animato dallo spirito, il *soma* dal *pneuma*. La conseguenza è che nei nostri funerali ciò che si ripone sotto terra è un corpo adamitico, mentre ciò che un giorno "risuscita" è un corpo direttamente posseduto dallo spirito...»¹⁰⁵.

Dunque per Guitton l'anima non è forma del corpo, come cercheremo di spiegare in seguito nell'ultima sezione, ma è la forma tipicamente storicizzata della persona: la psiche costituisce lo strumento specifico per l'interpretazione del dato storico e per la vita temporale, e, pur essendo segno dell'eterno, non partecipa direttamente dell'atemporalità.

Tale struttura è suggerita dall'unico caso storico noto al mondo occidentale di pretesa resurrezione, quella di Gesù Cristo in cui si esprime esattamente che la

¹⁰¹ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 131-132.

¹⁰² Cfr. J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 134ss.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 42ss.

¹⁰⁴ A proposito di questi indizi, Guitton si dilunga nel mostrare anche segnali scientificamente riscontrabili della resurrezione quali il fenomeno dei fuochi fatui e della conservazione dei corpi dei santi, fatti che confermano che la morte non è totale annullamento. Tali osservazioni, pur essendo molto interessanti, ci sembrano molto discutibili e non sembrano arricchire in alcun modo il discorso del filosofo francese. Ci limitiamo dunque a riportare il riferimento bibliografico: J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 26ss.

corporeità del Signore non era più un limite spazio temporale, ma diventava strumento di espressione: «...san Paolo afferma che la struttura di Adamo era psicosomatica. “L’anima” di Adamo era unita al suo “corpo”. Nella struttura del Cristo resuscitato le cose sono diverse: essa è pneumatoma. Lo “spirito”, nel Cristo resuscitato, assume il “corpo”. Il termine intermediario dell’“anima”, avendo adempiuto la sua funzione provvisoria, è eliminato. Se vogliamo tradurre questa idea in termini moderni, possiamo dire che san Paolo suppone che il rapporto biosfera-noosfera, che costituisce la condizione attuale dell’uomo, sia l’annuncio d’una proporzione più alta, della quale non conosciamo l’ultimo termine, o meglio non abbiamo l’esperienza di questo termine. Si potrebbe dire che il rapporto della biosfera con la noosfera sia la figura d’un rapporto supremo fra la noosfera e la pneumatoma. O si potrebbe anche dire che il rapporto della “carne” (cioè della materia) con l’“anima”, rapporto che si produce nell’evoluzione, annunzi la comparsa d’un terzo termine “spirituale”. Questo terzo termine non è definibile se non per analogia...»¹⁰⁶.

La resurrezione di Cristo è dunque l’unico esempio storicamente identificabile¹⁰⁷ di un tale avvenimento, e risulta dunque essere anche l’evento paradigmatico della nostra futura condizione, che vedrà il nostro corpo pneumatizzato, cioè animato direttamente dallo spirito che mira all’eternità senza il supporto di quella particolare dimensione che è l’anima.

Il paragone con la figura storica di Cristo ci dà agio di affrontare brevemente un aspetto sicuramente non secondario del pensiero di Guittou, cioè la ragionevolezza che egli attribuisce alla fede cristiana¹⁰⁸. Infatti nel Cristianesimo, così come ci è trasmesso all’interno della Chiesa Cattolica, troviamo il compimento pratico di tutte le domande e le osservazioni che la filosofia ci ha portati a porre, come il problema della resurrezione, la preghiera come rapporto con il Mistero¹⁰⁹, la creazione, il senso della storia (sia particolare che universale) e, non ultima, l’osservazione che al di fuori di una forma stabile, concreta, la religiosità umana si perderebbe¹¹⁰, mentre la Chiesa, compagnia concreta di uomini, mantiene viva nell’uomo l’attenzione al proprio io, sostenendolo con la liturgia, i sacramenti, ecc.

¹⁰⁵ J. GUITTON, *L’assurdo e il mistero*, cit., pp. 57-58.

¹⁰⁶ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 46-47.

¹⁰⁷ Nonostante la verifica della reale e storica resurrezione dell’uomo chiamato Gesù il Nazareno non sia un problema filosofico ma di fatto, e che quindi compete alla storia e alla religione, Guittou cerca di mostrare come vi siano molti indizi anche dal punto di vista della pura analisi fenomenologica che rendono tale episodio verosimile ed assolutamente probabile. Cfr. J. GUITTON, *L’assurdo e il mistero*, cit., pp. 58ss.

¹⁰⁸ Cfr. l’intero volume J. GUITTON, *Che cosa credo*, cit.

¹⁰⁹ Guittou individua nel *Pater* la preghiera più significativa che l’uomo possa recitare, in quanto racchiude in poche parole tutta l’essenza della condizione umana e ne esprime con concisa pienezza la domanda. Cfr. J. GUITTON, *L’assurdo e il mistero*, cit., pp. 46-47.

¹¹⁰ Cfr. J. GUITTON, *Che cosa credo*, cit., p. 106.

Questa osservazione ci riconduce alla realtà quotidiana, che ci vede in qualche modo continuamente dimentichi di ciò che siamo ma continuamente provocati, dentro la realtà delle circostanze, da quel Mistero che si è fatto uomo in Cristo. La religiosità cattolica non è una fuga astratta o gnostica, ma nella vita di Guitton costituisce la radice di tutta la sua esistenza e, quindi, essendo l'uomo un uomo storico, anche di tutto il suo pensiero. Il Cristianesimo è però una questione di fatto, non il termine di un pensiero filosofico, e come tale appartiene innanzitutto al *cogito me viventem*, solo in seguito diventa forma del pensiero, che, come abbiamo sinora visto, non si oppone in alcun modo ai contenuti della Rivelazione Cristiana; anzi, in qualche modo esso la attende.

Ma proprio perché si tratta di un'esperienza innanzitutto fattuale, il cristianesimo è una proposta alla libertà, che costituisce l'ultimo tema dell'antropologia del nostro autore.

Innanzitutto diciamo che per Guitton la presenza della libertà all'interno della natura umana è un dato di fatto inalienabile, un'evidenza che non ha bisogno di prove perché ne sia dimostrata l'esistenza: è, infatti, la sua stessa concezione del presente come attesa e quindi come slancio di azione verso questa attesa che postula la libertà, poiché solo una essere libero può attendere, mentre la necessità si muove su meccanismi preordinati, senza speranza alcuna.

La libertà è dunque evidentemente esistente all'interno della vita della persona, ma questa affermazione non basta, poiché occorre cercare di stabilire quali siano le condizioni oggettive per cui tale aspetto della vita umana possa essere posto in essere.

La prima di queste condizioni è, potremmo dire, metafisica, cioè occorre un elemento che sia ontologicamente libero e che sia più grande di tutto il creato perché si renda ragione di tale libertà: «...Nell'ultimo secolo si pensava con ragione che, se l'universo fosse governato dalla necessità, mai avrebbe potuto comparire in esso la libertà. Ma, al contrario, se la libertà esiste, si deve pensare che non può essere assolutamente estranea alla natura, nella quale deve quindi farsi presentire. Perché l'uomo sia libero, è necessario che vi sia, anche negli elementi ultimi della materia, negli arcani primi, un elemento aleatorio che permetta l'atto libero¹¹¹. Se io sono davvero capace di alzare il dito, vuol dire che vi sono nell'universo sia punti d'indeterminazione e sia un'indeterminazione di base, cosa che certi fisici hanno chiamato "relazione d'incertezza". Il pensiero riconosce nell'universo un carattere artistico, elegante,

¹¹¹ Occorre cioè un elemento che, pur rispettando l'insieme delle condizioni preesistenti tale atto libero, garantisca però un'ultima indeterminazione di fondo, indeterminazione che permette l'esercizio della libertà. Tale indeterminazione non può risiedere nel soggetto, poiché la sua dimensione storicizzata soffoca come alla radice ogni tentativo di porre l'origine della libertà unicamente all'interno della persona, in quanto il mondo materiale è dal punto di vista della prassi più forte dell'uomo, e ne avrebbe quindi sempre la meglio, poiché l'uomo è creatura e perciò dipendenza da ciò che lo crea. Ma se la dipendenza umana non si attua unicamente nell'insieme delle circostanze antecedenti, ma proviene direttamente da un libero creatore che ci ha creati, a sua immagine, liberi, allora questo carattere dell'azione umana non contraddice né l'esperienza né la consequenzialità ontologica della realtà (*n.d.r.*).

selettivo perché è questo e non quello e perché emerge da possibili senza essere necessità. L'universo rassomiglia al pensiero in quanto esso crea pensieri a sua immagine e sceglie accidenti sostanziali inventando forme, come farà l'artista in quanto unisce l'umanità alla natura. Come giustificare tale accordo? [...] Se non è possibile nessuna ipotesi per annientare l'accordo, resta che vi sia accordo fra la nostra ragione e la ragione delle cose (cioè ciò che tutto ha creato e che è il destino di tutto, *n.d.r.*). E ciò suppone una causa dell'accordo fra questi due elementi. Allora siamo portati a usare la nostra ragione non più in un modo puramente orizzontale, abitudine della vita pratica e delle scienze, ma in un modo verticale (trascendente) che vada "al di là" della fisica e della storia...»¹¹².

Per giustificare la libertà e l'accordo esistente tra la mia libera ragione e l'apparente indeterminazione della realtà occorre ammettere l'esistenza di Dio, di un Mistero. Solo ammettendo l'esistenza di Dio e la diretta dipendenza da Lui dell'uomo è possibile che l'evidenza della libertà non contraddica sia l'insieme necessario e necessitante delle leggi naturali, sia la concordanza tra la libera conoscenza dell'uomo ed il dato sensibile. Dio, quindi, è la condizione metafisica necessaria perché si renda ragione dell'atto volontario, cioè non soggetto alla schiavitù delle determinazioni precedenti, della persona.

La seconda condizione perché tale atto sia possibile, e l'esperienza ci dice che lo è, si attua nella misura in cui l'azione libera ha coscienza della portata "relativa" della propria efficacia: «...se consideriamo la libertà come possibilità di scegliere senza un motivo, giungiamo ad una concezione catara dell'atto libero, perché questa libertà si esercita in un atto assoluto, immediato e senza gradi, come se essa fosse creatrice di un universo. L'essere libero è posto di fronte a due soluzioni tra loro non comunicanti, e la libertà consiste in questa scelta tra il tutto e il nulla. Di più, essere libero è di fatto scegliere di negare, in quanto è solo con la negazione che si potrà giungere alla pienezza. Il che implica che la libertà sia abitata da un rifiuto. Siccome i due contrari sembrano equivalersi, e dal momento che la scelta del tutto è vertiginosa, come pure, in misura certo non minore, l'attrazione del niente, essere liberi conduce praticamente a scegliere, quando si è deboli, il nulla del tutto, e, quando si è forti, il tutto del nulla [...]. Di conseguenza la negazione è privilegiata...»¹¹³. Questa citazione ci dà la dimensione del possibile errore di strapotenza in cui può incorrere la libertà, quando, dimentica della propria natura creaturale e storicizzata, si pensa assoluta, scadendo inevitabilmente in un'affermazione di sé puramente negativa, incapace di incidere positivamente nel reale.

Il realismo, cioè la corretta percezione della propria natura che avviene grazie al corretto uso della ragione, impone alla persona una prudenza, cioè impone alla persona di esercitare la libertà all'interno dell'orizzonte limitato della propria azione.

¹¹² J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 105-107.

¹¹³ J. GUITTON, *Il puro e l'impuro*, cit., pp. 80-81.

Un autore che incarna molto bene questo strapotere della libertà è, secondo Guitton, Lequier, il quale, pur essendo profondamente cattolico, non riusciva a percepire con chiarezza che la libertà umana si esercita in una reale dipendenza con il Mistero che l'ha creata, ed è quindi limitata nella sua efficacia¹¹⁴.

Riassumendo, perché l'evidenza della libertà non sia contraddittoria con l'esperienza e la necessaria consequenzialità ontologica dell'essere e al fine di un corretto uso di tale libertà occorre ammettere un fattore: siamo creature di Dio, dipendiamo da Lui.

Ma la libertà non è solo l'esercizio del libero arbitrio, il quale è il manifestarsi di qualcosa di più profondo: «...la libertà non è la scelta: ormai sappiamo che anche la macchina può fare scelte. La libertà è un potere superiore a ogni scelta, un orientamento intimo, globale dell'io...»¹¹⁵.

La libertà, dunque, più che nella determinazione *hic et nunc* di un atto non necessitato, consiste nell'orientamento di fondo del soggetto, nella posizione che la persona prende di fronte al dilemma tra Assurdo e Mistero: «...L'assurdo e il mistero sono le due possibili soluzioni dell'anima che l'esperienza della vita ci propone. Io mi propongo di scegliere tra l'una e l'altra di queste opzioni: non vedo alcuna via di mezzo abitabile. Volenti o nolenti, ci si orienta verso l'uno o l'altro di quei due termini. E' un atto di libertà ragionevole, una scelta estrema: senza dubbio, l'ultima delle nostre scelte...»¹¹⁶.

Il susseguirsi delle azioni particolari altro non è che l'espressione nel tempo e nella storia della risposta che diamo a questo dilemma, risposta che avviene all'interno di un presente che diventa tutt'uno con il passato e con il futuro all'interno dell'attesa di un Mistero o della negazione sistematica di tale attesa. Il presente diventa luogo di espressione di un destino che non cessiamo mai di scegliere¹¹⁷, il *cogito me viventem* è un ente impegnato a rispondere in maniera continuamente positiva o negativa all'attesa che il presente suscita.

Ma vi è una conseguenza a tale affermazione: se il corretto uso della libertà dipende dal riconoscimento della propria creaturalità come dipendenza continua da Dio, allora solo chi riconosce il Mistero è realmente libero; al contrario chi afferma l'assurdo è schiavo della propria onnipotenza, è unicamente un negatore e dal punto di vista esistenziale diventa uno schiavo della storia, cioè delle circostanze. In questa ottica la storia diventa non luogo di manifestazione di un Destino, ma svolgersi necessario di una predestinazione, che aliena l'uomo dalle proprie responsabilità¹¹⁸.

La libertà è dunque una risposta positiva al problema che il presente pone, cioè la realtà è segno di un Mistero, e solo questa dimensione salva l'esercizio realistico

¹¹⁴ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 109ss.

¹¹⁵ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., p. 71.

¹¹⁶ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 5.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 45-46.

¹¹⁸ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 99ss.

della libertà preservandone anche la ragionevolezza, carattere indispensabile alla libertà stessa¹¹⁹.

Il quadro d'insieme che abbiamo ricavato dall'analisi dell'antropologia guittoniana è, come si può facilmente notare, identico a quello mostrato all'interno della filosofia tomista e cristiana in genere, tranne che per il concetto di anima che cercheremo di interpretare meglio nell'ultima parte di questa indagine. La persona è vista libera, dipendente da Dio, strutturalmente rivolta all'eternità pur vivendo nel tempo, capace di conoscere e naturalmente portata alla vita sociale.

L'elemento nuovo introdotto da Guitton ci sembra dunque essere, più che contenutistico, di metodo, in quanto è attraverso il dialogo con le diverse filosofie e con le scienze sperimentali, grazie all'uso preciso e penetrante della fenomenologia, che Guitton è riuscito a riconquistare i contenuti che la metafisica classica ha sempre cercato di affermare ma che, nella sensibilità contemporanea, risultavano astratti e lontani.

IV. ALCUNE CONSIDERAZIONI CRITICHE

Alla conclusione dell'analisi che il pensiero di Guitton ci ha portato a fare sulla persona umana non possono mancare alcune osservazioni finali, che tendono ad enucleare una linea di valorizzazione critica di questo pensiero.

L'orizzonte di riferimento entro cui si muove il filosofo francese (soprattutto quando si tratta della tradizione metafisica) soffre spesso di implicitezze: tale implicitezza riduce in più di un caso la capacità "critica" di Guitton nei confronti degli elementi propri della filosofia ed ideologia moderno-contemporanea.

Ma proprio questa figliolanza, per quanto indiretta e mai formalizzata, del suo pensiero dalla metafisica classica gli ha permesso di portare i contenuti di questa stessa metafisica all'interno del dibattito con il mondo contemporaneo: infatti è proprio grazie al serrato confronto con autori quali Cartesio, Comte, Heidegger, Sartre, ecc., che il nostro autore è riuscito a riaprire il dialogo tra la modernità e il pensiero cristiano, dialogo che era giunto ad una situazione di assoluta estraneità reciproca.

Il riferimento all'esistenzialismo più maturo di Bergson e di una certa parte della filosofia tedesca ha permesso a Guitton di utilizzare in maniera adeguata gli strumenti di analisi della fenomenologia umana, portandolo a valorizzare aspetti della persona quali la corporeità e la relazionalità fino a lui appartenuti unicamente alla cultura "laica", intendendo con questo termine indicare un approccio puramente immanente al problema antropologico.

La centralità della persona costituisce all'interno della filosofia guittoniana il punto di partenza di ogni indagine, sia esistenziale che gnoseologica, e addirittura

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 139.

ontologica: il fatto che non esista nulla che sia conoscibile "esternamente" all'io, prescindendo cioè dal soggetto conoscente, pone il pensiero del nostro filosofo in perfetta continuità con la tradizione gnoseologica moderna che da Cartesio arriva sino a Kant, Hegel e Heidegger, mostrandoci, in questo percorso storico, tutto il valore della lezione di storia della filosofia che scaturisce dall'insegnamento di Gustavo Bontadini.

La posizione di Guitton discende da una ben precisa eredità filosofica, ma non risulta essere contraddittoria con la posizione cristiana, attestata dal nostro autore ed in qualche modo comunicata sia come imponenza di fatti e valori culturali, sia come testimonianza esistenziale. La fede cristiana di Guitton si dimostra in grado di utilizzare tutti gli strumenti che la modernità gli pone innanzi, dialogando così con tutti senza preconcetti, a partire dall'unico vero campo d'indagine: la realtà nella sua complessità e totalità.

L'esperienza cristiana di Guitton non è dunque un ostacolo all'indagine filosofica ma ne diventa elemento propulsivo, che trova nella filosofia un efficace strumento di valorizzazione della propria posizione culturale e che rivela come tale fede cristiana sia realmente l'ipotesi che meglio rende ragione della complessità del reale preso nella sua integralità.

Guitton dunque rivela una sostanziale dimensione apologetica della fede, capace di aprire le porte alla sensibilità e alla cultura moderna, senza per questo venir meno alla fedeltà dell'Avvenimento cristiano. In questo senso va letta la sua valorizzazione da parte di Paolo VI, preoccupato di trovare nuove forme e nuovi canali entro i quali mostrare al mondo come il Cristianesimo sia effettivamente e realmente un fatto presente capace di rendere l'uomo *uomo*.

Guitton è dunque un uomo del XX secolo, in cui il riferimento alla tradizione è sempre complesso e diseguale: da un lato vi sono elementi letti in maniera "povera" (Tommaso, Aristotele, neo-tomismo) e il cui riferimento rimane sempre implicito; dall'altro è insistito il ricorso alla filosofia della modernità grazie al confronto continuo con i suoi autori più rappresentativi. Questa assunzione di contenuti è spesso eclettica e a volte acritica, ma è capace di intensa e positiva valorizzazione degli spunti e delle suggestioni anche apparentemente più lontane dalla tradizione cattolica.

Allo stesso modo la metafisica è il vero sostrato del suo pensiero, ma la mancanza di espliciti riferimenti ad una ontologia tematicamente affrontata rende questa componente del suo pensiero a volte priva di forze, incapace di assurgere al ruolo di metodo effettivamente efficace nella delineazione della propria posizione filosofica.

Questo aspetto si esplicita innanzitutto nella mancanza di un'indagine sistematica sullo statuto ontologico dell'ente, il quale all'interno della riflessione guittoniana viene sempre evidenziato nella sua immediatezza e nei suoi riflessi esistenziali sul soggetto che indaga, ma non risulta mai sottoposto ad una disamina che ne tenti una organica analisi di struttura.

All'origine di questo singolare approccio del problema ontologico si trova probabilmente l'impostazione guittoniana che osserva come nulla vi sia al di fuori della

coscienza e che dunque il valore della realtà sta nella "reazione" che l'oggetto muove all'interno del soggetto nella disamina che quest'ultimo compie circa il problema del proprio destino. L'orizzonte che domina l'indagine filosofica risulta dunque essere l'urgenza di una risposta all'interrogativo fondamentale: "tutto concorre all'assurdo? o tutto concorre ad un Mistero?". Ogni oggetto che viene sottoposto alla conoscenza dell'uomo è un elemento che dovrebbe chiarire i termini della risposta a questo interrogativo, al quale, come abbiamo visto, il filosofo francese non può fare a meno di rispondere che la realtà è segno di un Oltre, che si mostra in maniera approssimativa alla ragione naturale, la quale per sfondare il muro omertoso dell'esperienza ha bisogno dell'azione diretta di questo Oltre verso di lei.

La mancanza di un'ontologia che chiarisca i termini dell'atto d'essere è probabilmente il frutto della dialettica che si instaura tra la cultura moderna, ricca di riferimenti esistenziali che però sembrano ultimamente pendere nel vuoto (illuminante ci sembra in questo senso la fenomenologia esistenziale heideggeriana), e l'evidenza che tutta la realtà trova al sua consistenza in un elemento che si pone oltre la realtà stessa. In questa prospettiva l'indagine ontologica risulterebbe forse privata dei suoi fondamenti, incapace com'è di trapassare lo spirito di una modernità sempre più ripiegata su di sé.

Un discorso invece notevolmente diversificato va proposto circa la tripartizione che Guitton propone quale griglia interpretativa della natura dell'uomo: innanzitutto è l'esegesi del testo paolino da lui preso quale spunto che ci impedisce di conferire alla dimensione dello spirito un carattere puramente umano¹²⁰. Infatti il *pneuma* che san Paolo descrive è un elemento che viene donato da Dio attraverso i Sacramenti e l'appartenenza alla Chiesa, non è un elemento connaturato della persona umana.

Anche tralasciando l'esegesi biblica, non ci sembra che la proposta guitoniana soddisfi completamente le istanze che la vita dell'uomo propone: infatti ci sembra che il concetto di psiche proposto da Guitton sia un'indebita riduzione di ciò che l'anima è alle circostanze entro le quali essa si muove e si sviluppa. L'anima umana non è solo la risposta psico-sociale a un'insieme di stimoli che provengono dall'esterno, ma è realmente l'atto del corpo, cioè è l'elemento che pone l'unità radicale della persona in quanto capace di interagire sia con la materia che con lo spirito, abbisognando di entrambi questo elementi per potersi sviluppare nella sua integralità. Dire che l'anima è diversa dallo spirito significa chiamare spirito ciò che la filosofia classica ha sempre chiamato anima.

Tuttavia questa tripartizione specifica esistenzialmente un bipolarismo ontologico tra il mondo finito, con tutti i riflessi che esso ha sul soggetto umano, e l'infinito di cui il mondo è segno, e che trova nel desiderio dell'uomo un indizio potente.

¹²⁰ Cfr. *1 Cor* 2,10ss.

Ci appare dunque chiaro che Guitton è un grande filosofo esistenziale capace di valorizzare la realtà nel suo essere segno, carattere per cui la fede cristiana non nega la ragione ma la potenza, essendo la strada attraverso cui l'Oltre di cui la realtà è segno si fa prossimo all'uomo.

Guitton ci ha presentato con efficacia e maestria un mondo culturale e filosofico ricco, articolato, permanentemente tentato di ripiegarsi su se stesso e troppo spesso incapace di rintracciare i propri autentici fondamenti antropologici sia dal punto di vista teorico che esistenziale. Nel rigore di questo dialogo, continuamente ripreso e riproposto, il filosofo francese trasborda da "professore" a "confessore" (riproponendo così in termini esperienziali una delle famose coppie del pensiero di H. U. von Balthasar), ricentrando l'attenzione sull'inesorabile ed inesauribile aprirsi della problematica umana nella sua obbiettiva inderogabilità. Nella obbiettiva disamina delle più diverse sollecitazioni culturali e filosofiche, anche di quelle più lontane dalla tradizione spiritualista e metafisica dell'occidente cristiano, Guitton riapre quella incondizionata tensione al senso ultimo che costituisce l'onore e l'onere dell'intelligenza umana e il punto di riferimento sostanziale di ogni vicenda culturale e filosofica.

Riassunto. All'interno del panorama filosofico e culturale contemporaneo è difficile rintracciare un punto di sintesi dove le differenti dimensioni dell'esistenza non formino un «ammasso» eterogeneo di interessi contrastanti e, quindi, disumanizzanti. Al contrario il pensiero di Guitton tenta di porre a tema della propria indagine un punto sintetico che cerchi di rendere ragione della globalità dell'esperienza umana e della realtà *quo talis*. Per raggiungere questo obiettivo, Guitton parte dall'analisi fenomenologica ed esistenziale, facendo dialogare questi strumenti del pensiero con il Fatto cristiano fino a raggiungere una sintesi originale e interessante, ricca di spunti innovativi.

Résumé. A l'intérieur du panorama philosophique et culturel contemporain, il est difficile de découvrir un point de synthèse où les différentes dimensions de l'existence ne formeraient pas «un amas» hétérogène d'intérêts opposés et par conséquent déshumanisants. Au contraire, la pensée de Guitton tente d'établir, à l'exemple de sa propre enquête, un point de synthèse qui chercherait à justifier de la globalité de l'expérience humaine et de la réalité *quo talis*. Pour atteindre cet objectif, Guitton part de l'analyse phénoménologique et existentielle, en faisant dialoguer ces instruments de la pensée avec l'Événement chrétien jusqu'à atteindre une synthèse originale et intéressante, riche en impulsions innovantes.

Summary. Within the parameters of contemporary culture and philosophy, it is difficult to find a point of synthesis where the various dimensions of existence do not appear as a kind of heterogeneous «mass» of contrasting interests void of humanity. Jean Guitton's thought is an example of the contrary. He seeks to establish a synthesis of the totality of human experience and reality *quo talis*. To achieve this objective, Guitton chooses phenomenological and existential analyses as a point of departure, creating a dialogue between these modes of thought and Christian Event. The result is an original and interesting synthesis highlighted throughout by innovative thinking.

Inhaltsangabe. Innerhalb der philosophischen und kulturellen Stömungen der Gegenwart ist es schwierig, die verschiedenen Dimensionen der Existenz so auf den Punkt zu bringen, daß sie nicht einen ungeordneten Haufen sich widersprechender Interessen bilden, die folglich entmenschlcht sind. Im Gegensatz dazu versucht Guitton am Beispiel seiner eigenen Untersuchungen eine Synthese, welche Rechenschaft ablegt über die Globalität der menschlichen Erfahrung und der Realität *quo talis*. Zur Erreichung dieses Ziels geht Guitton von der phänomenologischen und existentiellen Analyse aus und bringt diese Instrumente des Denkens mit dem christlichen Ereignis in einen Dialog um eine originelle und interessante Synthese zu erreichen, welche reich an innovativen Denkanstößen ist.