



Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale

di

PIERLUIGI VALENZA

ABSTRACT: Existentialisms: Philosophies of the Crisis in Italy at the Turn of the Second World War. The essay follows the thread of the question on the reasons for the crisis of Italian existentialism immediately after the Second World War, despite a phase of lively philosophical production on existentialism. It follows the different and intertwining paths of three protagonists of this season: Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson and Enrico Castelli. First of all, it is shown that existentialism, especially in Pareyson and Castelli, is closely linked to the historical climate as an age of crisis even if it is problematic that it may represent the solution. Secondly, through the historical placing of existentialism in Pareyson and Abbagnano, the ascendants appear differently conceived, but above all their descriptions lead to question the very notion of existentialism as a lasting and coherent perspective. In conclusion, the different theoretical positions are compared: the central notions of Abbagnano's existentialism outline a theory of the complexity of being as natural and human that prelude, in the definition of "positive existentialism", to the neo-illuministic outcomes of his subsequent thought; Pareyson instead conceives the idea of God as crucial in the definition of existentialism as a philosophy of the finite destined to resolve itself, as a philosophy of choice, in spiritualism. Castelli is finally indicated as the one of the three that remains most problematically linked to the idea of existentialism as the philosophy of the crisis understood as structural.

KEYWORDS: Existentialism, Italian Philosophy, Abbagnano, Pareyson, Castelli

ABSTRACT: Il saggio segue il filo dell'interrogativo sulle ragioni della crisi dell'esistenzialismo italiano subito dopo il secondo conflitto mondiale, pur in una fase di vivace produzione filosofica avente a tema l'esistenzialismo. Segue per questo i percorsi diversi e intreccianti di tre protagonisti di questa stagione: Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson ed Enrico Castelli. In primo luogo, viene mostrato che l'esistenzialismo, soprattutto in Pareyson e Castelli, viene strettamente collegato alla temperie storica come età di crisi anche se è

problematico che possa rappresentarne la soluzione. In secondo luogo, attraverso la collocazione storica dell'esistenzialismo in Pareyson e Abbagnano, gli ascendenti appaiono diversamente concepiti, ma soprattutto le rispettive descrizioni portano a problematizzare la nozione stessa di esistenzialismo come prospettiva duratura e coerente. In conclusione vengono messe a confronto le diverse posizioni teoriche: le nozioni centrali dell'esistenzialismo di Abbagnano delineano una teoria della complessità dell'essere come naturale ed umano che preludono, nella definizione di «esistenzialismo positivo», agli esiti neoilluministici del suo pensiero successivo; Pareyson invece concepisce l'idea di Dio come cruciale nella definizione dell'esistenzialismo come filosofia del finito destinata a risolversi, come filosofia della scelta, nello spiritualismo. Castelli è quello dei tre che più rimane, anch'egli problematicamente, legato all'idea dell'esistenzialismo come filosofia della crisi intesa come strutturale.

KEYWORDS: Esistenzialismo, filosofia italiana, Abbagnano, Pareyson, Castelli

I. Introduzione: *l'esistenzialismo nel dopoguerra, una crisi al suo culmine?*

Vorrei iniziare questo mio contributo menzionando due eventi che me ne hanno suggerito titolo e tema legando l'esistenzialismo in Italia al periodo a cavallo della seconda guerra mondiale, entrambi del 1946: il numero 1-2 di «Archivio di filosofia» del 1946, il secondo a taglio monografico della rivista diretta da Enrico Castelli dopo il numero unico del 1945 su *La crisi dei valori*, è dedicato a *L'esistenzialismo*, tema riproposto qualche anno dopo nel numero 2 del 1949 su *Esistenzialismo cristiano*¹. Nello stesso anno, dal 15 al 20 novembre, si tiene a Roma promosso dall'Istituto di Studi Filosofici, organizzato dal suo direttore, lo stesso Castelli, un congresso internazionale di filosofia, anch'esso dedicato all'esistenzialismo, con la partecipazione di buona parte dell'accademia italiana e di alcuni rilevanti ospiti stranieri². Considerando che il numero di «Archivio di filosofia» proseguiva una linea di riflessione sul tema della crisi, e il Congresso del 1946 si può considerare, per parte del mondo accademico italiano per il quale l'Istituto diretto da Castelli funzionava ancora come un organo di rappresentanza, un passo verso una ripresa dei rapporti con la filosofia europea, l'esistenzialismo si presenterebbe

¹ Cfr. su questo P. Valenza, «Archivio di filosofia». *L'internazionalizzazione di una rivista italiana*, in P. Di Giovanni (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste. 1945-2000*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 229-247, in particolare pp. 230-231.

² Cfr. *ibidem* e E. Castelli (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall'Istituto di Studi Filosofici. Roma, 15-20 novembre 1946. II. L'esistenzialismo*, Castellani, Milano 1948.

come l'insegna, la parola chiave, con la quale far fronte in filosofia e su un piano più generalmente culturale alle macerie materiali e morali del secondo conflitto mondiale. Il dubbio che questa preferenza tematica si circoscriva ad un solo filosofo italiano, è immediatamente sciolto se si guarda all'intensa produzione filosofica sul tema da Nicola Abbagnano a Luigi Pareyson, gli autori che prenderò prevalentemente in considerazione per ragioni che emergeranno man mano, da Enzo Paci allo stesso Enrico Castelli, per nominarne soltanto alcuni. Tuttavia, in sede interpretativa le opinioni divergono e in alcune letture in realtà proprio il dopoguerra segnerebbe un declino del dibattito sull'esistenzialismo in Italia³.

Che l'assunzione dell'esistenzialismo come filosofia di riferimento del periodo sia tutt'altro che accettata lo conferma la lettura di alcuni degli interventi al congresso prima menzionato del 1946: uno dei più autorevoli ospiti stranieri, Maurice Blondel, lo chiarisce da subito impostando il suo intervento al convegno, ed anche se lo sviluppo delle sue argomentazioni evidenziano il suo come un attacco palese all'esistenzialismo di Sartre, valgono comunque i suoi giudizi generali sull'esistenzialismo espressi fin nel titolo: *L'existentialisme est-il une philosophie véritable?*⁴. Lo stesso si può dire per il taglio della comunicazione di Gustavo Bontadini, uno dei principali filosofi italiani all'epoca⁵.

Questo problema, di una possibile crisi dell'esistenzialismo proprio nel momento in cui appare al centro dell'attenzione teorica ed anche storiografica, soprattutto se si considerano i testi di Pareyson che su questo mi serviranno da guida, intenderei seguirlo, per ricercare una conferma e vagliarne la natura, proprio attraverso le riflessioni di quelli che valgono per la loro produzione come esistenzialisti,

³ Cfr. V. Verra, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in Id. (ed.), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 353-421, in particolare p. 364, e cfr. P. Valenza, *art. cit.*, p. 231.

⁴ È sufficiente richiamare quanto introduce il termine nel preambolo del saggio di Blondel: «Nel nostro tempo di rivolimenti e scissioni multiformi era necessario trovare un termine molto nuovo, molto indeterminato, assai equivoco per permettere alla giovane generazione una diversità che si riassume in un appellativo esso stesso nuovo, immediatamente sonoro e di una elasticità per dir così universale: l'esistenzialismo» (M. Blondel, *L'existentialisme est-il une philosophie véritable?*, in E. Castelli (ed.), *Atti del Congresso*, cit., pp. 95-100, qui p. 95).

⁵ Cfr. G. Bontadini, *La posizione dell'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, in E. Castelli (ed.), *Atti del Congresso*, cit., pp. 113-128. Già nelle primissime battute, ribaltando il rapporto tra morte e oltre la morte in *Sein und Zeit* di Heidegger, Bontadini lascia intendere la sua impostazione critica verso l'esistenzialismo (cfr. *ivi*, p. 113).

esemplarmente Abbagnano, Pareyson, in parte lo stesso Castelli, per fare emergere non soltanto piste diverse – da cui la declinazione al plurale del mio titolo – ma piste che problematizzano lo stesso esistenzialismo nella sua consistenza filosofica e nella sua capacità di risposta ai problemi dell'epoca.

2. *L'esistenzialismo come filosofia della crisi*

Già l'intendere l'esistenzialismo come filosofia della crisi, come sicuramente è inteso almeno da alcuni dei nostri autori, si presta da subito ad ambiguità. Si tratta anzitutto di chiarire di che crisi si sta parlando.

Le riflessioni di Castelli che introducono il numero unico di «Archivio di filosofia» del 1945 e anche il senso politico, come rilevavo, dell'organizzazione del congresso del 1946, indirizzano verso la lettura più facile a livello superficiale: la crisi è il baratro in cui il mondo intero e l'Europa ancor più si trovano precipitate alla fine della guerra, il baratro della distruzione materiale, dei milioni di morti, dello sterminio nei campi di concentramento di cui si aveva ancora scarsa consapevolezza, della disumanizzazione retaggio dei totalitarismi. L'esistenzialismo sarebbe, come filosofia strettamente connessa alla vita e filosofia dell'impegno e della responsabilità individuali, la possibile risposta culturale di contro alle astrazioni metafisiche proprie dell'idealismo e dei suoi epigoni. Vedremo che effettivamente, ed in tutte le letture che seguirò, l'idealismo è individuato come l'ovvio antagonista filosofico dell'esistenzialismo, ma questa lettura è troppo semplificante e, verificheremo subito, fuorviante. Già la diagnosi castelliana della crisi nel saggio che apre il volume di «Archivio di filosofia» su *L'esistenzialismo cristiano*, diagnosi per la quale la crisi dell'epoca contemporanea non risponde al senso consolidato del termine, cioè crisi come trasformazione, fine di un ordine al tramonto per via del sorgere di un orizzonte nuovo, bensì è senza speranza, una crisi senza riscatto, getta una luce diversa sul nesso esistenzialismo-crisi, semina il dubbio sulla sua risoluzione⁶. E quanto a Pareyson, nel capitolo *Attualità dell'esistenzialismo* di *Esistenza e persona*, chiudendo il suo ragionamento sui nessi possibili tra esistenzialismo e crisi, che come alternativa prospetta non solo il carattere risolutivo dell'esistenzialismo rispetto alla crisi

⁶ Cfr. E. Castelli, *La seduzione dell'incontrovertibile e la storia*, «Archivio di filosofia» 17 (1949), pp. 5-15.

dell'epoca, ma anche l'esserne semplicemente segno, sintomo, indica una via mediana altrettanto problematica: «l'esistenzialismo è una filosofia che pone nei loro veri termini i problemi d'oggi, ma è incapace di risolverli. Chi vuole conoscere i problemi d'oggi, invano li cercherà fuori dell'esistenzialismo, ma invano ne cercherà nell'esistenzialismo la soluzione»⁷. Per Pareyson la crisi storica è una crisi culturale ed anzitutto filosofica, e qui la lettura storica è del tutto chiara: la crisi della filosofia, per cui, con un chiasmo dalla tonalità tipicamente castelliana, la filosofia della crisi è la crisi della filosofia⁸, è la crisi dell'idealismo nel suo culmine hegeliano. Alla filosofia di Hegel viene imputato di aver preteso di chiudere la storia «presentandosi come una visione grandiosa e totale di tutta la storia dell'uomo»⁹. Questo vale per la concezione del sistema che riduce arte e religione alla filosofia come loro inveramento, e vale per la storia della filosofia con la tensione tra la storicizzazione della filosofia che fa di ogni sistema di pensiero l'espressione dell'epoca storica e l'assolutizzazione dello stesso sistema hegeliano come punto di comprensione e risoluzione dell'intera storia del pensiero. Quest'interpretazione vale per l'idealismo hegeliano, perché già ad es. per l'idealismo italiano, in specie per l'attualismo gentiliano, il discorso è del tutto diverso e in un capitolo di *Studi sull'esistenzialismo* dedicato a *L'esistenzialismo e l'idealismo italiano* Pareyson non ha difficoltà a riconoscere che «l'attualismo gentiliano [...] ha preparato un'atmosfera preesistenzialistica»¹⁰, per via della concretezza e immanenza dell'atto al centro della prospettiva gentiliana, e fa per questo riferimento agli sviluppi in senso spiritualistico di Guzzo e di Carlini, al quale in questo stesso testo dedica un amplissimo capitolo¹¹. Nella direzione problematica ricavata dal rapporto tra esistenzialismo e crisi dell'epoca però ciò che più conta è che questa crisi filosofica si ripresenta a cent'anni dalla dissoluzione dell'hegelismo: Kierkegaard e Feuerbach, e anche Kierkegaard e il marxismo, vengono intesi da Pareyson come due facce della stessa crisi, due facce della dissoluzione dell'hegelismo, rimanendone però prigionieri al punto che a metà del Novecento si ripropongono con gli stessi problemi, espressione di un

⁷ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1950, p. 196 e cfr. pp. 191-196.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 267-269.

⁹ *Ivi*, p. 193.

¹⁰ L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1950², p. 286.

¹¹ Cfr. il capitolo *Preesistenzialismo di Armando Carlini*, *ivi*, pp. 313-392, e per i ripetuti riferimenti a Guzzo e Carlini *ivi*, pp. 287 e ss.

corso della filosofia che non arriva a chiudere i conti con Hegel¹². Così l'esistenzialismo contemporaneo si divide tra un esistenzialismo umanistico, immanentistico, tendenzialmente ateo, e un esistenzialismo cristiano, riproponendo però l'antinomia che non era stata risolutiva un secolo prima.

Con Castelli Pareyson condivide un ulteriore piano di diagnosi della crisi che in tutte e due le prospettive diventa decisivo: la crisi contemporanea come crisi del cristianesimo. La rilevanza del tema è nella scelta di aprire la sezione propositiva di *Esistenza e persona*, la parte seconda su *La persona*, con un capitolo intitolato *La situazione religiosa attuale*¹³. Pareyson pone il problema della crisi come crisi del cristianesimo. Se la modernità e la cultura contemporanea sono eredità del cristianesimo e lo comprendono al loro interno nella loro trasformazione, è evidente che il cristianesimo è parte della crisi: Pareyson denomina quest'esito ripetutamente «cristianesimo laico», lo vede incorporato nell'idealismo storicistico, menziona Benedetto Croce come rappresentante di una cultura che riconosce la propria radice cristiana. L'altra faccia di quest'esito è l'irrigidirsi della tradizione cristiana propriamente detta entro un'ortodossia antimoderna, che di quest'esito e dell'anticristianesimo si alimenta. Se questa rappresentazione del rapporto del cristianesimo con la cultura moderna è corretta, l'esito della crisi per Pareyson non può che essere la fuoriuscita dal cristianesimo e la fine della civiltà cristiana¹⁴. L'unica via d'uscita che Pareyson vede da quest'esito è l'assumere l'eternità e astoricità del cristianesimo: ciò significa collocare il cristianesimo al di là dell'avvicinarsi delle epoche e delle culture, farne un fattore da un lato di giudizio della storia, dall'altro di perenne possibile rinnovamento nella storia¹⁵. Questa soluzione appare rendere il cristianesimo accessibile perennemente, al di là dei condizionamenti culturali, al credente, ad una sorta di «senso comune» che è sempre in condizione di rivolgersi all'evento di fede,

¹² Per l'interpretazione della coppia Kierkegaard-Feuerbach come doppia faccia della crisi dell'hegelismo cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 9-52, il capitolo d'apertura intitolato *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 231-251.

¹⁴ «Se è vero ciò che la cultura moderna ha asserito, d'aver racchiuso in sé la parte migliore del cristianesimo, s'apre di fronte a noi uno spettacolo apocalittico e terribile. Se è vero questo, con la crisi di questa cultura, è il cristianesimo stesso che è in crisi. Se è vero questo, bisogna dire che il momento storico in cui viviamo è la fine della civiltà cristiana» (*ivi*, p. 236).

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 240-242.

una prospettiva che sarebbe convergente con quella di Castelli¹⁶. Nello stesso tempo questa soluzione mette il singolo e anche l'intellettuale di fronte ad una scelta ineludibile: quella pro o contro il cristianesimo come decisiva per il senso della sua esistenza ed anche per l'orientamento dell'epoca¹⁷.

Va osservato fin da ora che un problema che Pareyson mostra di avere rispetto a come si è configurato storicamente l'esistenzialismo è proprio il fuoriuscire dall'incomunicabilità di una prospettiva, di un punto di vista, di una scelta. Se l'idealismo hegeliano consiste nella risoluzione dell'individuale nell'universale, la risposta a quest'esito – ed evidentemente questo è il profilo di Kierkegaard nella sua opposizione speculare all'hegelismo – è il primato del singolo, con il problema di come però questo primato mantenga quell'istanza di universalità che Pareyson pare riconoscere come legittima proprio nella tensione tra storicità e universalità nella visione hegeliana. Questo, nella comune sensibilità per la crisi del cristianesimo, potrebbe essere un punto di divergenza latente con l'esistenzialismo castelliano, che in questo stesso torno di tempo, nel lavoro *L'existentialisme théologique*, ragiona di «esistenzialismo teologico» e di «esistenzialismo cristiano» in chiave di centralità della grazia e, in certa misura, di messa in scacco della ragione, di messa in questione del ragionevole e della ragionevolezza¹⁸.

L'esistenzialismo di Abbagnano non appare esplicitamente condividere queste diagnosi, anche perché i testi che lo propongono tra 1939 e 1948 hanno un taglio fortemente teoretico che poco indulge alla contestualizzazione storica¹⁹. Semmai Abbagnano appare prospettare

¹⁶ È il caso di ricordare che il tema del senso comune, come dimensione in grado di andare oltre i pericoli del solipsismo e di resistere alle trasformazioni indotte dalla scienza e dalla tecnica moderne, è un filo conduttore della riflessione castelliana. Per un'analisi delle tensioni che attraversano questa categoria della riflessione castelliana negli anni presi qui in considerazione cfr. F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Serra Editore, Pisa-Roma 2018, in particolare pp. 62-78, e sugli esiti ultimi del pensiero castelliano sul tema il paragrafo *L'esplosione del senso comune*, ivi, pp. 251-258.

¹⁷ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 242-245.

¹⁸ Rimando per questo all'ultimo paragrafo di questo saggio.

¹⁹ I testi che vengono presi in considerazione in questo saggio sono: N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939; Id., *Introduzione all'esistenzialismo*, Bompiani, Milano 1942; Id., *Esistenzialismo positivo: due saggi*, Taylor, Torino 1948. Tuttavia, Abbagnano aveva a sua volta ragionato di una crisi della filosofia contemporanea, soprattutto per le tendenze irrazionalistiche della filosofia del primo Novecento, ne *Il principio della metafisica* (1936): cfr. G. Cacciatore-G. Cantillo, *Da Le*

l'esistenzialismo come filosofia atta a costruire la relazione con il mondo e con gli altri, l'aggettivo «positivo» che caratterizza la sua posizione risponde ad altre filosofie esistenzialistiche che Abbagnano prende a riferimento e che invece si configurano come scacco e tendenzialmente come nichilistiche, come nel giudizio di Norberto Bobbio dell'esistenzialismo come decadentismo²⁰. L'unico drammatico cenno all'attualità storica lo si trova in avvio del testo del 1942 in cui a fronte della guerra il filosofo prospetta l'alternativa esistenziale «fra l'essere se stesso nella propria storia e il disperdersi in una vita senza storia»²¹, ma la successiva chiarificazione in termini di purificazione e definizione dei popoli, di volontà di essere se stessi come «volontà di vita e di vittoria», l'attribuzione agli uomini dell'Occidente di una chiara visione del loro posto nella storia²², getta una luce sinistra sulla capacità di discernimento di una filosofia dell'esistenza nella grave temperie storica, quindi ancora una volta sul senso dell'esistenzialismo come filosofia della crisi.

3. *Gli esistenzialismi di riferimento*

Problematizzato il senso dell'esistenzialismo come filosofia della crisi, si tratta, prima di procedere ad un sintetico confronto tra le diverse prospettive sulle quali ci stiamo intrattenendo, di considerare in quale contesto generale i nostri autori collocano l'esistenzialismo di cui si assumono come protagonisti. Anche in questo caso Pareyson con il suo sguardo più analiticamente storico si propone come fonte, anche per una mappatura delle diverse anime dell'esistenzialismo italiano, ma il confronto con Abbagnano risulta istruttivo della chiara divergenza se non opposizione di prospettiva.

Un contesto di riferimento è già emerso, ed almeno per ciò che riguarda Kierkegaard è ormai entrato nella percezione comune di questo fenomeno storico: l'esistenzialismo è collegato alla dissoluzione dell'hegelismo, semmai nella ricostruzione di Pareyson quello che risulta più originale è il connettere sotto l'unica intestazione di «esi-

sorgenti irrazionali del pensiero *all'esistenzialismo positivo*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (eds.), *Una filosofia dell'uomo, Atti del Convegno in memoria di Nicola Abbagnano*, Salerno 11-13 novembre 1992, Comune di Salerno, Salerno 1995, pp. 23-37, in particolare p. 31.

²⁰ Cfr. N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino 1945 e il cenno che ne dà Pareyson in L. Pareyson, *Studi*, cit., pp. 48-49.

²¹ N. Abbagnano, *Introduzione*, cit., p. 15.

²² Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

stenzialismo” anche la riduzione antropologica e materialistica dell’idealismo hegeliano in Feuerbach e poi in Marx, che consente però a Pareyson di dar conto di una vena marxista dell’esistenzialismo che arriva fino a letture in senso marxistico di Heidegger, e certamente la produzione di Jean-Paul Sartre operava all’epoca come una forte suggestione in questa direzione.

I quadri storici che Pareyson fornisce nei due testi che stiamo seguendo sono molto ampi e analitici e non potrò che ricavarne qualche essenziale indicazione. Il primo dei saggi della prima parte di *Studi sull’esistenzialismo*, intitolato *Esistenzialismo 1939* e che, precisa Pareyson nella prefazione alla seconda edizione, riproduce il testo di una conferenza tenuta presso la sezione romana dell’Istituto di studi filosofici nel 1940, scandisce alcune tappe temporali fondamentali dell’esistenzialismo del Novecento e con queste fornisce uno sguardo sugli autori e i testi di riferimento. La prima tappa è il 1919 con la pubblicazione del *Römerbrief* di Karl Barth e della *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers: il primo testo inaugura per Pareyson la teologia della crisi con la sua influenza sul panorama culturale europeo successivo, il secondo la crisi nell’itinerario intellettuale di Jaspers nel suo cammino verso la filosofia, ma poi entrambi sono visti come parte della Kierkegaard-Renaissance del primo Novecento²³. La seconda tappa è il 1927, l’anno di pubblicazione di *Sein und Zeit* di Heidegger e del *Journal métaphysique* di Gabriel Marcel. Se la prima tappa, sotto il segno di Kierkegaard, fissava come termine chiave l’esistenza, questa ha come suo centro «l’ontologicità dell’uomo» e ad uno sguardo retrospettivo chiarisce la fisionomia intellettuale dei due filosofi, ad es. Heidegger dopo *Sein und Zeit* e risalendo retrospettivamente al suo primo testo importante si chiarisce nella sua distanza dalla fenomenologia²⁴. La terza tappa è quella del 1932, segnata per Pareyson dall’uscita della *Philosophie* di Jaspers e delle *Recherches philosophiques* di Marcel. Pareyson indica questa terza tappa come la più importante perché da una parte compie la linea dell’esistenzialismo tedesco Barth-Heidegger-Jaspers e dall’altra consolida la linea dell’esistenzialismo francese con i suoi sviluppi in Jean Wahl, René Le Senne e Louis Lavelle. Con questa tappa viene messo a fuoco un terzo concetto capitale dell’esistenzialismo, quello di situazione²⁵. Non è possibile seguire nel dettaglio l’articolazione

²³ Cfr. L. Pareyson, *Studi*, cit., pp. 7-8.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 8-9.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 9-10.

delle posizioni sviluppata da Pareyson. Pareyson oltre che in questo saggio vi ritorna su nel successivo *Esistenzialismo 1941* in cui aggiunge al panorama elementi sull'esistenzialismo russo e poi ancora nella seconda parte su *L'esistenzialismo tedesco*, in cui tratta Kierkegaard, poi molto ampiamente il pensiero di Barth e infine instaura un confronto tra Jaspers e Heidegger.

Riterrei alcuni elementi da quanto ho riportato: il primo viene dai concetti chiave che nelle diverse tappe Pareyson ha enucleato, vale a dire l'esistenza come rivalutazione del singolo, l'ontologicità e la situazione come concetti chiave con cui l'esistenzialismo risponde all'esigenza fondamentale che lo caratterizza, quella personalistica, e che saranno da confrontare con le idee chiave di Abbagnano²⁶; il secondo dall'ampiezza dei riferimenti che emergerà in stridente contrasto con l'arco di riferimento di Abbagnano; il terzo viene dal riferimento forse meno aspettato in quelli richiamati, vale a dire Karl Barth. Nella lunga esposizione del suo pensiero Pareyson giunge ad escludere un'appartenenza in senso stretto di Karl Barth all'esistenzialismo, e tuttavia questa sottolineatura, ed anche alcuni concetti e termini chiave affrontati nell'esposizione di Barth fanno pensare che sia questa forse la più forte ispirazione della soluzione ultima al problema dell'esistenzialismo nella prospettiva pareysoniana²⁷.

Ulteriori preziose indicazioni sulle concezioni filosofiche di riferimento e sul loro ordinarsi all'interno dell'esistenzialismo vengono dalle panoramiche e dall'organizzazione in correnti che Pareyson restituisce dell'esistenzialismo italiano. Si tratta di panoramiche stratificate, perché quella di *Esistenzialismo 1941* ripropone un saggio appunto del 1941, mentre *Esistenzialismo 1946* è scritto appositamente per la seconda edizione di *Studi sull'esistenzialismo*²⁸.

²⁶ Sulla formulazione di quest'esigenza cfr. ivi, pp. 11-12.

²⁷ Introducendo l'esposizione di Barth Pareyson pare mettere subito le mani avanti: «A scanso di equivoci, diremo subito che il Barth non può, veramente, dirsi un esistenzialista: il suo radicale teocentrismo e la sua teoria dell'esistenza eterna escludono ch'egli possa annoverarsi in una rassegna dell'esistenzialismo» (ivi, p. 111), e su questo Pareyson torna espressamente più avanti, cfr. ivi, pp. 171-175. Tuttavia, la movenza dialettica di termini in contrapposizione e che proprio per questo si tengono insieme appare essere un ascendente della risoluzione dei paradossi del rapporto tra finito e infinito che vedremo più avanti in Pareyson.

²⁸ Per le indicazioni su questi due saggi cfr. ivi, p. 2. La sede di pubblicazione del saggio del 1941, intitolato *Panorama dell'esistenzialismo*, è, come scrive Pareyson, «Studi filosofici».

Nella panoramica del 1941 Pareyson distingue una sorta di pre-esistenzialismo, le posizioni già menzionate di Guzzo e Carlini, poi l'introduzione di tematiche esistenzialistiche nell'opera di Ernesto Grassi per poi venire ai diversi indirizzi dell'esistenzialismo italiano contemporaneo, a partire da Abbagnano, di cui dice:

Oggi il più autorevole rappresentante dell'esistenzialismo italiano è Nicola Abbagnano, che, in un sistema rigorosamente svolto e definito, accoglie, soprattutto da Heidegger, i motivi fondamentali dell'esistenzialismo tedesco, dando però alla sua dottrina un significato radicalmente diverso. Al nulla di Heidegger e allo scacco di Jaspers egli oppone la "struttura", all'indifferenza valutativa di entrambi il concetto di "norma"²⁹.

Torneremo sul confronto con Abbagnano in sede teoretica riferendoci anche all'ampio capitolo dedicato ad Abbagnano in *Esistenza e persona*³⁰. Nel seguito del paragrafo Pareyson ricorda su un piano esclusivamente espositivo Bongioanni e Paci come allievi di Banfi, Galvano della Volpe e Cesare Luporini, concludendo sul carattere positivo e assiologico dell'esistenzialismo italiano rispetto a quello tedesco³¹.

Nel punto conclusivo di *Esistenzialismo 1946* il panorama sul piano internazionale e italiano risulta variato soprattutto perché teoreticamente più orientato. Pareyson lavora sull'esito dicotomico, umanistico, ovvero immanentistico, e spiritualistico, ovvero teistico, dell'esistenzialismo. In Germania vede però un orientamento tripartito: «l'umanesimo ateistico di Heidegger», il teismo di Barth e «l'onnicomprensività esistenziale di Jaspers»³². In Francia Sartre e Marcel esprimono l'esito dicotomico di cui si è detto. Per l'esistenzialismo italiano Pareyson espli-

²⁹ Ivi, pp. 40-41.

³⁰ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 139-177, il capitolo su *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi recenti*.

³¹ «Ma, in conclusione, la filosofia dell'esistenza quale si viene via via configurando in Italia, se assume dall'esistenzialismo germanico il concetto della finitezza, della frattura e della coincidenza di autorelazione e relazione all'altro, tuttavia non ne accoglie il significato decisamente pessimistico e nullistico: un senso molto più vivo dell'operare umano, una concezione molto più positiva della storia, una sensibilità molto più spiccata per le realizzazioni assiologiche caratterizzano l'esistenzialismo italiano di fronte al nordico, e attestano che presso i nostri filosofi dell'esistenza prevalgono quelle preoccupazioni speculative che rendono fecondo il nostro spiritualismo» (ivi, pp. 42-43).

³² Ivi, p. 64.

citamente parrebbe veder riprodursi l'esito dicotomico francese, in realtà con una terza soluzione, vedremo meglio poi la sua, come fuoriuscita dall'esistenzialismo. Riporto questa lunga citazione perché credo capitale per il tentativo di sintesi conclusiva su queste diverse prospettive:

Sembra che in Italia voglia stabilirsi una situazione analoga: accanto all'esistenzialismo che si pone come soluzione in Abbagnano e Paci v'è, da un lato, lo sviluppo materialistico e umanistico della problematicità esistenzialistica in Della Volpe e Luporini, e si delinea, dall'altro il programma d'un esistenzialismo cristiano, presso i volontaristi cristiani, come Castelli, Bongioanni, Lazzarini. Ma l'assunto d'un esistenzialismo cristiano non può essere, secondo quanto s'è detto, che il problema della risoluzione spiritualistica dell'instabilità dell'esistenzialismo, e cioè il problema d'uno spiritualismo vivificato, nel senso chiarito, dalla problematicità esistenzialistica, e quindi, in fondo, della soppressione dell'esistenzialismo, col programma esplicito di una riedificazione *attuale* del concetto di persona, che implica, prima di tutto, l'abbandono dell'intimismo e della riduzione della metafisica alla psicologia³³.

Non più quindi un elenco di esponenti per scuole, ma la divisione in partiti. Se vale l'indicazione su un esito analogo a quello francese, Abbagnano e Paci sono assimilati a della Volpe e Luporini per l'esito materialistico, con la differenza che i primi due considerano – cosa che abbiamo visto Pareyson invece escludere – l'esistenzialismo come soluzione della crisi nei diversi sensi considerati. L'esito non è però a rigore dicotomico perché rispetto all'esistenzialismo cristiano viene prefigurata una «risoluzione spiritualistica dell'instabilità dell'esistenzialismo» e la «soppressione dell'esistenzialismo» verso il personalismo, la posizione, vedremo, fatta propria da Pareyson. In queste righe, nella comune matrice, ci sarebbe anche la chiara distanza posta tra la propria visione e quella di Castelli.

Abbagnano è molto meno analitico nel suo lavoro di contestualizzazione: nell'introduzione di *La struttura dell'esistenza* scandisce in quattro paragrafi alcuni momenti rilevanti del pensiero occidentale, la metafisica platonico-agostiniana, la metafisica cartesiana, la metafisica kantiana, la metafisica esistenziale di Heidegger e Jaspers, rispetto alla quale definisce la propria analisi strutturale come alternativa³⁴.

³³ Ivi, p. 65.

³⁴ Cfr. N. Abbagnano, *La struttura*, cit., pp. 5-18.

Riprendo per comodità da *L'introduzione all'esistenzialismo* tre elementi sparsi di contestualizzazione o di collocazione storica dell'esistenzialismo che ci possono dare delle preziose chiavi della sua diversa lettura fino ad una vera e propria problematizzazione almeno implicita della consistenza di questo indirizzo filosofico.

Una prima indicazione netta la ricavo dalla Prefazione di *Introduzione all'esistenzialismo*, dove Abbagnano annuncia la definizione, nel secondo capitolo dell'opera, delle posizioni fondamentali dell'esistenzialismo e dà conto dell'esclusione di quelle del «cosiddetto esistenzialismo francese». Esse, spiega Abbagnano, non compaiono «perché le dottrine di quel gruppo di brillanti letterati francesi che si sogliono chiamare esistenzialisti si risolvono in uno spiritualismo edulcorato che non ha la forza né il mordente dell'esistenzialismo vero e che manca soprattutto di capacità costruttrice e realizzatrice ai fini della determinazione dei compiti umani»³⁵. In questa posizione non è da sottolineare soltanto l'esclusione dei filosofi francesi invece inseriti a pieno titolo nell'esistenzialismo da Pareyson, ma anche il deciso rifiuto della capacità risolutiva dello spiritualismo che invece appariva la soluzione per Pareyson.

Nel secondo capitolo di *Introduzione all'esistenzialismo*, *L'esistenza come sostanza*, guardando al definirsi della questione dell'esistenza Abbagnano la vede formarsi in polemica con l'oggettivismo da un lato ed il soggettivismo dall'altro, indicando come figure di riferimento di questa polemica Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, ma infine sintetizzando le possibilità dell'esistenzialismo in tre posizioni fondamentali: «La prima impostazione è quella di Heidegger, la seconda è quella di Jaspers, la terza è la mia»³⁶. La prima, di Heidegger, è quella che definisce l'essere sullo sfondo del nulla, il quale ultimo però rimane come uno sfondo dal quale l'esistenza non arriva a distaccarsi veramente per cui alla fine l'esistenza si riduce al nulla. La seconda, di Jaspers, è caratterizzata dal rapporto dell'esistenza con l'essere con il quale non arriva mai a identificarsi ed il suo esito è quindi lo scacco, l'impossibilità di attingere l'essere. Rispetto alle altre due così Abbagnano qualifica sinteticamente la propria, risolutiva posizione: «In terzo luogo, io posso considerare come tratto saliente dell'esistenza lo stesso *rapporto* con l'essere in cui

³⁵ N. Abbagnano, *Introduzione*, cit., pp. 10-11. Per un confronto articolato con le altre posizioni esistenzialistiche e con l'esistenzialismo francese cfr. A. Montano, *Abbagnano e l'esistenzialismo francese*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (eds.), *op. cit.*, pp. 187-202.

³⁶ *Ivi* p. 48.

essa consiste. In tal caso l'esistenza è definita dalla *possibilità che essa sia il rapporto con l'essere*³⁷. Questa sintesi non è sufficiente a chiarire in che termini l'esistenzialismo che Abbagnano propone, e che definisce subito dopo «*esistenzialismo strutturalistico o sostanzialistico*»³⁸, definisca diversamente dalle altre due posizioni il rapporto con l'essere; ai fini del delineare un contesto di riferimento è importante l'affermazione di Abbagnano che i diversi esistenzialismi non possono fuoriuscire da queste tre alternative o sono comunque riducibili a queste tre, dove è da ipotizzare che la soluzione pareysoniana debba trovare cittadinanza nella posizione di Jaspers.

Abbagnano appare dunque restringere decisamente il campo di riferimento rispetto agli ampi quadri forniti da Pareyson, tuttavia, tornando alla Prefazione, al tempo stesso egli riallarga il campo problematizzando, attraverso le obiezioni di altri, la stessa denominazione di "esistenzialismo". La questione è se la filosofia dell'esistenza non debba essere intesa come la filosofia *tout-court*, quindi come la "*philosophia perennis*". Abbagnano appare accettare quest'idea che si ritrova anche in più luoghi nella sua concezione della storia della filosofia come capacità di far parlare in relazione alla vita i filosofi di tutti i tempi, al tempo stesso però rifiuta che questo comporti uno svuotamento del significato di "esistenzialismo" «io penso – scrive – che nessuna filosofia debba sottrarsi ad una definizione che la individui e che perciò il termine *esistenzialismo* debba essere accettato da quanti considerano il filosofare connesso con l'esistenza stessa dell'uomo»³⁹. Ci troveremmo quindi di fronte ad una sorta di doppia definizione del campo di riferimento: una accezione più ristretta di esistenzialismo, che si tratterebbe di vedere quanto riesce a tenere dentro delle diverse forme di esistenzialismo manifestatesi storicamente, ed una più larga, anzi amplissima, nella quale il termine, a dispetto del tentativo di difesa di Abbagnano, potrebbe sbiadire e quasi perdere di significato.

4. *Esistenzialismo e metafisica, esistenzialismo e vita*

In quest'ultimo paragrafo del mio testo vorrei tentare infine di raccogliere gli spunti diversi via via seminati per stringere sulle diverse pro-

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 52.

³⁹ *Ivi*, p. 10.

spettive teoriche che le filosofie considerate delineano e quindi valutare la consistenza stessa della denominazione “esistenzialismo” ad esse riferita. Non lo potrò fare che per istantanee, restituendo alcuni concetti cruciali senza possibilità di svolgere analisi testuali articolate.

Partirei dalla definizione che Abbagnano dà del proprio esistenzialismo come «strutturalistico» e «sostanzialistico»: in che senso queste aggettivazioni qualificherebbero un esistenzialismo che sfugge al binomio nulla-essere fissato nelle alternative di Heidegger e Jaspers? Il testo che inaugura questa fase del pensiero di Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, è spiazzante già nella sua impostazione: l'essere è concepito come «pura possibilità»⁴⁰, indeterminazione, o ancora, altro termine centrale del lessico di Abbagnano, «problematicità»; l'esistenza viene definita «la struttura propria di un essere che, nella propria struttura, è la possibilità dell'indeterminatezza dell'essere»⁴¹; la struttura è «l'essere dell'esistenza» in quanto «attua la costituzione ultima, la forma finale dell'essere come tale»⁴². E in *Introduzione all'esistenzialismo*, provando ad indicare rispetto a Heidegger e Jaspers il nucleo della sua concezione dell'esistenza, Abbagnano di nuovo la definisce come possibilità e problematicità, ed il rapporto con l'essere è il realizzarsi dell'essere come esistenza senza riferimento ad altro:

Essa [scil. l'esistenza] è rapporto con l'essere, non può riconoscersi e porsi che come questo rapporto, realizzandolo per quello che è nella sua problematicità fondamentale. La problematicità fa consistere l'esistenza in se stessa, impedendole il riferimento impossibile a ciò che non è se stessa e dandole la sostanza che le è propria⁴³.

L'esistenza è la stessa configurazione dell'essere come configurazione negli enti senza rinvio ad altro da sé, è, potremmo dire, l'autopoiesi del rapporto, che soprattutto ne *La struttura dell'esistenza* può essere inteso nella sua base come una teoria della complessità, di cui la filosofia è la comprensione, e di cui l'esistenza umana e di ogni singolo uomo, con le sue scelte e le sue relazioni, è parte. Entro quest'orizzonte si collocano le tematiche più propriamente esistenziali, ne *La struttura dell'esistenza* a partire dal capitolo III dedicato all'ente inteso

⁴⁰ N. Abbagnano, *La struttura*, cit., p. 34.

⁴¹ Ivi, p. 36.

⁴² Ivi, pp. 44-45.

⁴³ N. Abbagnano, *Introduzione*, cit., p. 51.

come soggettività e iniziativa, come principio di libertà, ovvero anche qui di configurazioni, strutture che si realizzano nel mondo come mondo materiale, nella coesistenza con altri enti, configurazioni che definiscono anche qui problematicamente, nel senso del poter essere e poter anche non essere, il destino e la storia⁴⁴.

Chi legga in sequenza i testi di Abbagnano espressamente dedicati all'esistenzialismo, da *La struttura dell'esistenza* a *Esistenzialismo positivo*. *Due saggi* ne ricava l'impressione, in una continuità di ispirazione e di tematiche, di un'accresciuta centralità del nucleo propriamente esistenzialistico della libertà umana e della scelta. Pareyson stesso, nella sua molto analitica presentazione della produzione di Abbagnano nel capitolo *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi recenti* in *Esistenza e persona* riprende, dalla Prefazione a *Filosofia, religione, scienza* del 1947, i temi del valore e della normatività dell'esistenza⁴⁵. Nel saggio *L'esistenzialismo è una filosofia positiva* la caratteristica fondamentale dell'esistenzialismo per Abbagnano è nel giustificare il proprio problema, e questa auto-problematicizzazione comporta l'inclusione di sé, un atteggiamento che non scinde tra teoria e pratica, che implica la scelta e differenzia la filosofia dalla contemplazione disinteressata propria della scienza⁴⁶. Vi vedrei un'implicita presa di distanza da un'impostazione come quella di *La struttura dell'esistenza*, colta anche in sede di interpretazione come prossima alla fenomenologia husserliana, messa a distanza qui per l'assunzione di un'impostazione logico-contemplativa⁴⁷. Ribadendo ancora una volta la duplice distanza da Heidegger e Jaspers, l'esistenzialismo positivo si propone come «un indirizzo positivo che giustifichi il riconoscersi e il mantenersi dell'esistenza nella sua fondamentale problematicità, e lasci aperte le possibilità in cui essa si costituisce»⁴⁸. Fa questo in una più decisa assunzione rispetto al passato del trascendentalismo kantiano in un necessario equilibrio tra la possibilità positiva di Kant e la possibilità negativa di Kierkegaard⁴⁹. Pareyson stesso

⁴⁴ Per la comprensione della storia e del destino cfr. N. Abbagnano, *La struttura*, cit., pp. 125-146, 134-135.

⁴⁵ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., p. 151.

⁴⁶ Cfr. N. Abbagnano, *Esistenzialismo*, cit., pp. 24-28.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 29 e cfr., per l'interpretazione di una prossimità a Husserl nell'opera del 1939, A. Masullo, *Abbagnano e la fenomenologia*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (eds.), *op. cit.*, pp. 175-185

⁴⁸ *Ivi*, p. 35.

⁴⁹ «Ad un esistenzialismo che vive sotto l'esclusivo segno di Kierkegaard, il filosofo della possibilità impossibile, bisogna contrapporre un esistenzialismo che riporti

però ricorda che in *Filosofia, religione e scienza* Abbagnano parla di un nuovo orizzonte filosofico cui l'esistenzialismo concorrerebbe con lo strumentalismo pragmatistico e il neopositivismo logico e che potrebbe prendere il nome di «nuovo illuminismo»⁵⁰. Con il che la via di un oltrepassamento dell'esistenzialismo sarebbe già tracciata.

Quando Pareyson nel capitolo su Abbagnano in *Esistenza e persona* fissa in conclusione i concetti fondamentali dell'esistenzialismo di Abbagnano, quelli di problematicità, possibilità e normatività, si rivolge quindi forse più ai suoi esiti, non menziona infatti né la struttura né la sostanza, quindi si rivolge a posizioni più prossime all'esistenzialismo propriamente detto, secondo una direzione comunque distante da quella da lui seguita. Pareyson nel capitolo su Abbagnano non formula valutazioni anche sugli esiti della sua filosofia, si limita a registrare, con ampie citazioni, le ragioni del rigetto delle posizioni di Sartre, Heidegger e Jaspers⁵¹. In *Esistenzialismo positivo* Abbagnano aveva ribadito il suo rifiuto dello spiritualismo come posizione che faceva leva «esclusivamente sull'interiorità o coscienza dell'uomo»⁵². Basterebbe però leggere l'incipit del capitolo *Attualità dell'esistenzialismo in Esistenza e persona* con la difesa del nulla in Heidegger come disvelamento dell'essere e dell'angoscia in Kierkegaard come vertigine della libertà per vedere ribaltate alcune delle assunzioni fondamentali di Abbagnano⁵³.

Metafisicamente tutta la differenza di Pareyson da Abbagnano è nel ritenere che il punto di vista del finito, che egli condivide con Abbagnano, non possa essere sostenuta nell'immanenza del rapporto e in una trascendenza intesa come strutturarsi dell'esistenza. Il comune rifiuto della metafisica razionalistica, del punto di vista della totalità, prende strade completamente diverse:

Tutta la filosofia contemporanea, – scrive Pareyson – per reazione al razionalismo metafisico, afferma che la filosofia è lavoro umano e solamente umano. Il vero significato di quest'affermazione è che la filosofia si pone nel punto di vista dell'uomo, e cioè del finito, il quale in tanto è conscio di non essere Dio, in

Kierkegaard a Kant e quanti altri filosofi hanno lavorato per garantire all'uomo il legittimo possesso dei suoi stessi limiti» (ivi, pp. 35-36 e cfr. pp. 31-33).

⁵⁰ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 157-160, in particolare p. 159.

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 162-163.

⁵² N. Abbagnano, *Esistenzialismo*, cit., p. 29.

⁵³ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 191-192.

quanto è conscio di avere in Dio il proprio fondamento⁵⁴.

La positività dell'esistenzialismo, cifra dell'opzione teistica di Pareyson anche rispetto a Jaspers, è l'affermazione positiva dell'infinito che fonda il finito⁵⁵. Il che equivale per Pareyson all'indispensabilità di Dio come fondamento di una filosofia del finito che voglia evitare il pericolo di ricadere nella mistificazione, nell'assolutizzazione del finito:

La trascendenza di Dio diventa in tal modo *l'unico* vero fondamento della possibilità della filosofia *come filosofia*, cioè come opera umana e l'unica garanzia che la filosofia non trascenda la sua condizione, cioè non diventi mistificazione⁵⁶.

Quest'opzione, la scelta che abbiamo visto rende il cristianesimo un problema ineludibile per l'individuo e per l'intellettuale, opzione che apre il collocarsi nel tempo ed il significato morale di questa collocazione, deve affrontare la difficoltà di una relazione che è anche impossibile, il motivo del rigetto da parte di Abbagnano della posizione di Jaspers. È il paradosso che Pareyson affronta in paragrafi cruciali sulla compresenza di irrelatività e relazione, sulla relazione che si costituisce proprio a partire dall'irrelatività di Dio: «Dio è in sé e per sé, autosufficiente e totale, eppure costituisce un essere col quale entra in rapporto»⁵⁷; «Dio è l'impossibilità e la possibilità del rapporto teandrico»⁵⁸. La risoluzione del paradosso, la possibilità di conciliazione tra storia ed eternità, tra morale e religione è nel tema del dono, nel non fare di Dio come termine della relazione anche solo un'integrazione dell'insufficienza umana, meno che mai un termine paritario, ma la fonte di tutto, la sorgente della grazia in cui noi siamo. In una parola, per Pareyson: «l'essenza del rapporto è [...] il dono»⁵⁹. L'esito della risoluzione del paradosso appare essere una filosofia della persona, la possibilità cioè di qualificare l'individuo nella sua singolarità e nella sua relazione come persona, cui Pareyson dedica gli ultimi saggi di *Esistenza e persona*, *Persona e società* e *Per una filosofia della persona*.

Ora, ritornando al modo di differenziarsi delle posizioni più prossi-

⁵⁴ Ivi, p. 278.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 279.

⁵⁷ Ivi, p. 292.

⁵⁸ Ivi, p. 293.

⁵⁹ Ivi, p. 295.

me dell'esistenzialismo cristiano visto in *Studi sull'esistenzialismo*, è importante sottolineare come la risposta alla domanda titolo del capitolo *Possibilità di un esistenzialismo cristiano?* sia positiva solo alla condizione del superamento dello stesso, in coerenza con il quadro fornito dell'esistenzialismo italiano. Il senso di un esistenzialismo cristiano in Pareyson è nel suo risolversi nello spiritualismo come suo coerente sviluppo filosofico:

L'esistenzialismo cristiano è la fondazione critica dell'attualità dello spiritualismo. Senza quella premessa lo spiritualismo non ritrova la sua attualità, e, d'altra parte, senza quella risoluzione spiritualistica anche questo esistenzialismo chiude la propria problematicità in una sintesi contraria all'assunto⁶⁰.

Questa fondazione nelle ultime battute del capitolo appare consistere proprio in quel ruolo di diagnosi acuta di un'epoca riconosciuto ad una filosofia della crisi. L'esistenzialismo cristiano come filosofia della crisi non può tradursi nella crisi della filosofia, l'esistenzialismo cristiano fonda lo spiritualismo fornendo le ragioni della scelta, fatta la quale si può riprendere a filosofare:

Fatta la scelta che risolve la crisi è possibile, di nuovo, filosofare. La funzione dell'esistenzialismo cristiano si riduce, dunque, a costituire la premessa critica e problematica di un atto di scelta, che senza di esso rimarrebbe ingiustificato⁶¹.

È proprio così facile? C'è una scelta che fatta una volta per tutte consente a fronte di una crisi pure rilevata drammatica fino alla possibilità di fuoriuscita dalla civiltà cristiana, di riconciliare cristianesimo ed epoca storica? Queste domande vogliono disegnare sulle fuoriuscite risolutive dalla crisi verso il nuovo illuminismo o lo spiritualismo cristiano l'ombra inquietante dell'interlocutore da cui abbiamo preso le mosse e che abbiamo tenuto ai margini: il Castelli che si interrogava sulla crisi come condizione perenne. Se guardiamo alle analisi sul tempo che esaurisce e si esaurisce, il tempo in cui non si ha la possibilità di fermarsi, fino all'evocazione del potere autodistruttivo planetario conseguito dal genere umano con l'arma nucleare de *I presupposti di*

⁶⁰ Ivi, p. 261.

⁶¹ Ivi, p. 262.

*una teologia della storia*⁶², si guadagna la visione di una crisi strutturale e non contingente, divenuta oggi un'ovvietà persino per una quantità di nostri comportamenti quotidiani. E se la filosofia della crisi fosse la crisi della filosofia? E quest'ultima l'indice della crisi delle nostre esistenze? L'esistenzialismo cristiano che Castelli si intesta con riluttanza certamente non si presenta come una filosofia di transito verso un'altra, e neppure come una fondazione nel senso prospettato da Pareyson. L'esclusione che ne dà Castelli è un crinale sottile, ma netto: «Una filosofia cristiana è possibile se è anti-intellettualista»⁶³, ovvero se è una filosofia edificante e persuasiva, vale a dire una filosofia che assume l'incomprensibilità ultima dell'esistenza e della scelta. L'esistenzialismo cristiano che Castelli, nello stesso paragrafo ad esso dedicato, fa equivalere ad una «filosofia dell'esperienza del divino», parrebbe collocarsi al di sotto di quella filosofia delle ragioni della scelta che Pareyson vorrebbe, marcando dell'espressione «buone ragioni» l'aggettivo più che il sostantivo se addirittura «il semplice razionale è il male»⁶⁴. La rivendicazione di «volontarismo» – termine che abbiamo visto usato da Pareyson per designare le posizioni dell'esistenzialismo cristiano – è ugualmente affermazione di anti-intellettualismo⁶⁵. L'esistenzialismo di destra che Castelli fa proprio verosimilmente ricalcando la dicotomia di cui si avvale anche Pareyson, assumendosi come volontarismo appare estendersi a quell'oggetto di scelta che è per Pareyson lo snodo verso la soluzione della crisi se, come scrive Castelli, va inteso come affermazione della necessità di un divino storico o come meditazione sul peccato originale e sulla necessità della redenzione. Se esso ha uno sbocco è uno sbocco non filosofico ed esso stesso irresoluto: «In definitiva – scrive Castelli – l'esistenzialismo teologico è la nuova formulazione di una filosofia della rivelazione che è al tempo stesso una filosofia della crisi»⁶⁶. Formula di irresoluzione non soltanto perché perpetua la crisi

⁶² Il riferimento è al paragrafo conclusivo, *Il caso definitivo: l'ultimo colloquio*, dell'ultimo capitolo del testo, in cui Castelli prefigura una situazione estrema: «il caso decisivo del suicida che si propone di distruggere il mondo. È un caso nuovo; ma che il progresso scientifico ha reso possibile; se non è possibile oggi, lo sarà domani, tra un anno, tra due» (E. Castelli, *I presupposti di una teologia della storia*, CEDAM, Padova 1968², p. 169 e cfr. pp. 168-178, testo pubblicato in prima edizione presso Bocca Editrice nel 1952). Questa situazione estrema compendia l'accelerazione del tempo.

⁶³ E. Castelli, *Existentialisme théologique*, Hermann, Paris 1948, p. 12.

⁶⁴ *Ibidem*. Per la differenza tra ragioni e buone ragioni cfr. *ivi*, pp. 13-14.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁶⁶ *Ivi*, p. 28.

della filosofia, ma perché lo stesso esistenzialismo teologico fa i conti con la crisi del cristianesimo come crisi dell'epoca storica.

Certamente di tutti gli autori trattati qui, Enrico Castelli appare essere quello che più indugia, scomodamente, sotto l'insegna dell'esistenzialismo. Come fideismo? Come irrazionalismo? Castelli rifiuta quest'etichetta e parrebbe poterlo fare invocando il «senso comune», una ragionevolezza condivisa, pur nel paradosso della totale individualità delle convinzioni, che, non priva di ascendenti filosofici quali Pascal e Jacobi, si pone fuori delle pretese distruttive della ragione dimostrativa e dello scetticismo⁶⁷. Nozione di senso comune essa stessa problematica di fronte alla diagnosi dell'età contemporanea come generazione di «giornalieri» tutti concentrati sul presente. Se, come sappiamo dagli sviluppi successivi dell'ultima fase del pensiero di Castelli, anche questa fase definita «esistenzialistica» lascerà spazio ai temi della demitizzazione e dell'ermeneutica⁶⁸, anche in questo caso l'esistenzialismo si mostrerà, anche se più esteso, un momento, come momenti, diversi ed intrecciantisi, si sono volute mostrare le diverse prospettive filosofiche qui analizzate, anche se momenti significativi di una fase travagliata della filosofia italiana del Novecento.

Sapienza Università di Roma
pierluigi.valenza@uniroma1.it

⁶⁷ Cfr. il paragrafo *Philosophie et sens commun*, ivi, pp. 27-35; cfr. anche ivi, pp. 13-14 per le evocazioni di Pascal e Jacobi.

⁶⁸ Per un punto argomentato sulle fasi del pensiero di Castelli e in queste sulla fase propriamente esistenzialistica cfr. F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui*, cit., pp. 61-78: l'autrice, rispetto alle interpretazioni fornite da Olivetti e Giustozzi sulla fase esistenzialista del pensiero di Castelli, la colloca tra 1947-1948, gli anni in cui viene pubblicata l'opera qui esaminata, ed il 1956.

