



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze filosofiche

ordinamento D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Tempo ed eternità in Jean Guitton



Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Laureando

Matteo Marchetto

Matricola 845085

Anno Accademico

2017 / 2018

INTRODUZIONE

1. Nota preliminare

«E il tempo è esso stesso un tempo intemporale»

Jean Guitton

«Credo, come ho detto, che il tempo sia un episodio tra l'eternità anteriore e quella posteriore, un momento – in ultima analisi – già interamente da essa riempito»

Jean Guitton

Queste citazioni, tratte l'una dall'autobiografia *Il mio secolo, la mia vita* e l'altra dal libro intervista *L'infinito in fondo al cuore*, riassumono efficacemente uno degli obiettivi della riflessione guttoniana, ossia mostrare la natura della relazione fra il tempo e l'eternità. In particolare, per Guitton, il tempo è contenuto nell'eternità, e viene a configurarsi come il luogo in cui l'uomo ha la possibilità di scegliere tra l'essere e il nulla, il mistero e l'assurdo, il bene e il male.

Ho scelto di trattare questo autore e questo argomento dopo la frequentazione del corso di antropologia filosofica incentrato sulle *Confessioni* di Agostino, durante il quale mi sono imbattuto nell'originale trattazione del tempo compiuta dal filosofo di Tagaste.

Ciò che era mio interesse sviluppare era la comprensione di come l'infinito potesse offrirsi ad una creatura finita come l'uomo e di come questo incontro potesse avvenire nel tempo. Tale questione era per me fonte di riflessioni a cui ero incapace di trovare risposte soddisfacenti.

Ho scoperto con piacere in alcune opere di Jean Guitton, un'occasione di approfondimento su questi problemi. Il punto su cui si innesta la riflessione di tale autore, infatti, è l'esistenza dell'uomo nel tempo. Egli si sforza di condurre lo sguardo del pensiero verso ciò che è fondamentale e originario. L'impiego di uno stile asciutto e diretto all'essenziale, che non fa uso di artifici retorici o lunghi giri di parole, è in lui il simbolo di una filosofia radicata nella concretezza della vita di ogni uomo.

È dall'uomo che parte l'indagine sull'essere. È l'emergenza improvvisa e istantanea del pensiero ad un certo punto della vicenda temporale, l'elemento che segna un cambiamento radicale in essa. Grazie ad esso, l'uomo sa riconoscersi come una minuscola parte

dell'universo, ma allo stesso tempo riesce ad elevarsi al di sopra di esso. In maniera identica, egli si coglie come totalmente immerso nel tempo; ma per riconoscere questa sua condizione imprescindibile ha bisogno di porsi da un punto di vista più elevato: quello dell'eterno.

È così che l'uomo, in ogni momento della sua vita, sebbene intuisca il carattere contingente delle sue scelte, conserva continuamente il sentimento dell'eternità: quella dimensione atemporale che potrà svelargli il senso ultimo dell'esistenza e che rappresenta il suo destino finale.

Il mio lavoro si articola in tre Parti principali: nella prima si ricostruisce la formazione filosofica di Guitton; nella seconda si cerca di indagare con l'autore il destino della storia e dell'individuo, con particolare riferimento al legame tra la dimensione terrena/temporale e quella divina/eterna; nella terza, infine, si prospetta – con l'ultimo Guitton – una relazione positiva tra fisica e metafisica della Creazione.

2. Vita di Jean Guitton

Nato a Saint-Étienne il 18 agosto 1901, Jean Guitton è stato uno dei grandi pensatori cattolici francesi del '900. La sua era una famiglia borghese e cattolica, che gli consentì di crescere in un contesto aperto alla diversità, dal momento che il padre era di spirito tradizionalista, mentre la madre aveva una sensibilità più laica¹. Nel 1917 si trasferì a Parigi dove frequentò dapprima il liceo Louis-le-Grand, e in seguito la Scuola Normale, fucina di grandi intellettuali. Nella Scuola Normale Superiore, infatti, uomini di scienza e letterati erano - per dir così - costretti a convivere, al fine di produrre un sapere più comprensivo e fecondo. Qui Guitton entrò come allievo della sezione di Lettere ma, grazie all'introduzione dell'insegnamento interdisciplinare da parte del direttore della Scuola, Monsieur Lanson, ebbe l'opportunità di assistere anche ai corsi di Storia di Carcopino e a quelli di Filosofia di Brunschvicg. Fu però, dopo una lezione tenuta dal filosofo Émile Boutroux nella sala degli

¹ Per capire l'importanza che l'ambiente familiare ebbe nella vita di Guitton, ecco alcune parole contenute nella sua autobiografia: «Alla sera della vita, io ritrovo in me queste due somiglianze così dissimili, queste due asimmetrie così simmetriche. Quando metto a confronto gli esseri e le cose sono tentato di definire la differenza di ciò che si somiglia. Questo spirito di confronto fa parte della mia sostanza grazie a quei due versanti della mia infanzia» (J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, p. 23).

Atti, che maturò in Guitton l'idea di abbandonare le Lettere in favore della Filosofia. Fu una scelta decisiva, che cambiò radicalmente la sua vita². Era il novembre del 1921.

Fu allievo di Bergson e Brunschvicg, i suoi due grandi maestri, e ottenne il dottorato nel 1933 con due tesi che furono anche le sue prime pubblicazioni: la prima (maggiore), intitolata *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*; la seconda (minore), dal titolo: *La filosofia di Newman. Saggio sull'idea di sviluppo*.

Insegnò nei licei (Troyes, Moulins, Lione), prima di entrare nell'insegnamento superiore all'Università di Montpellier, dove rimase fino al 1940. L'anno precedente era iniziata la Seconda Guerra Mondiale, di cui egli aveva presentito l'imminenza, ma di cui non aveva immaginato le terribili conseguenze.

Il conflitto segnò profondamente la sua vita per ben cinque anni. Nel 1940, infatti, venne fatto prigioniero accidentalmente da un giovane soldato tedesco a Clermont-Ferrand, dove i tedeschi erano rimasti per sole otto ore. Da qui venne trasferito assieme ad altri ufficiali all'Oflag IV-D, situato sul territorio del comune di Elsterhorst (Nart), vicino a Dresda e al confine con la Slesia.

Qui assaporò la perdita della libertà e le privazioni, ma riuscì nonostante questo a tessere relazioni importanti con altri ostaggi come lui e a insegnare filosofia all'interno del campo. In questo periodo di condivisione della sofferenza capì l'importanza della solidarietà e, come egli stesso scrisse³, ebbe il primo impatto violento con la dura realtà di quegli anni, contrassegnata dalla guerra.

Malgrado ciò, questa esperienza gli consentì di osservare più da vicino il mistero del tempo e, di là dal tempo, il mistero della morte. Vide di persona come gli uomini si affaccendassero per rendere meno straziante il suo trascorrere lento e inesorabile, senza gioia e senza colore, e

² «Le lettere mi ponevano il problema dell'uomo; ma evidentemente non potevano soddisfarmi interamente, perché ponevano sì il problema, ma per allusioni, per insinuazioni, di riflesso, mai in piena luce. Le lettere indicavano l'angoscia, ma non mi dicevano perché l'uomo è lui stesso angoscia. [...] Mi pareva che la filosofia fosse superiore alle lettere perché ne possedeva i vantaggi e ne annullava gli inconvenienti. La filosofia pone i problemi ultimi. [...] Dal giorno in cui scelsi di diventare "filosofo", tutto si trasformò. [...] Il "pensiero" divenne respiro, come l'amore, o la preghiera» (J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, p. 70).

³ «Entrai in cattività come si entra in convento. Fino allora la mia vita era scorsa banale. La Scuola l'aveva resa intelligente, ma astratta. Ero vissuto ai margini della condizione comune. Non avevo mai conosciuto la privazione» (J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, p. 191).

come la speranza riuscisse a trafiggere i loro cuori quando si prospettava la possibilità di una liberazione⁴.

La guerra, dunque, caratterizzò con un marchio indelebile la riflessione successiva di Guitton.

Dopo il 1945 riprese le lezioni alla Facoltà di Lettere di Montpellier e, nel 1948, si sposò con quella che fu la sua amata compagna fino al 1976: Marie Louise⁵.

Dal 1948 al 1954 insegnò all'università di Digione e, in quell'ultimo anno, vinse anche il "Grand Prix de la littérature de l'Académie Française" per la sua opera letteraria e filosofica.

Nel 1955 divenne titolare della cattedra di Filosofia e di Storia della filosofia alla Sorbona, dove rimase fino al 1968.

Nel 1961 venne eletto accademico di Francia, battendo la concorrenza del duca di Gramont.

Nel 1962 fu l'unico laico chiamato da Giovanni XXIII ad assistere alla prima sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II e, dal 1963, partecipò come uditor laico alle altre sessioni.

Dopo quegli anni continuò a pubblicare e si dedicò alla sua seconda passione, ovvero la pittura. Incontrò molti personaggi importanti del panorama francese e internazionale (tra cui Mitterrand e Paolo VI), senza mai rinunciare ad esprimere la propria opinione anche in merito a questioni spinose, come ad esempio la rivolta studentesca del 1968 o la necessità di alcuni cambiamenti nel modo di rapportarsi della Chiesa con i fedeli.

Morì il 21 marzo del 1999 a Parigi.

Il suo pensiero fu influenzato dal confronto con autori importanti come Sant'Agostino, Pascal, Plotino, Leibniz, Bergson, Heidegger; ma, altrettanto importanti furono i suoi studi sulla figura di Gesù, sui Vangeli e sul cattolicesimo nel mondo moderno. Infatti, egli fece della

⁴ «Tutti i prigionieri sanno che gli ultimi giorni sono i più insopportabili. Perché? Senza dubbio perché dentro la speranza esiste sempre un'esitazione, un timore nascosto la cui ombra pur vaga rende insopportabile l'attesa della felicità» (*Ivi*, p. 195).

⁵ Jean Guitton conobbe Marie Louise nel 1940, quando ancora insegnava a Montpellier. Egli stava cercando una donna che si occupasse della sua casa, convinto che la guerra non sarebbe durata che una sola stagione. Così incontrò Marie Louise, una professoressa che insegnava Storia dell'arte ed Economia domestica al liceo di Montpellier, che accettò la proposta. Essa si occupò della casa con diligenza per tutta la durata della guerra e, al ritorno dalla prigionia, Guitton decise di sposarla. Essa fu per lui un'ottima compagna, e seppe conciliare tre vocazioni allo stesso tempo: insegnare, essere una buona padrona di casa senza l'aiuto di una domestica e gestire la vita di mondo.

perfetta compatibilità tra Fede ed esigenze del raziocinio un punto cardine della sua riflessione.

Guittou capì l'importanza di non relegare la Fede solamente all'ambito dell'intelligenza e della deliberazione razionale, manifestando invece la necessità di estenderne l'influenza all'integralità della persona.

La filosofia non deve escludere a priori la presenza di Dio nel mondo e nello spirito, ma deve rinnovare perennemente la sua ricerca del senso e del mistero ultimo. La vera difficoltà per l'uomo, afferma Guittou, è di non poter conoscere l'insieme della grande macchina dell'universo, visto che egli rappresenta solo una piccola parte di esso.

1. FORMAZIONE DI JEAN GUITTON

1.1 Un grande maestro: Bergson

Il primo contatto di Guitton con Bergson avvenne durante le vacanze del 1917, quando il primo lesse per la prima volta *L'evoluzione creatrice*: un'opera nella quale intravedeva il segreto della vita⁶.

Questo libro, che superava le sue capacità (Guitton era allora solo diciassettenne), gli consentì di assaporare ciò che sta al di sotto delle cose create, nonché di comprenderle non solo attraverso le facoltà sensitive, ma anche attraverso l'intelligenza. Come sottolineò Padre Pouget, Bergson aveva saputo proporre una nuova maniera di intendere la sostanza: essa non era più qualcosa di immobile e astratto, bensì uno zampillare continuo di energia.

Quest'opera, dunque, aveva fornito a Guitton un'idea diversa di ciò che i suoi contemporanei chiamavano *divenire*.

L'anno in cui Guitton vide Bergson dal vivo fu però il 1922, quando si recò con due suoi compagni (anch'essi allievi della Scuola normale) a casa del celebre filosofo, per consegnargli un invito al ballo della Scuola⁷. In quest'occasione Guitton fu colpito soprattutto dalla gentilezza e dai modi educati di Bergson, i quali mostravano chiaramente la sua apertura e la sua disponibilità verso gli altri, che riteneva in ogni momento capaci di fargli capire qualcosa di più su se stesso.

⁶ Scrive infatti nella sua autobiografia: «Mi sembrava di vedere la vita nell'atto di sorgere. Vedevo come le specie vegetali e animali siano dei compromessi nei quali talvolta la vita si interrompe, il suo slancio vitale rimane imbrigliato. Vedevo come lo slancio creatore non si lasci mai imprigionare e riparta in una direzione ascendente, improbabile. Vedevo come questo slancio fosse apparso allorché l'uomo emerse per la prima volta dall'animale e trasformò il mondo in una specie di specchio del pensiero. Vedevo come quello slancio sia capace di un progresso indefinito, perché grazie alla sua intelligenza ha il potere di creare macchine, e macchine per fare macchine. Mi sentivo come introdotto nel segreto delle operazioni del demiurgo» (J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, pp. 72-73).

⁷ Bergson, infatti, in quanto ex allievo dell'École Normale di Parigi, poteva essere invitato dagli allievi al ballo della Scuola.

Grande esempio del suo amore per gli altri fu la sua decisione di non convertirsi al cattolicesimo (in cui vedeva il compimento dell'ebraismo), «per non dare l'impressione di abbandonare i fratelli ebrei perseguitati»⁸.

Anche il modo di presentarsi e di parlare di Bergson incuriosiva Guitton. Bergson, come Heidegger, aveva lo sguardo della civetta ateniese, dell'intimità sorpresa; ma, a differenza del più taciturno filosofo tedesco, sapeva fare un grande uso del parlare. Quando parlava, infatti, il grande maestro francese dava l'impressione di confidare, a chi lo ascoltava, un segreto.

In che modo le sue opere influenzarono Guitton? Come aveva potuto essere d'ispirazione per un grande pensatore cattolico, Bergson, il quale aveva addirittura visto venire messa all'Indice dei libri proibiti la sua opera *L'evoluzione creatrice*, per il fatto che vi sembrava venir avanzata l'ipotesi di un Dio diveniente? Al di là dell'episodio della messa all'Indice, chiarito pochi anni dopo⁹ grazie a una lettera di Bergson, questo autore ha segnato profondamente tutta la cultura europea e il modo di far filosofia di chi sarebbe venuto dopo di lui, tra cui quello di colui che lui stesso definì il suo "erede spirituale": Jean Guitton.

Quest'ultimo fece suoi molti aspetti del filosofare tipici di Bergson, come l'utilizzo di un approccio intuitivo alle cose, il confronto costante con il panorama scientifico e le sue scoperte e la predilezione per i temi del tempo e dell'evoluzione. Guitton, infatti, abbracciò completamente l'idea profonda di Bergson di un'evoluzione dell'interiorità, cioè un mutamento di qualità totalmente diversa rispetto a quella di un mutamento nello spazio. Tale cambiamento investiva la dimensione della libertà.

Nel suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, presentato per il dottorato nel 1889 e che Guitton aveva letto, Bergson aveva affrontato «ciò che si dà alla coscienza in modo immediato, senza essere arrestato dalla spazialità. In questo darsi, come nel poter ricevere liberamente i dati della sensazione e della percezione per congiungerli in un contesto, in una forma mai cristallizzata o, comunque, capace di sciogliere ogni cristallizzazione per risorgere nella sua purezza, si rivela la libertà dell'umanità, la possibilità di un progresso nel quale

⁸ J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, p. 101.

⁹ Per dissipare ogni tipo di fraintendimento della sua opera, Bergson scrisse una lettera chiarificatrice al gesuita Padre de Tonquédec, nella quale spiegava che l'idea al fondo del testo era quella «di un Dio creatore e libero, generatore a un tempo della materia e della vita, la cui opera creatrice continua, sul versante della vita, tramite l'evoluzione delle specie e la formazione delle personalità umane» (*Ivi*, p. 102), e non quella di un panteismo naturalistico.

l'uomo ritrova se stesso al di là di se stesso, la direzione di una società aperta verso una religione aperta»¹⁰.

È questo cammino della libertà nel tempo¹¹, ciò che interessa profondamente Guitton, e che lo spinge continuamente a ricercare le tracce di quell'eternità che sembra remotamente muovere la nostra esistenza.

1.2 Il debito verso Sant'Agostino

È certo il fatto che Guitton abbia beneficiato dei frutti della riflessione agostiniana sul tempo e si sia posto in quella corrente di studi che ne ha successivamente sviluppato i punti critici. Tuttavia il suo pensiero sul rapporto tra il tempo e l'eternità presenta degli aspetti originali. Per lui, ad esempio, a differenza di Agostino per cui la sostanza del presente è l'attenzione, ciò che costituisce il presente è l'attesa, cioè «la proiezione del nostro essere verso ciò che non è ancora»¹². La sua essenza è uno slancio, una tensione ricca di speranza che, quando viene meno, fa cadere l'uomo nella malinconia.

Ecco che ciò che contraddistingue il presente è fortemente collegato a ciò che per Guitton caratterizza la libertà. Questa, infatti, per il filosofo francese non è identificabile completamente con la possibilità di scegliere¹³.

¹⁰ H. Bergson, *Le opere – Il riso, L'evoluzione creatrice, Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di C. Gallo, Club degli editori, Milano 1971, Prefazione a cura di E. Paci, p. XII.

¹¹ A questa concezione del tempo Bergson attribuisce il nome di “durata reale”. Qui il tempo non è più concepito come composto da momenti posti in successione tra loro e, quindi, da considerare spazializzati, ma da stati qualitativi della coscienza in cui ogni momento è indissolubilmente legato a quello precedente e a quello successivo senza soluzione di continuità. Ecco che la memoria viene a rappresentare la coscienza e l'esistenza spirituale dell'io prese nella loro interezza.

¹² J. Guitton, *L'assurdo e il mistero*, tr. it. di Q. Principe, Rusconi, Milano 1986, p. 40.

¹³ Occorre sottolineare come Guitton abbia presente la dinamica della libertà dell'uomo e come essa si differenzi da quella degli altri esseri. L'uomo, infatti, sebbene sia costretto ad agire in riferimento a beni finiti, si differenzia dagli animali per il fatto di poter scegliere avendo a disposizione un orizzonte più ampio, che è dato dall'inesauribilità del suo desiderio e, quindi, dalla capacità di orientarsi liberamente in direzione di un bene adeguato a quella inesauribilità. È proprio l'autodeterminarsi in vista del bene in quanto tale, che costituisce la libertà – come Guitton ha bene in mente. Ciò che Guitton vuole sottolineare, parlando della libertà come “orientamento intimo dell'io”, è il fatto che l'uomo cerca, per quanto è a lui possibile, di adeguare il proprio agire all'idealità del bene, secondo la disposizione a lui più consona, di cui Guitton sottolinea il carattere di “dono”.

Che cos'è allora la libertà se non coincide con la scelta? Essa è un potere superiore ad ogni scelta, un orientamento intimo dell'io.

Sta dunque ad ogni uomo riuscire a portare avanti questo orientamento intimo della propria persona al fine di portarlo a compimento. E dove realizzare questo progetto esistenziale se non nella dimensione temporale? Il tempo è l'essenza della nostra esistenza. Esso è il luogo non spazializzato (come direbbe Bergson) in cui la nostra libertà prende corpo e si dispiega.

Tuttavia l'eternità è ontologicamente diversa dal tempo poiché, se in essa tutto è presente *simul*, tutto è *hodie*; nel tempo, invece, le tre estasi che lo compongono tendono tutte al non-essere (come ben aveva specificato Sant'Agostino). Se dunque, nell'interiorità riusciamo a risalire verso un tempo a-temporale, segno della presenza dell'eterno, come riusciamo a conciliare queste due dimensioni? Come si svolge questa relazione? È attorno a ciò, che si svolge tutta la riflessione di Guitton e, prima ancora – almeno in parte -, quella di Agostino.

Innanzitutto, però, va affermata la convinzione di fondo della bontà della creazione, che anima il pensiero di entrambi gli autori e che consente loro di indagare la realtà del tempo come degna di essere vissuta. Agostino, infatti, chiarisce più volte che nessuna essenza è male, per il fatto che il male non è altro che privazione di bene. Ogni cosa, dunque, è bene, e il tempo stesso in quanto creato non può che essere anch'esso buono. In particolare, per Agostino il tempo è «il *luogo esistenziale* in cui si svolge il mistero della Redenzione dell'uomo»¹⁴, e la sua ragione parrebbe consistere nella volontà di Dio di salvare la sua creatura. Ecco che il tempo diviene il *locus* della relazione tra Dio e l'uomo e, attraverso il significato assunto da quest'ultima, esso acquista uno statuto di oggettività. Il dialogo tra l'uomo e Dio, per essere possibile, ha dunque bisogno di un linguaggio comune, che seppur non riconducibile completamente al linguaggio umano, deve presupporre una capacità dell'uomo di partecipare all'Essere del Creatore: capacità garantita dalla memoria.

È nella memoria che avviene l'incontro tra Dio e l'uomo. In essa l'uomo si scopre immagine di Dio per il fatto di possedere le tre proprietà del divino, seppur in maniera limitata: essere, conoscere, volere. Non è un caso che il tempo per Agostino sia una *distentio animi*, ossia un certo distendersi dell'animo¹⁵, nel quale tutto il fluire delle cose viene ricondotto ad unità. È

¹⁴ S. Taranto, *Agostino e la "semantizzazione" del Tempo: il linguaggio di Dio che parla all'uomo*, Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia, anno IV, 2002.

¹⁵ Nelle *Confessioni* si distingue tra *animus* e *anima* dove *animus* è la dimensione intellettuale e spirituale dell'anima.

attraverso essa che percepiamo la vera natura del tempo. È evidente quindi, che il tempo non possa venir indicato che in relazione alla percezione interiore che ne abbiamo.

Riguardo alla memoria, Salvatore Taranto mostra come nella riflessione agostiniana possano essere individuate le due funzioni principali che essa svolge. La prima consiste nel suo essere presente in ogni uomo come immagine di Dio, «come concretizzazione contingente dell’Eternità vera e della Verità eterna»¹⁶. La seconda, invece, risiede nel suo essere un ponte tra il tempo e l’eternità, che permette all’uomo «di continuare ad essere sempre se stesso»¹⁷ e di mantenere la sua identità personale¹⁸. La celebre frase “*Si fallor, sum*” va proprio in direzione dell’affermazione della sussistenza della nostra autocoscienza. Anche se siamo in errore, non possiamo fare a meno di concepirci come esseri sussistenti; abbiamo sempre la coscienza della nostra persona.

Il tempo è anche la dimensione in cui è possibile lo sviluppo della creatura, che avviene sia *a parte Dei* sia *a parte hominis*. Da un lato esso è il luogo in cui si staglia l’intervento della grazia divina e in cui Dio mostra alla creatura le *rationes causales* della Creazione. Dall’altro, esso è la continuazione da parte dell’uomo dell’atto creatore di Dio. Nella riflessione agostiniana va tenuto comunque conto del fatto che, sebbene gli uomini possano in un certo senso sviluppare da sé le finalità della creazione, Dio non può originariamente aver ignorato le loro volontà e quindi averli abbandonati a loro stessi. Donando agli uomini il libero arbitrio, Dio ha invece consentito loro di agire nel creato in maniera originale e autentica. Tuttavia il libero arbitrio è solamente condizione necessaria, ma non sufficiente, per volgere la propria azione al bene. Dopo la caduta originaria, l’uomo è costantemente sottoposto all’insidia della tentazione, e per questo ha continuamente bisogno dell’intervento della

¹⁶ Cfr. S. Taranto, *Agostino e la “semantizzazione” del Tempo: il linguaggio di Dio che parla all’uomo*.

¹⁷ Cfr. *Ivi*.

¹⁸ Ciò si avvicina al concetto bergsoniano di “durata”, secondo cui il passato progredisce incessantemente intaccando l’avvenire. Per capire questa seconda funzione della memoria, sono esemplari le parole di Bergson contenute ne *L’evoluzione creatrice*: «La memoria, come abbiamo tentato di dimostrare, non è la facoltà di classificare ricordi in un cassetto o di scriverli su di un registro. Non c’è registro, non c’è cassetto; anzi, a rigor di termini, non si può parlar di essa come di una “facoltà”: giacché una facoltà funziona in modo intermittente, quando vuole o quando può, mentre l’accumularsi del passato su se stesso continua senza tregua. In realtà, il passato si conserva da se stesso, automaticamente. Esso ci segue, tutt’intero, in ogni momento: ciò che abbiamo sentito, pensato, voluto sin dalla prima infanzia è là, chino sul presente che esso sta per assorbire in sé, incalzante alla porta della coscienza, che vorrebbe lasciarlo fuori» (H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, pp. 155-156).

Grazia, affinché essa lo distolga dal possibile pervertimento della volontà: fonte principale del male.

A partire dalla coscienza indubitabile della nostra esistenza ci scopriamo come *voluntas*, oltre che come conoscenza. Scopriamo di essere soprattutto *vivendi appetitus*, desiderio di vita e di affermazione della libertà. Non che la conoscenza rivesta un ruolo secondario nella psicologia agostiniana, ma essa va sempre tenuta assieme ad una volontà che ama e che continuamente trascende se stessa. Illuminante in proposito è l'affermazione di Agostino per cui non si può amare ciò che non si conosce, ma non si può conoscere ciò che non si ama. L'uomo scopre in se stesso una direzionalità originaria¹⁹, quella verso un Dio che è amore²⁰ e da cui è attratto da un desiderio che possiede l'inesorabilità di una legge fisica. È come se Dio ci avesse creati affinché lo ricercassimo come oggetto d'amore.

Nel tempo, percepito dalla nostra coscienza, riconosciamo qualcosa che lo eccede. È sufficiente che noi lo cogliamo per collocarci, in un certo senso, al di là di esso. Il tempo è possibilità di sviluppo di ciò che ci è stato donato, di quel qualcosa che rimanda ininterrottamente ad una eternità, e che saremo in grado di vedere come un che di compiuto, come un punto indivisibile, solo il giorno in cui finiranno i nostri giorni. La stessa tripartizione del tempo, se non fosse osservata da un punto di vista superiore, non potrebbe essere riconosciuta. Scrive infatti Guitton: «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»²¹. Proprio questa simultaneità, questo presente di cui facciamo esperienza in ogni istante della nostra vita e che tuttavia ci sfugge sempre, per Guitton e anche per Agostino, ci colloca esattamente nel cuore del Mistero. La paradossalità del presente è, però,

¹⁹ Queste le parole che Guitton fa pronunciare a Critone in una sua rivisitazione di un dialogo di Platone: «È chiaro, noi siamo un enigma per noi stessi, e accetto quel che tu dici. Noi non ci diamo l'essere; esso ci costituisce» (J. Guitton, *L'assurdo e il mistero*, p. 34).

²⁰ Sempre nella stessa opera, ma qualche pagina prima, Socrate si impegna a mostrare, attraverso una parabola, come l'amore e l'essere siano intrinsecamente legati e inseparabili: «Una madre aveva un bambino malato, e nel giardino c'era una rosa. Il bambino aveva guardato distrattamente la rosa, ed essa non gli aveva alleviato le pene. La madre, allora, disse al fanciullo: “Questa rosa, io te la regalo”. Il fanciullo guarì». E prosegue: «Ciò che attendiamo da colui che ci ama è il dono delle cose. Uno sposo diceva alla sposa: “Per riposare nel mio corpo, aspetto di averlo ricevuto da te, come un'elemosina”. La vera, la sola definizione veramente profonda dell'essere è quella che sto per pronunciare, Critone: l'essere è ciò che può essere donato» (*Ivi*, p. 20).

²¹ J. Guitton, *L'assurdo e il mistero*, pp. 44-45.

la base della libertà dell'uomo che, proprio perché con ogni atto crea la propria vita, non smette mai di scegliere il proprio destino.

Che rapporto c'è tra la libertà divina e quella umana? Tra quest'eternità che permane continuamente in sé e che parrebbe aver creato per sovrabbondanza di bene il mondo che noi vediamo, come il neoplatonismo ha ben espresso, e la temporalità in cui noi siamo immersi in ogni istante? È chiaro, come sottolinea Luigi Alici ne *L'altro nell'io*, che «considerata nell'ottica della creazione, l'intera realtà appare costitutivamente orientata alla trascendenza»²². Oltrepassando l'impianto etico-metafisico del neoplatonismo, «il nuovo contesto è segnato in profondità dalla categoria biblica dell'alleanza, che annuncia una impensabile possibilità di cooperazione fra il creatore e la creatura spirituale, inaugurata dall'iniziativa assolutamente gratuita di Dio e consegnata alla risposta libera e responsabile dell'uomo, sulla quale pesa pur sempre il condizionamento dell'inclinazione al male»²³. Lo scenario su cui si muovono Agostino e Guitton è quello dell'alleanza, non quello di una ricerca della fusione con l'Essere, tipica del neoplatonismo, o della ricerca della perfezione e dell'autosufficienza attraverso la soppressione delle passioni, propria degli stoici. La felicità non proviene da una tecnica o da una pratica di vita. La felicità si scopre nell'interiorità, e in particolare nell'«esperienza di continuità e di autoappartenenza, che emergono attraverso un cammino di superamento della *distentio*. In questa tensione di *intentio* e *distentio* l'uomo riconosce nella capacità riflessiva della coscienza l'assidua compagna del proprio esistere e insieme l'origine della sua insopprimibile tensione metafisica»²⁴. La vita, e la felicità ancor di più, si alimentano di una tensione continua, che cerca continuamente qualcosa che non può essere raggiunto, ma che, le volte in cui viene assaporato anche solo in parte, dà come l'assaggio di una dimensione eterna in cui trovare riposo dalle fatiche dell'esistenza. La coscienza assapora inoltre la duplicità della temporalità, esperita, all'esterno con la testimonianza del divenire, e all'interno con l'intenzionalità della memoria, aperta su due dimensioni: passato e futuro. Dove collocare allora quella parte spirituale ed eterna di noi stessi che tendiamo a ipostatizzare, a separare dal mondo materiale e diveniente attraverso il processo chiamato da Guitton *dissociation*? Guitton afferma che tale questione risale alle origini della filosofia, la quale fin dagli inizi ha vissuto la tentazione di salvare lo spirito/l'ideale distaccandolo dall'essere sperimentabile. Lo sforzo del platonismo, scrive il filosofo francese, è stato quello di dividere l'essere in due versanti: l'uno apparentato all'idea,

²² L. Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova Editrice, Roma 1999, p. 73.

²³ *Ivi*, p. 73.

²⁴ *Ivi*, pp. 75-76.

e l'altro lasciato a se stesso perché «nemico della definizione e totalmente *altro*»²⁵. Dunque, l'intento principale della filosofia è stato sempre quello della ricerca dell'unità in cui far convergere il molteplice, anche a costo di ridurre la portata ontologica di quest'ultimo. L'essenza è stata così preferita all'esistenza, e, allo stesso modo, lo spirito all'essere. Si è cercato in un certo qual modo di eternizzarsi all'interno del tempo stesso, impresa per Guitton da considerare impossibile²⁶.

La soluzione che egli propone riguarda il significato della nozione di Grazia ed evidenzia il ruolo dell'amore in quanto spinta propulsiva in grado di dare ordine al desiderio del cuore.

«L'essenza dell'idea di grazia consiste senza dubbio nel fatto che l'amore dell'uomo per Dio vi è concepito come conseguenza di un amore precedente di Dio per l'uomo, che l'anima si salva non tanto per l'amore che essa ha per Dio quanto per questo amore eterno per il quale, tramite l'uomo, Dio ama se stesso. Non possiamo smettere di disprezzarci, come ci ostiniamo a fare per natura e debolezza, se non lasciando Dio amare se stesso in noi; e il distacco dalle passioni non è tanto il mezzo che noi abbiamo per cogliere la vita divina quanto il segno che essa ci abita già. Ma ciò suppone una struttura misteriosa tra il movimento premuroso della libertà divina e il consenso della libertà umana. L'operazione dell'eternità avvolge, senza distruggerla né ridurla, quella del tempo»²⁷.

²⁵ J. Guitton, *L'existence temporelle*, Éditions Montaigne, Paris 1949, p. 82.

²⁶ «Dans le platonisme, on peut discerner ce mouvement premier qui est de pensée, mais aussi de morale, de vie et de salut, dans lequel l'esprit dissocie l'être, afin de se libérer de la composition et de s'éterniser dans le temps même. Dissocier, de notre point de vue, c'est donc nier la composition réelle de l'être, et la défaire par un acte de décision en affirmant l'identité de l'esprit avec l'élément incorruptible» (*Ivi*, p. 82). Tradotto: «Nel platonismo, si può distinguere questo primo movimento che è di pensiero, ma anche di morale, di vita e di salvezza, nel quale lo spirito dissocia l'essere allo scopo di liberarsi dalla composizione e di eternizzarsi nel tempo stesso. Dissociare, dal nostro punto di vista, è quindi negare la composizione reale dell'essere, e disfarla con una decisione affermando l'identità dello spirito con l'elemento incorruttibile».

²⁷ «L'essence de l'idée de grâce consiste sans doute en ceci que l'amour de l'homme pour Dieu y est conçu comme l'effet d'un amour préalable de Dieu pour l'homme, que l'âme se sauve non tant par l'amour qu'elle porte à Dieu que par cet amour éternel par lequel, à travers l'homme, Dieu s'aime lui-même. Nous ne pouvons cesser de nous mal aimer, comme nous nous y obstinons par nature et faiblesse, que si nous laissons Dieu s'aimer lui-même en nous; et le détachement des passions n'est pas tant le moyen que nous avons de capter la vie divine que le signe qu'elle nous habite déjà. Mais ceci suppose une structure mystérieuse entre le mouvement prévenant de la liberté divine et le consentement de la liberté humaine. L'opération de l'éternité enveloppe, sans la détruire ni la réduire, celle du temps» (*Ivi*, pp. 82-83).

Qui ritorna Agostino con la sua esaltazione dell'amore, il quale è elevato a fine della vita. Solo attraverso l'amore, che diventa così il centro dell'agire morale, l'uomo si allontana dalla dispersione di forze provocata dal peccato e si colloca in una relazione partecipativa con il creatore. Potremmo dire che l'eternità dell'amore con cui Dio ha creato il mondo dev'essere in un certo modo, per quanto in maniera limitata, ricambiata dalla creatura, affinché si costituisca una vera relazione tra i due²⁸. Dunque, come afferma Gilson, se l'amore si configura come il motore della volontà e, se a sua volta la volontà muove l'uomo, esso è mosso costitutivamente dal proprio amore. Di qui il desiderio di seguire la volontà che, dentro di noi, avvertiamo esserci stata donata per il nostro bene. L'esaltazione dell'amore in questi due autori (Agostino e Guitton) consente di superare anche «il carattere selettivo e aristocratico dell'ascetica neoplatonica, che proponeva un irraggiungibile ideale di catarsi contemplativa»²⁹. Scrive infatti Agostino nel *De Trinitate*: «Vi sono alcuni che pensano di potersi purificare con il proprio sforzo per contemplare Dio e unirsi a lui; questa superbia è la loro peggiore immondezza»³⁰. L'uomo non può comprendere interamente il Verbo divino, ma può porsi in ascolto di esso nella sua interiorità; un'interiorità di cui Agostino supera la visione "statica" ed "essenzialistica" tipica del platonismo e del neoplatonismo, in favore di una concezione più storica e dinamica. Come afferma Luigi Alici: «Rispetto al modello greco-platonico, nel modello biblico-patristico l'interiorità esprime invece essenzialmente la consapevolezza attuale di un'alleanza straordinaria, che si sviluppa attraverso una temporalità suscitata da un intervento gratuito del creatore»³¹. Il tempo, considerato anch'esso come dono del creatore, diventa il sentiero della vita interiore, il luogo della possibilità dialogica tra Dio e l'uomo. La felicità, la possibilità dell'incontro con Dio, non si realizza più attraverso una tecnica particolare tramite cui l'anima si distaccerebbe per così dire dal sensibile, per rimanere il più possibile in contatto con il suo principio. Essa si compie piuttosto all'interno di un'esperienza di formazione continua, in cui il livello di chiarezza interiore, dovuto al

²⁸ «Il compito dell'intelligenza, di fronte a tutto questo, non è di infrangere la gratuità della parola di Dio con la intollerabile pretesa intellettualistica di produrre un senso interno al proprio sguardo, ma, al contrario, di liberarsi da tale pretesa e dal corredo di torbide lusinghe autoreferenziali che l'accompagnano. Anche quando la riflessione prende le vie della introspezione interiore, il "racconto" si configura sempre, perciò, non come una trama narrativa sospesa e fine a se stessa, ma come esplicitazione di una solidarietà ontologica, che arriva *in interiore homine* al riconoscimento di un'appartenenza fondamentale all'Altro» (L. Alici, *L'altro nell'io*, p. 260).

²⁹ *Ivi*, p. 83.

³⁰ Agostino, *De Trinitate*, 4.15.20, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1973.

³¹ L. Alici, *L'altro nell'io*, p. 278.

lavoro continuo della luce e dell'amore divini su di noi, aumenta continuamente. La interiorità viene così definita non più come uno "stato in luogo", bensì come un "moto a luogo".

«Nella profondità prospettica della *distentio animi* Agostino non trova un approdo spirituale inerte e impassibile; l'esperienza dello scorrere del tempo come passaggio e come diminuzione di futuro coincide al contrario con l'avvertimento di uno scarto, di una differenza interiore, che il dinamismo della carità capovolge in un cammino di crescita e di avanzamento. La trascendenza dell'altro nell'immanenza dell'io non ha un effetto paralizzante, ma elettrizzante e liberante»³². In quest'ottica si pone anche la riflessione di Guitton, filosofo instancabilmente alla ricerca della verità³³ e vicino alla rivelazione cristiana, proprio perché persuaso dal grado di libertà che essa porta con sé³⁴.

1.3 Perché credere in Dio? Confutazione del panteismo e avvento del Dio personale

All'interno del suo *Testamento filosofico*³⁵, Guitton rende conto delle ragioni della sua adesione alla fede cristiana. Inizialmente, alla domanda di Pascal (che egli immagina mandato da Dio nella stanza del nostro filosofo) riguardante il motivo per cui credere in Dio, Guitton

³² *Ivi*, p. 279.

³³ Ne *Il mio testamento filosofico* Guitton si rivolge così al diavolo: «I nostri oggetti di studio spesso riguardano i nostri interessi. È una difficoltà nella ricerca, ma è uno stimolo a ricercare. Come vuole cercare ciò che non la interessa? Temo che lei confonda l'obiettività con l'indifferenza. Alla base della ricerca non c'è l'indifferenza, ma c'è l'interesse, c'è l'amore per la verità...» (J. Guitton, *Il mio testamento filosofico*, tr. it. di G. Di Paolo, Mursia Editore, Milano 1997, p. 13).

³⁴ «Il cristianesimo ha introdotto le idee di persona e libertà. Ha spezzato la legge ferrea del Destino antico. Ha aperto la totalità cosmica e sociale fino a quel momento chiusa in se stessa. L'ha aperta alla trascendenza di Dio, Lui stesso libero da qualsiasi Destino» (J. Guitton, *Il mio testamento filosofico*, p. 45).

³⁵ Opera geniale di Guitton in cui l'autore si confessa al suo pubblico in maniera confidenziale. Simile ad un pezzo teatrale, *Il mio testamento filosofico* è diviso in tre atti. Nel primo, l'autore racconta la sua morte, nel secondo immagina i suoi funerali a Parigi e nel terzo, infine, ipotizza la scena del suo Giudizio dinanzi al tribunale di Cristo. Ciò che stupisce di quest'opera è però la ricchezza dei dialoghi che l'autore intrattiene con vari personaggi tra cui il Diavolo, Pascal e Bergson, i quali lo interrogano in maniera urgente e incalzante riguardo alla sua vita e alla sua fede. In particolare ciò che essi vogliono sapere, mandati in proposito da Dio (come essi stessi ammettono), è il perché della sua fede. Essi vogliono sapere le motivazioni per cui il filosofo di La Creuse crede in Dio, vogliono testare la validità delle sue argomentazioni fondate sulla ragione; desiderano insomma scoprire a quali esiti, dopo la riflessione di un'intera vita, sia giunto Guitton intorno a temi cruciali quali il senso del male, dell'amore, della vita e della fede.

risponde dicendo che il suo credere in Dio è dato dal fatto che gli è difficile crederci. Ma cosa intende dire con questa espressione? È questa la domanda che lo stesso Pascal rivolge a Guitton e che anche a noi verrebbe spontanea di fronte ad una risposta di tal genere. Guitton precisa: «Se Dio fosse facile, sarebbe a portata di mano. Non sarebbe trascendente e non sarebbe Dio. Ma se Dio è Dio, c'è una sproporzione fra Lui e noi. Non sorprende che, per vederlo, dobbiamo alzarci sulla punta dello spirito»³⁶. Se noi potessimo dedurre la sua esistenza a partire da noi, cosa peraltro impossibile, esso non sarebbe più Dio. Sarebbe al nostro livello e non potrebbe essere chiamato Dio.

Successivamente, il nostro filosofo prosegue portando l'attenzione su due termini designanti la stessa realtà, considerata sotto due aspetti diversi: l'Assoluto e Dio.

Con il primo, specifica Guitton, si indica «l'Origine radicale, il Principio fondamentale dell'essere e dello spirito, l'assolutamente Primo, Colui che è in eterno»; con il secondo, invece, si aggiunge qualcosa in più. Ci si riferisce all'Assoluto come a Qualcuno che pensa, vuole e ama analogamente a quanto facciamo noi. L'Assoluto diventa Personale. Guitton parla in proposito di "Dio in senso lato", che sarebbe Dio come Assoluto, e di "Dio in senso stretto", ossia Dio inteso come Dio, come Persona. Egli afferma che tutti ammettono l'esistenza di Dio in senso lato, ovvero dell'Assoluto, ma non tutti considerano possibile un Dio in senso stretto: un Dio personale e trascendente. Questo è il problema cruciale: se Dio in senso stretto esista oppure no. Si tratta di scegliere.

Guitton si spinge coraggiosamente oltre il limite che un altro grande filosofo, Paul Ricoeur, aveva cercato di stabilire, forse più per cautele epistemologiche e antropologiche che per vera convinzione, nella sua opera *Sé come un altro*. Qui, dopo aver indicato i due diversi modi di «interpretare la permanenza della persona nel tempo»³⁷, ossia medesimezza e ipseità, Ricoeur individua in quest'ultima un rapporto costitutivo con un'alterità intrinseca al soggetto stesso, sperimentabile in massimo grado sia nella carne - ossia come relazione originaria mediatrice tra l'io e il mondo, precedente ogni atto del nostro volere - sia nella coscienza, sottoforma di ingiunzione e attestazione. Tale alterità, inoltre, non era di deriva solipsistica, ma apparteneva al «tenore di senso e allo statuto proprio della ipseità»³⁸.

Tuttavia, ciò che a Ricoeur preme precisare, è il fatto che il discorso filosofico deve fermarsi di fronte all'aporia dell'Altro. Il filosofo, infatti, per Ricoeur non può stabilire di quale natura

³⁶ *Ivi*, p. 25.

³⁷ L. Alici, *L'altro nell'io*, p. 253.

³⁸ *Ivi*, p. 254.

sia quest'alterità; non può dire se l'Altro debba essere inteso come «Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto»³⁹, senza sconfinare di fatto nell'ambito della fede.

Di diverso avviso è Guitton, il quale invece sottolinea l'importanza della fede cattolica all'interno della sua riflessione e il ruolo da essa svolto per «cercare la verità con una ragione veramente critica»⁴⁰. Nel precedente dialogo con il Diavolo, infatti, egli sottolinea come la sua ragione sia rimasta critica grazie alla fede. Lo stesso dubitare che il diavolo sostiene come l'aspetto della ragione che viene a togliere tutte le certezze e che può aprire alla vera libertà dello spirito, viene sottoposto ad una rigorosa indagine. Guitton, infatti, illustra al proprio interlocutore come egli stesso in fondo non dubiti del suo stesso dubbio. Bisogna dubitare bene! Questa è l'avvertenza che dà Guitton. Uno spirito veramente critico, dovrebbe dubitare del suo stesso dubbio. Per questo, il primo scettico che Guitton afferma di dover convincere è proprio se stesso. E con se stesso non può essere menzognero, pena l'allontanarsi dal vero. La giusta azione da intraprendere è allora quella di una docile persuasione del proprio cuore, al fine di illuminarlo all'incontro col vero bene.

Ma torniamo al dibattito tra un Dio in senso stretto e un Dio in senso lato.

Pascal chiede se sia possibile concepire un Assoluto che non sia personale e quali siano gli scenari possibili in merito. Guitton inizialmente non si sofferma nel determinare le tipologie di un Assoluto non personale e sottolinea invece come la cosa urgente sia quella di dimostrare se Dio in senso stretto esista o meno, perché a suo parere tutti credono in un Dio in senso lato⁴¹. Si tratta di scegliere tra panteismo e teismo.

Osserviamoli entrambi da vicino, prestando attenzione a come Guitton li distingua nelle loro caratteristiche fondamentali e a come propenda per il secondo a scapito del primo.

Partiamo dal panteismo. Ecco come Guitton lo definisce: «Ansioso di radunare tutto nell'unità di una sola rappresentazione, il panteismo imbriglia nella sua rete tutto ciò che è, tutto ciò che può essere e raduna questa massa enorme, questa infinità forse, nell'unico concetto della totalità. Il Grande Tutto. Per capire meglio come questo Tutto può essere un'unità intelligibile, immagini una Sostanza unica o un Soggetto unico, dove tutto dovrebbe radunarsi, collegarsi e, in definitiva, fondersi»⁴². Esso rappresenta un'unica sostanza che riposa unicamente in se stessa; quindi una sostanza statica, che non comunica e che non

³⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, ed. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁴⁰ J. Guitton, *Il mio testamento filosofico*, p. 15.

⁴¹ La vera scelta, dice Guitton, non è fra l'essere atei e il credere.

⁴² J. Guitton, *Il mio testamento filosofico*, pp. 27-28.

ammette qualcosa al di fuori, perché è essa stessa il divino. Se si ammette il panteismo, dice Guitton, non succede più nulla: «La durata si annulla nell'eternità e nella necessità del sistema. Tutto è scritto. Tutto si deduce. Niente poteva essere altrimenti»⁴³. Ma di fronte all'evidenza del tempo, non possiamo negare che invece accada continuamente qualcosa. Il reale è dinamico, subisce continuamente variazioni e modificazioni di ogni sorta. Per tal motivo, «l'eternità non è il sistema e il panteismo è falso, visto che non riesce a giustificare il tempo. La vera eternità è quella di cui parla Sant'Agostino, ed è consona alla libertà umana, alla creazione e al tempo»⁴⁴.

La concezione corretta è quella del teismo, e Guitton la descrive nel seguente modo: «Dio non è la Totalità, né la Sostanza della Totalità, né il Soggetto della Totalità. Non si definisce nel rapporto con la Totalità. Questa Totalità, d'altronde, non è divina, non ha diritto alla maiuscola. Dio è trascendente, personale, libero, creatore. Ha creato liberamente, niente lo obbligava a farlo»⁴⁵.

Per il nostro autore niente assomiglia a Dio più delle persone stesse. Ma la relazione è reciproca. Noi creiamo un'immagine di Dio che ci assomiglia, ma è Dio stesso che ci ha creati a sua immagine e somiglianza.

1.4 Tutti ammettono l'Assoluto

Il secondo passaggio della conversazione che Guitton intrattiene con Pascal riguarda "l'induzione perfetta" con cui dimostrare che tutti, in un modo o nell'altro, ammettono l'Assoluto.

Guitton prende allora in esame tutte le scuole di pensiero che comunemente vengono definite atee⁴⁶ e ne inizia un'analisi accurata. Fra queste ne distingue fundamentalmente quattro: quella dei materialisti, quella degli idealisti, quella degli scettici e quella di coloro che non vogliono ammettere l'Assoluto.

⁴³ *Ivi*, pp. 36-37.

⁴⁴ *Ivi*, p. 37.

⁴⁵ *Ivi*, p. 28. Come sottolineava anche Rosmini, Dio è trascendente perché rappresenta l'orizzonte su cui è aperta la soggettività, ma è anche trascendente in quanto totalmente altro da essa. Dio non è immediatamente presente alla mente nel suo ordine naturale, ma si rivela ad essa, soltanto per dono e per grazia, in un ordine soprannaturale.

⁴⁶ Occorre precisare, prima di passare all'esposizione di queste scuole di pensiero, che Guitton non fornisce delle istanziazioni storiche di esse.

I primi considerano sempre la materia come «un principio primo, radicale e irriducibile a qualcos'altro»⁴⁷: la materia così intesa viene di fatto a rappresentare un Assoluto.

I secondi, invece, mettono al di sopra di tutto lo Spirito, l'Io o la Ragione, che assurgono così al ruolo di Assoluto nei loro diversi sistemi.

L'attenzione di Pascal si rivolge allora agli scettici, che a suo dire, potrebbero seriamente dubitare della possibilità di un Assoluto. Ma la risposta di Guitton non si fa attendere e dipana velocemente i dubbi dell'autore dei *Pensieri*.

Guitton, infatti, sottolinea che lo scettico potrebbe ammettere come possibili solamente delle illusioni dell'essere e del nulla. Nella loro prospettiva, a prevalere sarebbe il nichilismo. Ciononostante l'Assoluto non scomparirebbe, ma a rappresentarlo rimarrebbe il Nulla con la "n" maiuscola: un nulla che ad uno sguardo attento non sarebbe un vero niente.

Esistono però anche coloro che non vogliono l'Assoluto. Di questi si possono distinguere due rami diversi: da una parte coloro che si sono ribellati ad esso e che, considerandolo reale, hanno deciso di non amarlo o di non volergli obbedire; dall'altra quelli che vorrebbero impedire all'Assoluto di esistere con il loro intimo rifiuto. Coloro che assumono questo tipo di posizione, implicitamente ammettono ancora una volta l'Assoluto, che in questo caso verrebbe a coincidere con la loro Volontà, anche qui con la maiuscola.

1.5 Che cos'è la filosofia per Guitton?

«La filosofia, nella sua essenza, è la scienza di quello che esiste al di là delle apparenze; è una ricerca del mistero ultimo. Le grandi filosofie, da Socrate fino ad Heidegger, sono state tutte riflessioni su questo mistero ultimo, sia per affermarlo, sia per restringerlo o negarlo e sia per sostituire a un abisso un mistero di luce»⁴⁸.

Nella sua autobiografia, *Il mio secolo, la mia vita*, Guitton spiega il motivo per cui ha scelto la filosofia: «Perché ho scelto la filosofia? Perché speravo con essa di avvicinarmi al Tutto»⁴⁹; e, sempre nello stesso libro: «Ciò che appassiona gli uomini e appassionava me, non è il sapere *come* io sono, perché la scienza saprà sempre dirmelo; è il sapere *perché* io sono. Aveva

⁴⁷ *Ivi*, p. 30.

⁴⁸ J. Guitton, *Filosofia della risurrezione*, tr. it. L. Rolfo, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 121.

⁴⁹ J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, p. 127.

ragione Boutroux⁵⁰ quando ci diceva che la filosofia è il tramite per il quale lettere e scienze si uniscono per mormorarci, per farci intuire, senza poterlo esprimere, il segreto definitivo»⁵¹.

Ma cos'è che più preoccupa Jean Guitton? Qual è la domanda che lo accompagna ogni giorno nella sua esistenza? A questi interrogativi possiamo accennare un tentativo di risposta riprendendo alcune righe dell'Avvertenza alla sua opera *Dio e la scienza*: «A poco a poco cominciamo a capire che il reale è coperto da un velo, è inaccessibile, e che noi ne percepiamo appena l'ombra che osserviamo sotto le sembianze provvisoriamente convincenti di un miraggio. Ma che cosa c'è dunque sotto il velo? Di fronte a questo enigma sono possibili due atteggiamenti: uno ci conduce verso l'assurdo, l'altro verso il mistero. La scelta ultima tra l'uno e l'altro è, in senso filosofico, la mia decisione più importante. Mi sono sempre rivolto al mistero: quello della realtà stessa. Perché c'è dell'Essere?»⁵². Dunque da queste parole si capisce che la scelta cruciale per Guitton è quella tra assurdo e mistero e che ciò che è importante capire è perché ci sia qualcosa piuttosto che niente.

Oltretutto, la scelta tra assurdo e mistero è diventata fondamentale in un'epoca in cui l'uomo è arrivato a possedere dei mezzi in grado di portare in breve tempo alla sua autodistruzione.

Di tale autodistruzione lo stesso Guitton è stato testimone, avendo vissuto nell'epoca del disastro di Hiroshima e Nagasaki. Egli infatti scrive nel libro *L'infinito in fondo al cuore*: «Nella storia del mondo non c'è mai stato un avvenimento analogo a quello dell'agosto del 1945 alle 11,02... Io credo che da allora tutti gli uomini, francesi, italiani, americani, tedeschi o cinesi, pensino incessantemente a questo avvenimento»⁵³.

Ecco l'importanza di ricercare un senso al proprio agire, di non rassegnarsi all'assurdo, al caso, al disordine, al superficiale, di andare al fondo delle cose per scoprire che cosa esse racchiudono in sé.

⁵⁰ Étienne-Émile Boutroux (1845-1921) è stato un filosofo francese, noto per aver sviluppato la teoria del *contingentismo*. Nel 1874 conseguì il dottorato di ricerca con una tesi divenuta celebre dal titolo *La contingenza delle leggi della natura*. Ricoprì nel 1877 un incarico di insegnamento nella Scuola Normale di Parigi e poi, nel 1885, ottenne la cattedra di storia della filosofia moderna alla Sorbona. Nel 1902 lasciò l'insegnamento per dirigere la Fondazione Thiers.

⁵¹ J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, p. 75.

⁵² J. Guitton, G. e I. Bogdanov, *Dio e la scienza – Verso il metarealismo*, tr. it. di M. Spranzi e G. Giorello, Bompiani, Milano 1992, p. 14.

⁵³ J. Guitton – F. Pini, *L'infinito in fondo al cuore. Dialoghi su Dio e sulla fede*, tr. it. di F. Pini, Mondadori, Milano 1992, p. 162.

Guittou, vuole passare da una dimensione orizzontale del pensiero ad una dimensione verticale, dal rimanere sempre sullo stesso piano, tipico della ragione, allo scendere in profondità attraverso la radicalità stessa del nostro interrogarci. Così, riprendendo la lezione filosofica agostiniana e pascaliana e partendo dalle esperienze quotidiane della vita, postula la presenza di una finalità che non è per niente esplicita o già data all'uomo, ma che sembra riconducibile ad un essere trascendente in costante dialogo con noi e di cui non riusciamo a intuire, se non a sprazzi, le intenzioni. Un essere che Agostino qualificava come «*interior intimo meo et superior summo meo*»⁵⁴, col quale dialoghiamo continuamente e a cui rivolgiamo i nostri lamenti⁵⁵ o le nostre richieste. È da qui che proviene la grande fede cattolica di Guittou, da lui ritenuta punto d'arrivo della sua speculazione e non punto di partenza di essa.

L'interiorità di cui Guittou parla, non è qualcosa che si lasci addomesticare da noi, ma è piuttosto qualcosa che in ogni istante ci conduce verso qualcuno o qualcosa in grado di svelarci significati nuovi e di trasformarci. Ciò che ci accade e che sembra non rientrare nei nostri schemi, per Guittou non è frutto del caso, che egli ritiene non esistere, ma è frutto di un disegno superiore che riusciremo a vedere dopo la fine del nostro tempo sulla Terra. Cito a proposito un passo del *Qoélet*: «Quando mi sono applicato a conoscere la sapienza e a considerare l'affannarsi che si fa sulla terra - poiché l'uomo non conosce riposo né giorno né notte - allora ho osservato tutta l'opera di Dio, e che l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe trovarla»⁵⁶.

È qui che acquista un significato cruciale nella riflessione guittouiana il momento della risurrezione: momento che porta a compimento il nostro destino. La filosofia è dunque per Guittou una indagine condotta sui confini del mistero, che sebbene si riveli inesauribile rispetto all'umana conoscenza, potrà perlomeno essere affermato nei suoi termini essenziali per via apagogica, cioè per non incorrere nell'assurdità dell'autocontraddittorio.

Ma vediamo come in un dialogo del 1982 con François Mitterand, l'allora Presidente della Repubblica Francese, Guittou ci propone le sue ragioni per propendere verso il lato del mistero, un mistero che, come denuncia in un'altra sua opera *Lettere aperte*, solo Lazzaro avrebbe potuto rivelarci, ma sul quale ha preferito tacere.

⁵⁴ Agostino, *Confessioni*, III, 6, 11, tr. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, p. 478.

⁵⁵ Celebre per i lamenti dell'uomo verso Dio è *Il Libro di Giobbe*.

⁵⁶ *Qoélet* 8,16, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005.

Tengo a precisare innanzitutto che si tratta di un dialogo riportato nell'opera *Il mio secolo, la mia vita*, e che ebbe luogo a “*Chez-Livet*”, una località della Creuse⁵⁷. Il dialogo sarebbe dovuto durare solo dieci minuti, a causa degli impegni del capo di Stato che di lì a poco sarebbe dovuto volare in elicottero a Oradour. In verità quella chiacchierata durò un po' di più. Scopriamo perché.

Così risponde Guitton alla domanda del Presidente di esporgli la sua filosofia: «Il filosofo contemporaneo più celebre è Jean-Paul Sartre. Le nostre concezioni sono radicalmente opposte. Bisogna scegliere fra l'*assurdo* e il *mistero*. Per Sartre l'esistenza è assurda, dà la nausea, cammina verso il nulla. Per essere coerente con se stesso avrebbe dovuto provare il nulla. Albert Camus affermava che il problema del suicidio riassume tutti i problemi che si pongono all'uomo. In effetti, se la vita è assurda e si è soggetti alla sofferenza, perché restarci? L'ha detto Amleto: “Ecco il pugnale...”, Camus accettava la vita per pietà verso gli altri. La mia soluzione non è l'*assurdo*, è il *mistero*. Camminiamo nella nebbia delle cose, avvolti da una nube. Saliamo su una scala di Giacobbe; a ogni piolo aumenta la luce... fino al termine del dopo-vita, dove speriamo di essere abbagliati dalla luce. Anche in politica, dirà lei. Ma in questa c'è spazio per i compromessi, per gli equivoci. Una volta imbarcati, non resta che scommettere»⁵⁸.

Ma è una scelta immediata quella che fa Guitton? Nelle righe successive, in cui Mitterand sembra ormai convinto ad accettare il mistero, il filosofo francese continua dicendo: «No, per carità! Non subito! Non direttamente! Io parto da Sartre e dall'assurdo: che farsa la vita e la sua conclusione! Ed è l'assurdità dell'assurdo che mi obbliga a scommettere per il mistero. Non parto dicendo *sì*, dico *no* al no. Non vedo il vero per la via diretta: sento, *sì*, sento l'errore dell'errore. Non ammetto in partenza la sopravvivenza: ma percepisco che il nulla è assurdo, non tanto per me, quanto per quelli che ho amato. E per colui sul quale poggia il destino di un paese (colui che tiene in tasca la “piccola chiave”), ritengo che per lui non ci sia altra soluzione ragionevole al di fuori del mistero»⁵⁹.

⁵⁷ La Creuse è un dipartimento francese della regione Nuova Aquitania, nel quale Guitton possedeva un ritiro.

⁵⁸ J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, pp. 309-310.

⁵⁹ *Ivi*, p. 310.

1.6 Pascal e la necessità di una scommessa

In queste righe in cui parla dell'importanza di scegliere tra il mistero e l'assurdo, Guitton sembra rimandare alle *Pensées* di Pascal e in particolare a quanto questi scrive nella sezione riguardante "la scommessa". Proviamo ora a riprendere Pascal per vedere se vi troviamo delle situazioni in cui vengono contrapposti l'assurdo e il mistero.

Un primo caso è quello del punto che si muove con velocità infinita: ipotesi che per Pascal rappresenta non un assurdo, ma una intelligibilità inesauribile.

«Credete che sia impossibile che Dio sia infinito, senza parti? – Sì – Voglio allora farvi vedere una cosa infinita e indivisibile. È un punto che si muove dappertutto con velocità infinita: perché è uno in tutti i luoghi ed è tutto intero in ogni posizione. Questo fenomeno naturale che prima a voi sembrava impossibile, vi faccia conoscere che ce ne posson essere altri ancora che non conoscete. Da quanto avete appreso non dovete trarre la conseguenza che nulla vi resta da sapere, ma che vi resta ancora da sapere infinitamente»⁶⁰.

In queste righe viene ripresa una tematica tipicamente agostiniana come quella del punto geometrico, utilizzata nel *De quantitate animae* per dimostrare l'immaterialità dell'anima. In particolare viene ripresa la dottrina euclidea in cui si mostra l'indivisibilità e l'instensione del punto. Agostino infatti, mentre dialoga col suo interlocutore, nonché amico, Evodio, mostra molto bene come il punto sia l'unico elemento in grado di reggere tutti gli altri elementi geometrici⁶¹.

⁶⁰ B. Pascal, *Pensieri*, ed. Brunschvicg (1957), tr. it. di P. Serini, Einaudi, Torino 1962, fr. 162, p. 65.

⁶¹ Ripercorriamo in breve questa parte del dialogo facendo attenzione alla definizione del punto geometrico e non all'uso che Agostino ne fa per dimostrare l'incorporeità dell'anima. Partiamo da Evodio: «Io penso che sia indivisibile il punto che abbiamo considerato come centro, da cui si tracciano le linee al perimetro. Se fosse divisibile, sarebbe impossibile che non abbia la lunghezza o anche la superficie. Ora se avesse soltanto la lunghezza, non sarebbe il punto, da cui si tracciano le linee, ma linea esso stesso. Se avesse anche la superficie, esigerebbe un centro, da cui tracciare linee al perimetro della superficie. La dimostrazione manifesta che è assurdo l'uno e l'altro. Dunque il punto è l'indivisibile».

Riprende poi Agostino: «Questo elemento che hai compreso, come noto, è il concetto più interessante dell'intera dimostrazione. Esso è infatti assolutamente indivisibile. Si denomina punto, quando occupa il centro della figura e si denomina segno se, senza occupare il centro della figura, è principio o termine di linea o linee, o quando designa qualche cosa che è concepito senza parti. È dunque il segno un'indicazione senza parti. E il punto è indicazione del centro di una figura. Ne consegue che ogni punto è anche segno, ma non sembra che ogni segno sia anche punto».

Pascal, nel proseguo della sua trattazione sulla “scommessa”, accenna ad alcune cose di cui si può conoscere l’esistenza ma non la natura. Egli propone l’argomento del *pari*, in seguito molto discusso.

Scrivo: «Noi sappiamo che esiste un infinito, e ne ignoriamo la natura. Dacché sappiamo che è falso che i numeri siano finiti, è vero che c’è un infinito numerico. Ma non sappiamo che cosa è: è falso che sia pari, è falso che sia dispari, perché, aggiungendovi l’unità, esso non cambia natura. Tuttavia, è un numero, e ogni numero è pari o dispari (vero è che ciò s’intende di ogni numero finito). Perciò si può benissimo conoscere che esiste un Dio senza sapere che cos’è. [...] Noi conosciamo, dunque, l’esistenza e la natura del finito, perché siamo finiti ed estesi come esso. Conosciamo l’esistenza dell’infinito e ne ignoriamo la natura, perché ha estensione come noi, ma non limiti come noi. Ma non conosciamo né l’esistenza né la natura di Dio, perché è privo sia di estensione sia di limiti»⁶². Ecco che compare nella sua infinita grandezza la differenza tra Dio e l’uomo e la difficoltà di quest’ultimo a capire se il primo sia o non sia in rapporto con lui. Pascal però si sforza di mostrare come l’uomo si relazioni a questo fatto e così continua: «“Dio esiste o no?” Ma da quale parte inclineremo? La ragione qui non può determinare nulla: c’è di mezzo un caos infinito. All’estremità di quella distanza infinita si gioca un gioco in cui uscirà testa o croce»⁶³. Il punto è capire su quale lato della moneta scommettere e quale criterio adoperare per scegliere. Infatti, non si può fare a meno di scegliere perché ne va direttamente della nostra esistenza⁶⁴. In campo ci sono varie cose: «Avete due cose da perdere, il vero e il bene, e due cose da impegnare nel giuoco: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha da fuggire due cose: l’errore e l’infelicità. La vostra ragione non patisce maggior offesa da una scelta piuttosto che dall’altra, dacché bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto

Aggiunge Evodio: «Vedo che la superficie necessita della lunghezza, senza di cui è inconcepibile. Comprendo che a sua volta la lunghezza, per essere, non necessita della superficie, ma che non può essere senza il segno. Ed è evidente che il segno è di per sé e non necessita delle altre due».

Infine, mentre ricapitola il ragionamento, Agostino precisa: «La linea al contrario ha soltanto l’estensione della lunghezza. Se si elimina, non rimane estensione. Necessariamente dunque tutto ciò che è più perfetto della linea è fuori dell’estensione ed è assolutamente impossibile che sia geometricamente divisibile. [...] Di tutte le figure piane è più perfetta quella che è chiusa in una circonferenza ed è stato dimostrato che l’elemento più perfetto e più funzionale in essa è il centro, il quale senza dubbio è immune da parti». (Agostino, *De quantitate animae*, 11.17 – 14.23, in *Id. Opere di Sant’Agostino. Dialoghi II*, tr. it di D. Gentili, Città Nuova Editrice, Roma 1976).

⁶² B. Pascal, *Pensieri*, fr. 164, p. 67.

⁶³ *Ivi*, fr. 164, p. 68.

⁶⁴ «Scommettere bisogna: non è una cosa che dipende dal vostro volere, ci siete impegnato» (*Ivi*, p. 68).

liquidato. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiate in favore dell'esistenza di Dio. Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdetevi non perdetevi nulla»⁶⁵. Qui però la posta in gioco è completamente diversa e cambia effettivamente i termini della scommessa. Scrive infatti Pascal: «Ma qui c'è effettivamente un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinita probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto. E così, quando si è obbligati a giocare, bisogna rinunciare alla ragione per salvare la propria vita piuttosto che rischiarla per il guadagno infinito, che è altrettanto pronto a venire quanto la perdita del nulla»⁶⁶. È opportuno chiarire che, in quest'ultima frase, quando Pascal parla di “guadagno infinito”, egli intende un “guadagno infinito del finito”, ossia qualcosa di completamente differente dal vero infinito, dall'infinito che il nostro pensiero può cogliere solo in parte e che è totalmente altro rispetto a noi; e che, quando parla di “perdita del nulla”, egli intende la perdita della nostra vita, necessariamente sottoposta a un arresto finale del tempo.

Abbiamo visto allora, come Pascal abbia portato a supporto della tesi riguardante l'effettivo relazionarsi dell'uomo a Dio, il calcolo delle probabilità, da lui ritenuto fondamentale. A proposito della grande importanza della regola della probabilità⁶⁷ nell'agire umano, è opportuno citare parte del frammento 165 delle *Pensées*; esso recita così: «Se non si dovesse far nulla, tranne per quel che è certo, non si dovrebbe far niente per la religione, perché non è certa. Ma quante cose si fanno per l'incerto: i viaggi per mare, le battaglie! Dico che, allora, non bisognerebbe far niente del tutto, perché nulla è certo; e che nella religione c'è più certezza che non nel credere che vedremo il giorno di domani: non è certo, infatti, che vedremo la giornata di domani, ed è certamente possibile che non la vediamo. [...] Ora quando si lavora per il domani, e per l'incerto, si agisce in modo ragionevole, perché bisogna lavorare per l'incerto per la regola della probabilità, che è dimostrata»⁶⁸.

⁶⁵ *Ivi*, p. 68.

⁶⁶ *Ivi*, p. 69.

⁶⁷ Nel frammento 167 leggiamo: «Per mezzo delle probabilità, dovete darvi cura di cercare la verità, perché, se morrete senza adorare il vero principio, sarete perduto» (*Ivi*, p. 72).

⁶⁸ *Ivi*, fr. 165, p. 72.

1.7 Una scomoda situazione intermedia tra il nulla e l'infinito

L'esistenza dell'uomo è sempre stata al centro dell'indagine guittoniana, e l'abilità del filosofo francese nel dipingerla nei suoi tratti fondamentali è stata altrettanto rilevante. L'interrogativo cruciale della sua riflessione è stato sicuramente il significato della vita, così difficile da cogliere per degli esseri fragili e ricchi di sfaccettature come noi. Quello che egli ha sempre cercato di mettere in evidenza è stato però l'enigma di fronte al quale l'esperienza della vita ci pone continuamente, un enigma al quale si può rispondere soltanto in due modi: o "tutto è assurdo" o "tutto è un mistero". Queste due risposte mettono capo a due atteggiamenti completamente diversi di fronte alla vita, o meglio a due ipotesi di senso completamente diverse. Se si intende la vita come un'assurdità, il pensiero per così dire si arresta, o meglio, si dovrebbe arrestare, perché avrebbe come termine ultimo un niente di niente, qualcosa di totalmente inconcepibile. Se invece si concepisce la vita come un mistero dall'inesauribile pensabilità, che mette capo a sua volta a un infinito di perfezione realmente tale, ecco che l'amore per l'esistenza e le molteplici sorprese che essa ci riserva esplose in noi, liberando la nostra libertà dall'angoscia del nulla.

Queste le prime parole dell'introduzione ad un'opera del nostro autore: «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 due termini. È un atto di libertà ragionevole, una scelta estrema: senza dubbio l'ultima delle nostre scelte»⁶⁹.

Per trattare questa tematica è opportuno attingere ancora una volta a Pascal e al testo in cui il filosofo francese espone lo stato intermedio in cui si trova l'uomo, sospeso tra i due abissi dell'infinito e del nulla. L'uomo, dice Pascal, prima di proseguire nell'indagine approfondita della natura, dovrebbe fermarsi un momento a considerare la natura nella sua totalità, per capire quale ruolo egli rivesta in essa e per trovare la reale proporzione tra lui e il creato. Bene, quando l'uomo inizia a contemplare l'infinità di tutto ciò che esiste, si accorge che nemmeno andando oltre la vista, ossia utilizzando l'immaginazione, non è possibile ripercorrere tutto l'universo con la propria mente; ci si rende conto che la materia supera enormemente la fantasia. Scrive Pascal: «Possiamo pur gonfiare le nostre concezioni di là dagli spazi immaginabili: in confronto alla realtà delle cose, partoriamo solo atomi. È una sfera infinita, il cui centro è in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo. Infine, è il

⁶⁹ J. Guitton, *L'assurdo e il mistero*, tr. it. di Q. Principe, Rusconi, Milano 1986, p. 5.

maggior segno dell'onnipotenza di Dio che la nostra immaginazione si perda in quel pensiero»⁷⁰.

L'uomo, però, incontra nella sua esperienza anche l'infinitamente piccolo e, il fatto che dinanzi a questo si trovi in una posizione privilegiata, fa sì che egli provi stupore e che muti il suo atteggiamento nei confronti della natura⁷¹.

L'uomo avverte dentro di sé la stranezza della sua condizione e non riesce a cogliere il fine per cui si trova in questo mondo. C'è qualcosa che lo supera enormemente e qualcosa che in confronto a lui sembra essere un niente. Capisce di essere «qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla. Infinitamente lontano dalla comprensione di questi estremi, il termine delle cose e il loro principio restano per lui invincibilmente celati in un segreto imperscrutabile: egualmente incapace di intendere il nulla donde è tratto e l'infinito che lo inghiotte»⁷². Avviene perciò che, nella disperazione della sua condizione mediana, l'uomo si getti con presunzione e temerarietà nella ricerca dei principî primi delle cose credendo di conoscere tutto attraverso essi. Egli però si accorge che tutto scorre via, che niente è in grado di dargli certezza assoluta e sicurezza. Tutto ciò però va contro il suo desiderio più grande, che è quello di trovare una base solida e stabile alla sua esistenza. Come fare allora?

Pascal prende coscienza del fatto che «nulla può fissare il finito tra i due infiniti che lo racchiudono e lo fuggono»⁷³ e dice che ciò che ci è concesso è indagare i rapporti che intercorrono tra le cose, dal momento che non possiamo conoscere i loro intimi segreti, chiari solo al Creatore. Questo è ciò che conferisce vigore all'attività incessante dell'uomo, la continua ricerca e il non trovare sollievo nella propria condizione finita, cercando di cogliere tracce del mistero che ci abita e che abita intorno a noi.

Emblematiche sono queste parole: «L'eternità delle cose in se stessa o in Dio deve anch'essa fare stupire la nostra breve durata. E l'immutabilità fissa e costante della natura, paragonata al continuo cangiamento che caratterizza il nostro essere, deve produrre lo stesso effetto. [...]

⁷⁰ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 223, p. 98.

⁷¹ «Tremerà alla vista di tali meraviglie; e credo che, mutando la propria curiosità in ammirazione, sarà disposto a contemplarle in silenzio più che a indagarle con presunzione» (*Ivi*, fr. 223, p. 99).

⁷² *Ivi*, fr. 223, pp. 99-100.

⁷³ *Ivi*, fr. 223, p. 103.

Quel che suggella la nostra impotenza a conoscere le cose è che esse sono semplici, mentre noi siamo composti di due nature opposte e di genere diverso: ossia, di anima e di corpo»⁷⁴.

Stupenda poi una delle frasi con cui si avvia alla conclusione della sezione: «L'uomo è a se stesso il più prodigioso oggetto della natura, perché non può intendere che cosa sia la corporeità e ancor meno che cosa sia lo spirito, e meno di tutte come un corpo possa essere unito a uno spirito. È la più ardua delle difficoltà, è il suo proprio essere»⁷⁵.

Questa riflessione avvia tutta l'indagine di Guitton, da sempre incentrata sul rapporto tra l'esistenza temporale e l'eterno, oltre che sul problema del destino. Sulla scia delle intuizioni di Sant'Agostino e Pascal, nonché facendo tesoro dei pensieri dei suoi maestri, Bergson, Brunschvicg e Padre Pouget, Guitton cerca di indagare con tutto se stesso la condizione esistenziale dell'uomo piena di punti problematici, ma anche radicalmente ancorata.

⁷⁴ *Ivi*, fr. 223, p. 104.

⁷⁵ *Ivi*, fr. 223, p. 105.

2. STORIA E DESTINO

2.1 Introduzione

Un'opera in cui Guitton mette a fuoco molto bene la storia e il percorso dell'uomo, come singolo e come specie, è sicuramente *Storia e destino*, libro tradotto in italiano da Rodolfo Rossi nel 1992, per Piemme. Qui Guitton, riprendendo le tematiche di un corso da lui tenuto alla Sorbona nel 1966, propone una visione della vita come costantemente caratterizzata dall'intreccio di due libertà fondamentali che la costituiscono alla radice: la libertà individuale e la libertà di un Altro che abita dentro di noi e che ci guida a scoprire la vera essenza del nostro essere. La vita diventa così una scoperta continua e un'avventura in cui l'uomo assiste alla lotta incessante tra i propri desideri e le circostanze esterne in cui si viene a trovare. Guitton, conscio della difficoltà di tale proposito, manifesta molta prudenza, ma è forte anche del fatto che le cose di cui parla sono comuni a tutti gli esseri umani. Scrive infatti: «Vorrei dare a questo problema (il tentativo è difficile) una soluzione fondata sull'esperienza umana, non dico su un'esperienza umana privilegiata: no, sull'esperienza di ciascuno di noi»⁷⁶.

Prima di iniziare la trattazione occorre chiarire, come fa il traduttore in una nota antecedente il testo, come si debbano intendere i due termini che Guitton utilizza parlando del destino.

Egli utilizza i termini *destinée* e *destin*. Il primo, che viene tradotto con “destino”, nell'uso corrente designa ciò per cui siamo fatti e non un fato. Esso non indica una «potenza sconosciuta che determina gli avvenimenti della vita umana senza lasciare spazio alla libertà umana, di fatto stimata inesistente»⁷⁷, bensì «il fine, lo scopo dell'esistenza per l'uomo, lo sguardo retrospettivo alla vita fatto nel momento in cui essa si compie (ha fine), per contemplare il senso dell'insieme alla luce del fine»⁷⁸. Il secondo, invece, reso nel testo con “sorte”, rappresenta «quella parte di avvenimenti che ci tocca senza dipendere da noi, considerata puntualmente, nel suo progressivo divenire»⁷⁹.

Guitton, sebbene sia più vicino ai significati evocati dalla parola *destinée*, prende radicali distanze dall'uso comune della parola e la collega ai concetti di “provvidenza” e “predestinazione”.

⁷⁶ J. Guitton, *Storia e destino*, tr. it di R. Rossi, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 86.

⁷⁷ *Ivi*, p. 7.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 7-8.

⁷⁹ *Ivi*, p. 7.

Nella sua introduzione all'opera, dal titolo *Il mistero dell'esistenza*, egli specifica subito l'oggetto dell'indagine e come intenda occuparsene: «Quest'opera è una riflessione sul problema del destino. [...] Non mi pongo, qui, la questione del valore della vita, del suo esito: non è dell'aldilà che io tratto, bensì della vita stessa, vale a dire di questo intervallo che va dalla nascita alla morte e che è segnato (come è possibile vedere nei necrologi) da circostanze. Fisso attentamente questo destino, cerco di renderne intelligibile il mistero. Non è facile, l'uomo pensa continuamente al proprio destino, ma non può esprimere ciò che pensa. Se la retina dello spirito comporta un punto cieco, si deve riconoscere che il destino rientra in questo punto, o piuttosto, che non si può fissare il destino, che abbaglia come un sole, un sole nero»⁸⁰.

Il nostro autore sottolinea poi come il problema del destino acquisti una dimensione sovra-individuale e come sia proprio questa a consentire all'individuo di comprendere la propria situazione. Così la storia dell'individuo rimanda a quella della specie. La storia della specie è proprio quella che per prima si insegna nelle scuole, quella che una volta si chiamava “storia universale” e quella che serviva a introdurre l'individuo nella cultura della società.

In particolare Guitton spiega un fatto che si è verificato nel corso dei secoli, ovvero la separazione tra la concezione storica religiosa, tramandata dalla Bibbia, e la concezione della storia propagata dalla civiltà laica. La storia, tuttavia, è sempre stata concepita «come uno svolgersi che va dall'origine alla fine»⁸¹, dall'origine al compimento; la struttura fondamentale della storia universale è rimasta la stessa, seppur con una sostituzione di vocaboli. Così alla *Genesi* si è sostituita l'origine rozza e bestiale dell'uomo, mentre al posto dell'*Apocalisse* e del giudizio finale è stata messa l'ascensione ad una felicità finale universale attraverso il progresso della tecnica e l'ottimizzazione dell'organizzazione sociale.

Guitton fa capire che non è possibile vivere senza avere una precisa visione del destino e che è inevitabile adottare mezzi ulteriori all'intelligenza per affrontare l'“incombente” interrogativo ad esso relativo. Scrive, infatti: «L'intelligenza non era adatta a questo oggetto, al destino. È opportuno precisarne il perché. Per comprendere una realtà, occorre un organo di captazione e di controllo adatto all'oggetto che si vuole sostanziare in sé attraverso l'operazione della conoscenza. Inoltre è pure necessario che questo oggetto sia presente. Che si voglia studiare la materia o lo spirito, lo spazio o il tempo, lo si può fare solo se questi enti, dispiegati nell'estensione o successivi, esistono. [...] Ma non è così per il mio destino. Perché

⁸⁰ *Ivi*, p. 9.

⁸¹ *Ivi*, p. 10.

il mio destino non è ancora compiuto: è proprio questo a costruire tutto il suo carattere distintivo»⁸².

Vediamo ora, però, che cosa intenda precisamente quando parla del destino.

«Io chiamo *destino* non ciò che sono stato (questa è la mia storia, sinfonia incompiuta), non ciò che posso divenire, ma il destino futuro investigabile, del quale non posso sapere se la morte lo interromperà per sempre o lo trasmuterà»⁸³. Il destino corrisponde ad un oggetto che non esiste ancora e che non può venir conosciuto né per induzione o deduzione, né per analogia o per un calcolo delle probabilità.

«Nella conoscenza del destino non ancora compiuto, entra un modo di conoscenza incerto per natura, chiamato scommessa, fede, speranza, presentimento, timore, il quale non rientra nelle categorie della razionalità pura»⁸⁴.

Ecco che qui ritornano il tema pascaliano della “scommessa” e quello agostiniano della presenza in noi di qualcosa di più intimo a noi di noi stessi.

L’investigazione intorno al destino ci spinge a «superare i limiti del tempo, ad elevarci al di là del tempo, a considerare la relazione del tempo con una realtà distinta dal tempo»⁸⁵. Guitton afferma che il momento più evidente in cui prendiamo coscienza di ciò è quando ci troviamo di fronte ad un *morto*. La persona morta è ciò che meglio rappresenta un destino compiuto, ormai scritto per sempre (quantomeno per quanto riguarda la vita terrena), irrimediabilmente e irreversibilmente segnato. La vita a questo punto sembra sempre più assomigliare ad un’opera d’arte di cui ci sfugge il segreto più profondo. Scrive il filosofo: «Noi non siamo gli unici attori della nostra esistenza. Tutto si svolge come se l’uomo, benché libero almeno all’apparenza, fosse, come si suol dire, un “giocattolo” nelle mani di un’altra causa»⁸⁶. Tale causa sconosciuta che incrocia e concilia i nostri atti con le circostanze, compone il destino. Il concetto di destino produce quindi il sentimento di essere il punto in cui due causalità si incontrano. Il problema è che spesso tale sentimento ci inganna, soprattutto quando alla causa inconoscibile si sostituisce il caso, inteso come assenza di ragione nelle cause. Per Guitton però è lo spirito stesso che non si accontenta del caso ed è disposto a tutto pur di evitare di cancellare le cause dall’agire o da quel che gli succede nella vita. Ciononostante il destino è

⁸² *Ivi*, pp. 10-11.

⁸³ *Ivi*, p. 11.

⁸⁴ *Ivi*, p. 11.

⁸⁵ *Ivi*, p. 11.

⁸⁶ *Ivi*, p. 12.

stato spesso rappresentato come un dramma messo in scena da un regista che muove gli uomini come suoi burattini. Per questo «lo *spirito*, di fronte alla vita, oscilla tra due spiegazioni, ugualmente mitiche: *caso* e *sorte*. Il “caso” è il mito imposto dalla scienza moderna, che si è costruita come rifiuto della finalit . La sorte era il mito antico, che rifiutava la libert »⁸⁷. In entrambi i casi non viene messo a fuoco il vero mistero del destino, quello di cui   oggetto l’analisi di Guitton. Il destino, correttamente inteso, invece, suppone il pensare la relazione tra la storia nel suo dispiegarsi e ci  che abita nell’eternit , nell’atemporale. Quest’ultimo   inconoscibile e di qui sorge la difficolt  di comprendere l’intelligenza di tutta la relazione, dal momento che non siamo in grado di catturarne il termine superiore. Dobbiamo per  tentare di conoscerlo «con tutte le risorse dell’analogia, della metafora, dell’approssimazione o del mito. Perch , se non abbiamo un concetto per definire un tale rapporto, abbiamo almeno un sentimento conosciuto, un’esperienza costante e profonda di questo rapporto tra la nostra eternit  e il nostro tempo. Lachelier diceva che la vita morale   l’uomo eterno che obbliga in noi l’uomo temporale»⁸⁸.

Fare un’esperienza di destino significa ritrovare nel passato gli elementi che si ripetono, le situazioni che si ripresentano, tratti della personalit  che non cambiano o che variano di pochissimo, nonch  riconoscere la strana rassomiglianza tra ci  che sopraggiunge dall’esterno con ci  che intimamente noi siamo.

Ma chi nella tradizione filosofica, e non, ha trattato meglio il problema del destino?

Guitton scrive che, a differenza dei filosofi (perfino i pi  grandi tra loro come Platone, Plotino, Leibniz e Kant), i quali hanno soltanto “sfiorato” il problema, sono stati i Tragici che, a partire dai Greci, si sono spinti “oltre” nella riflessione sul destino. Egli distingue cos  tre casi in cui il concetto di destino assume connotazioni diverse. Il primo,   quello della tragedia greca, in cui l’eroe si scontra con un Destino implacabile, che sovrasta la sua libert  e lo costringe a piegarsi. Il secondo,   quello dell’eroe cristiano, in cui quest’ultimo incontra il proprio destino fatale attraverso i sentieri presi per evitarlo, come accade nel mito di Edipo⁸⁹. Il terzo infine,   quello che pi  ci appassiona perch  racconta di personaggi che, sebbene liberi, si trovano ad essere ostacolati da una forza a loro superiore, che mette a dura prova la loro volont .

⁸⁷ *Ivi*, p. 12.

⁸⁸ *Ivi*, p. 13.

⁸⁹   un destino cui l’eroe sfugge per trovare il pre-destino. Dobbiamo fare attenzione che col termine “pre-destino”, qui si intende un insieme di eventi gi  decretato molto prima che questi avvengano.

Questi capolavori dei tragici non ci introducono al vero mistero del destino, ma presentano solamente dei miti su cui riflettere.

Il mistero del destino è per Guitton anche quello della storia, della Storia con la “s” maiuscola, della Storia di tutta l’umanità: «Questa storia è incompiuta al pari della nostra, ed è per questo che essa rassomiglia alla nostra storia: aperta su un abisso, e tutta intera orientata da ciò che ancora non è: vero paradosso!»⁹⁰.

Queste sono domande che tutti si sono posti, a cui tutti hanno pensato nel corso della loro vita.

Vediamo che risposte prova a offrire il nostro autore in proposito.

2.2 La storia e la sua ambiguità

L’autore inizia il capitolo partendo dal senso usuale del vocabolo “storia”, che è il più volgare e il più falso. Tale impiego del termine allude alla storia come a una collezione di aneddoti, di vicende, raccontate più per sorprendere e colpire il lettore che per informarlo adeguatamente sull’accaduto.

Questo, secondo il parere di Guitton, è l’utilizzo che Erodoto, considerato il “Padre della storia”, fa dei suoi racconti. Egli raccoglieva gli eventi senza cercare di collegarli. Lo stesso vale per Eusebio di Cesarea, che si limitava a registrare quanto era stato detto dagli antichi fino a quel momento. Questo senso della storia va contro ciò che Guitton scrive quando prova a dare una prima definizione di essa nell’*Appendice* dell’opera. Queste le parole: «Si perfeziona in sé il senso storico nella misura in cui ci si sforza di rompere i quadri abituali, spesso troppo stretti e troppo pragmatici, al fine di afferrare, per quanto è possibile all’intelligenza, la continuità e l’unità del movimento con il quale l’umanità avanza nella sua durata»⁹¹.

L’uso comune del termine storia conferisce tuttavia colore al suo senso autentico ed è spesso riferito alla facoltà dell’immaginazione, tanto che storia e scienza sono state spesso e volentieri contrapposte, l’una in quanto opera dell’immaginazione e l’altra in quanto opera della ragione; l’una mito e l’altra realtà “oggettiva”.

⁹⁰ *Ivi*, p. 15.

⁹¹ *Ivi*, p. 159.

Tutti sappiamo che la storia ha per oggetto «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»⁹². L’informarsi presso gli altri, presso ciò che è contenuto nei libri e riporre fiducia in ciò che ne traiamo, incarna alla perfezione il termine greco *istoréin* che significa “fare un’inchiesta”.

Nella sua trattazione Guitton prosegue così: «Giungo ad un senso fondamentale, sempre nascosto, ma che rimane presente in ogni ricerca umana. La storia non è la conoscenza di un momento qualsiasi del passato. La storia è la memoria in scala macro-umana. La storia ha come oggetto virtuale *tutto* il passato, anche se ritaglia artificialmente una porzione di questo passato, come una falesia che si apre sull’oceano del non-conosciuto. La storia è l’*essere* (umano) che è stato realizzato fin qui, che si è espresso in fatti, in eventi, in atti. È tutto ciò che è *già*, è tutto ciò che è stato *già* pensato, voluto, sofferto dall’essere o dagli esseri. La storia, in questo senso, è un ideale inconoscibile. Essa sorpassa qualunque scienza possibile. È l’insieme infinito di ciò che è stato vissuto dalle coscienze. È quell’abisso che sta dietro di noi, del quale noi siamo la punta estrema. Abisso che persino l’Onnipotente non potrebbe sopprimere facendo sì che ciò che è stato non sia stato. Yahwè può perdonare ad Adamo, ma non può far sì che Adamo non sia caduto. Quando la storia registra un *male*, essa dà un sentimento d’irreparabilità»⁹³.

La storia si presenta così come un infinito a cui possiamo attingere solo grazie al lavoro e alla ricostruzione degli eventi fatta da alcuni. Il loro lavoro implica, però, la scelta di quali elementi tralasciare e di quali invece far rivivere il ricordo nell’avvenire. Di conseguenza, molto spesso vengono taciuti elementi, ritenuti insignificanti dagli storici, che invece costituiscono l’essenza della storia o i motivi fondamentali per cui qualcosa è stato compiuto.

Nella stesura della storia ci si serve di vestigia, di tracce, che non attestano che una minima parte di quello che è avvenuto all’umanità.

Ora, ciò che si cerca di fare ai giorni nostri, nella speranza di scrivere la storia in maniera più attendibile e fedele ai fatti, è fornire un numero eccessivo di dati e di informazioni al fine di ridurre lo scarto tra ciò che è realmente successo, e ciò che siamo in grado di documentare.

Per quanto concerne il punto di vista dello storico, si è riconosciuto che non esiste una verità oggettiva, dato che la selezione di cosa narrare e di come raccontare gli eventi del passato,

⁹² *Ivi*, p. 19.

⁹³ *Ivi*, p. 20.

presume una certa intenzione dell'autore. Questo, però, non significa che non esista una verità storica, bensì che essa è sempre letta in chiave soggettiva. Scrive Guitton: «Qualunque essa possa essere, la storia suppone sempre un'opzione da parte dell'uomo. Quando vado al fondo di questa opzione, vedo che essa è una duplice opzione, perché è un'opzione su ciò che viene detto, il *legendum*, ed è un'opzione su ciò che viene taciuto, il *tacendum*. Il pensiero, in quest'essere ostinato e pudico, si esprime spesso maggiormente col silenzio che coi segni. Tacere sull'essenziale, tale è spesso la maniera che l'uomo ha di redigere le storie»⁹⁴.

Il silenzio sull'essenziale lascia perciò spazio ad altre ricerche più minute, le quali, riportando a galla piccole faccende trascurate, possono rivoluzionare il modo di interpretare ciò che è stato narrato.

Detto questo a proposito dell'opinione più comune sulla storia, Guitton si mette alla ricerca di un senso più criptico di essa. Come ben si sa, la storia è un racconto di eventi, di fatti, ma «nessun evento annuncia necessariamente quello che lo seguirà»⁹⁵. Ecco che si avverte la necessità di un regista che colleghi il tutto, secondo l'ordine che ci vuole trasmettere⁹⁶.

Il discorso della storia, tutto orientato verso un punto finale, produce la sensazione che la fine preesista all'inizio e quindi nutre l'illusione di una continuità che non esiste.

Quando ad esempio, dice Guitton, leggiamo qualcosa che avevamo scritto in un momento passato della nostra vita, ci accorgiamo di proiettare su di esso una finalità o un destino di cui all'epoca eravamo ignari.

Tuttavia, e qui risiede il nodo dell'intuizione di Guitton, ci accorgiamo di non aver trascritto tutto il ventaglio dei possibili cui ci trovavamo dinanzi e di non aver descritto correttamente il momento in cui abbiamo scelto di agire una maniera e non in un'altra. Abbiamo, per dir così, dimenticato la visceralità del momento.

Molto efficaci sono queste righe: «Ciascun momento sbocca su un abisso. Allo stesso modo in cui il mondo della materia ha per unità di tempo quei piccoli salti che gli esperti chiamano *quanta*, si potrebbe dire che la storia è composta di *qualia*. Cioè di unità qualitative, di momenti staccati, aperti su quel vuoto chiamato avvenire. Dolorosa, radiosa, o monotona,

⁹⁴ *Ivi*, p. 22.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 24-25.

⁹⁶ Scrive l'autore: «Ma, nella misura in cui la storia è un discorso che stabilisce una continuità tra eventi, essa ricostruisce una realtà che non è mai esistita per l'uomo sotto questa forma continua, regolare, lineare» (*Ivi*, p. 25).

l'esistenza è puntiforme. Noi occupiamo furtivamente dei piccoli isolotti di durata, circondati d'incertezza, dove, nei momenti decisivi dobbiamo decidere come stando nel buio»⁹⁷.

La storia e la memoria non tengono conto dell'angoscia provata, o quantomeno non riescono a portarla con sé per molto tempo. Accettano solo il compiuto e non l'incompiuto, il tutto e non gli elementi, la linea e non i punti. Storia ed esistenza vengono quindi a contrapporsi, ed è per questo che, secondo Guitton, ci inganniamo quando leggiamo un libro di storia.

Qui, il filosofo francese vuole spingersi un po' oltre e «proporre l'idea simile e paradossale che la storia è una conoscenza pre-eterna»⁹⁸. Perché pre-eterna? Perché quando guardiamo la storia a ritroso, ci osserviamo in “una luce di presenza totale”, come potrebbe fare una coscienza «collocata al di sopra della successione. [...] La storia è il nostro destino che si manifesta, senza l'angoscia delle sue scelte»⁹⁹. Pare che, nella storia passata, la nostra libertà si sia esplicitata seguendo un disegno prestabilito, dando l'impressione di non aver potuto fare diversamente. Osservare le cose a ritroso ci proietta in una dimensione sovra-temporale, in cui possiamo osservare il divenire in quella che Guitton chiama “una luce di destino”.

Guardare la storia passata è un po' come leggere un romanzo, perché «se noi ignoriamo ciò che sta per succedere, sappiamo almeno che un altro lo sa, il dio o l'autore in un solo essere confusi»¹⁰⁰. Vediamo l'accaduto nella sua totalità e, come spiega l'autore, assaporiamo, durante questa visione retrospettiva, una gioia profonda che è in sé un afflato di eternità.

Guitton cita così alcune parole di Meister Eckart, che rendono stupendamente il tratto divino della storia: «Nell'eternità non c'è né un prima né un poi. Ecco perché ciò che è successo mille anni fa e ciò che succede ora non sono che uno nell'eternità. Ecco perché ciò che Dio ha fatto e creato mille anni fa e ciò che farà tra mille anni non sono che una sola opera»¹⁰¹.

Appare allora il ruolo fondamentale della memoria nel fissare eternamente un atto transitorio: memoria che è necessaria al fine di non instillare nella gioia e nella bellezza il veleno del nulla, perché, altrimenti, come non cedere alla disperazione quando, dopo aver visto un tramonto o aver dato un bacio, quell'istante non si fosse eternato?

⁹⁷ *Ivi*, p. 26.

⁹⁸ *Ivi*, p. 26.

⁹⁹ *Ivi*, p. 26.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 27.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 28.

«La storia degli esseri è un tessuto d'atti singolari, dei quali desideriamo che sfuggano al nulla, rimanendo eternamente tali. La memoria e la storia sono atti di contemplazione, di preparazione a ciò che i teologi chiamano la *visione*. Ma questa “visione di Dio” sarebbe un annullarsi in Lui, se ad essa non si accompagnasse una visione spoglia della nostra storia. Così la memoria *pre-eternizza*»¹⁰².

Queste righe non sono di poca importanza, perché danno consistenza alla nostra persona e al nostro vissuto, un vissuto che non svanisce al momento della nostra morte, ma che, grazie alla memoria, rimane con noi e ci permette di non annullarci in Dio al momento del nostro ritorno a Lui.

Per Guitton è necessario dilatare la nozione di storia. Non ci si deve fermare a intendere la storia come la scienza di “ciò che è stato”. La vera storia (chiamata da lui col termine latino “*Historia*”) «dovrebbe comprendere una conoscenza retrospettiva del passato, una prospettiva dell'avvenire, un punto di vista sul presente»¹⁰³.

Partendo dall'assunto che non c'è realtà che non sia anche pensiero, il filosofo mostra come la conoscenza delle cose passate influenzi gli eventi attuali, ma anche come avvenga il reciproco, ossia che le narrazioni presenti modifichino/modellino anche ciò che è stato; soprattutto ai giorni nostri in cui «ogni conoscenza storica dell'evento recente (*informazione*) toglie qualcosa alla densità, alla ricchezza d'energia e alla originale improbabilità del cosmo, accrescendo la sua tendenza alla morte e alla sua *entropia*»¹⁰⁴.

L'informazione sarebbe la responsabile di quel processo chiamato *neghentropia*¹⁰⁵, secondo il quale la conoscenza riuscirebbe ad annullare l'energia della materia. Tale processo spingerebbe «gli esseri verso organizzazioni sempre più complesse e sempre più comprensive (creando quelle che Leibniz chiamava “monadi” e Teilhard chiama “coscienze”)»¹⁰⁶, seppur fortemente interdipendenti e connesse. Dunque, per il fatto che la “storia-genesi-evoluzione” si dirige in direzione di un punto finale, nell'attesa di un nuovo ciclo, si deve riabilitare la concezione profetica della storia, il tratto escatologico di quest'ultima. Egli scrive infatti: «Lo

¹⁰² *Ivi*, p. 29.

¹⁰³ *Ivi*, p. 32.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁰⁵ Il termine “*neghentropia*”, che Guitton prende in prestito dal fisico francese Olivier Costa de Beauregard, indica una tendenza che si muove in direzione contraria rispetto all'entropia (progressiva tendenza al disordine dei sistemi fisici). La *neghentropia*, dunque, è un movimento verso l'ordine e verso un livello di organizzazione sempre crescente.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 31.

storico di tipo profetico, escatologico e apocalittico, non fa altro che portare al parossismo l'intenzionalità storica che esiste in ciascuno di noi»¹⁰⁷.

Si può prospettare il futuro, ma dire che le cose non cambino, che si ripresentino eternamente, senza che venga mai introdotto nulla di nuovo nella storia, è un'affermazione troppo pretenziosa.

2.3 La sinfonia incompiuta

Guittou comincia qui con una riflessione sulla condizione dell'uomo nel tempo e scrive: «Sono nel tempo; il mio essere è temporale. Il tempo è la sola realtà che conosco senza intermediari. E, tuttavia, il tempo è inafferrabile, evanescente. Via via che lo si approfondisce, mi sembra qualcosa d'irreale e, al limite, d'illusorio»¹⁰⁸.

Vi si legge tutta l'ambiguità della situazione; l'uomo è nel tempo, ma non sa che cosa sia, perché questo gli sfugge. Così Guittou prova a spiegare una alla volta le tre estasi temporali, approfittando dell'aiuto di Sant'Agostino, che le aveva trattate nelle sue *Confessioni*.

Iniziando dal passato, afferma immediatamente che noi ne facciamo un'esperienza ingannevole e che il nostro comune intenderlo come un sentiero che abbiamo lasciato, come un qualcosa di spazializzato e accessibile solo in quanto spazializzato, non è corretto.

Comprendiamo perciò che «l'idea un passato localizzato, di un passato che esisterebbe realmente dietro di me, è una chimera. Il passato non esiste in quanto tale. Come diceva Sant'Agostino, 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»¹⁰⁹.

Possiamo dedurre da queste poche righe che il passato non è qualcosa di morto, di statico, che deve pesare su di noi come un macigno. Quante volte, nei momenti di gioia, il nostro ricordo di un evento passato per quanto triste è stato rivalutato dal nostro io presente come qualcosa di positivo, dal momento che, superandolo, ci troviamo in questa condizione di felicità?

Si potrebbe osservare d'altra parte che le esperienze passate ci possono lasciare traumi che non possiamo cancellare. Tuttavia, il portarsi dietro esperienze negative può far scattare in noi

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 32.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 35.

la molla per un cambiamento in positivo o quanto meno l'impegno per rimediare nei limiti del possibile al male che si è operato o subito. Ripartendo dall'assunto di prima che la realtà è pensiero (assunto che esporrò meglio quando parlerò del libro *Dio e la scienza*), deduciamo che il presente può lavorare a ritroso sul passato, e capiamo sempre più come il nostro esistere sia prevalentemente caratterizzato dallo sguardo sull'avvenire e sulla "destinazione" finale.

Se il passato non esiste e si risolve nel presente, quali caratteristiche mostra quest'ultimo?

Anche il presente è mobile, e l'istante che gli associamo come tratto fondamentale non è che un concetto. Guitton, infatti, gli preferisce l'*ora*, il presente che dura¹¹⁰.

Siamo attraversati da due correnti, l'una che si dirige in avanti e l'altra all'indietro. Nella seconda di queste correnti, l'essere sembra sparire in una specie di nulla, che viene subito storicizzato. Il presente trascorso viene come pietrificato e si connota come la più dura delle necessità. Per Guitton, nemmeno le verità che noi definiamo "prime" possiedono la stessa durezza della necessità del passato, perché Dio avrebbe potuto "volarle diversamente"¹¹¹. Ma

¹¹⁰ A proposito di esso Guitton scrive: «Nessun'altra esperienza è maggiormente alla nostra portata, in quanto essa ci costituisce dal mattino alla sera, ed in quanto è la sola presa possibile sul mistero del nostro essere. Il paradosso vuole che questa esperienza, che è costante, sia impossibile» (*Ivi*, p. 36).

¹¹¹ Questa affermazione di Guitton può essere ricca di insidie; di conseguenza le va dedicata un po' di attenzione. Ciò che Guitton vuole qui affermare è l'impossibilità del passato di essere mutato. Un fatto che è successo, nemmeno Dio lo può cambiare, perché ha posto Lui stesso le condizioni per cui quel fatto potesse avvenire. Il luogo a cui ci si può riferire in questo caso è *Summa Theologiae*, Parte I, q. XXV, art. 4, di San Tommaso d'Aquino. Sotto l'onnipotenza di Dio, afferma l'Aquinate, non ricade ciò che implica contraddizione, poiché Egli stesso è la non contraddizione; e dire che, se Dio è veramente onnipotente, potrebbe far sì che le cose avvenute non siano realmente avvenute, implica contraddizione. Il passato, nella sua natura di passato, non può ammettere che una cosa sia allo stesso tempo "avvenuta" e "non avvenuta", pena la contraddizione.

Tuttavia, affermare che la necessità del passato sia più dura e stringente delle verità prime è tanto azzardato quanto non corretto. Ciò che è fondamentale ricordare, quando si parla delle verità prime, è il fatto che esse esprimono qualcosa che va oltre la realtà contingente, ovvero esse indicano i caratteri propri dell'Essere immutabile ed eterno. Quindi, dire che il passato è più necessario della validità delle verità prime è sbagliato. Dio, infatti, al momento della creazione non può aver creato la contraddizione, perché Lui stesso non l'ammette in sé. I virtuali che vengono "eliminati" nel momento in cui si effettua una scelta, hanno dunque più possibilità di vedersi realizzati di quante ne abbiano le verità prime di essere diverse da quello che sono: possibilità peraltro inesistente. Se Dio avesse creato un mondo diverso dal nostro, esso si sarebbe dovuto comunque adeguare alle verità prime, le quali escludono la contraddizione.

Da questa discussione ci possiamo brevemente introdurre nel dibattito medievale riguardante la "potenza ordinata" e la "potenza assoluta" di Dio. Un agente, dotato di intelletto e volontà può agire sia in conformità ad una legge, sia al di fuori di essa o contro di essa. Nel primo caso si dice che agisce secondo un potere ordinato, mentre nel secondo, che agisce secondo un

cos'è che libera l'uomo da questa corrente che sembra trascinarci all'indietro, che sembra trattenerci dentro un inferno¹¹² in cui saremmo rinchiusi? È il movimento verso l'avvenire, verso quello che ancora non siamo¹¹³.

Ciò che esiste, per Guitton, è la proiezione di noi stessi in quello che non è ancora; è quello che lui chiama "amore dell'avvenire". Egli riprende anche molto efficacemente Giovanni della Croce, il quale «diceva che la speranza era l'atto proprio della memoria, la sua pienezza, come la fede lo è della ragione e l'amore della volontà»¹¹⁴.

«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»¹¹⁵.

Ogni momento dell'esperienza quotidiana suscita secondo il filosofo francese due impressioni diverse: la prima di *surrealtà* e la seconda di *irrealtà*. La prima consiste nel fatto che abbiamo l'impressione che tutto si risolva nell'istante presente, sia quando siamo proviamo piacere che quando proviamo dolore; la seconda invece è dovuta al fatto che il tempo viene percepito come una sostanza che sfugge. Queste due impressioni, tra loro combinate, costituiscono la trama del reale: una miscela di atemporalità/surrealtà e di temporalità.

La storia, in particolare la storia di ognuno di noi, è la raccolta di tutti i momenti presenti che, messi assieme, vanno a formare un disegno compiuto, un'opera d'arte.

Essa, come abbiamo ribadito precedentemente, è ricoperta dall'idea della necessità, ma, sebbene siamo consapevoli del fatto che tale storia avrebbe potuto essere diversa se avessimo fatto altre scelte, spesso essa è accompagnata da una impressione di fatalità, di sorte. A cosa è dovuto questo?

potere assoluto che supera il primo. Questa facoltà di agire in due modi è stata estesa nel Medioevo anche a Dio e, si è cercato di parlarne senza intenderla come presenza di due potenze distinte in Lui. In particolare si è cercato di capire come l'infinità del potere di Dio potesse conciliarsi con l'ordine delle leggi con cui Egli regge e governa il creato. Inoltre, questa ricerca si è interessata di come la libertà umana si relazioni con il divino e che ruolo essa stessa possa svolgere da parte sua.

¹¹² Si badi bene che Guitton specifica che non solo il passato, ma anche il presente sarebbe un inferno se non potesse muoversi e dirigersi verso il futuro.

¹¹³ «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. Si è detto spesso che l'uomo non vive, ma spera di vivere» (*Ivi*, p. 37).

¹¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 38.

È dovuto al fatto che «giudichiamo male gli eventi passati e gli atti umani (anche i nostri) perché supponiamo che l'avvenire esistesse già al momento di un atto anteriore. [...] Siamo sempre nell'illusione a proposito di questa immagine dell'avvenire che viene retrospettivamente ad interpretare il passato!»¹¹⁶. In tal modo la storia tende ad esaltare le vittorie e a condannare le sconfitte, limitando la sua visuale.

Se invece amplia i suoi orizzonti d'indagine, la storia può comprendere che «tutto cambia in continuazione, fino al momento finale»¹¹⁷. L'angoscia provocata da questo momento finale fa capire l'interesse per le profezie, ma soprattutto fa capire il fatto che la storia è «una sinfonia incompiuta».

«Ciò che interessa nell'evoluzione è l'*omega*, vale a dire il compimento. Quest'incompiutezza della storia non sarebbe che un accidente, se il quinto atto fosse già scritto in potenza, come accade nella maggior parte dei romanzi, se l'incompiutezza della storia fosse la preparazione di un approdo interamente previsto. Ma l'incompiutezza della storia ha un carattere tale per cui l'ultima ora, l'ultimo momento possono cambiare tutta la finalità precedente»¹¹⁸.

Una delle epoche in cui si avverte maggiormente l'incompiutezza della storia è la nostra, in cui c'è il presentimento di un mutamento.

I cambiamenti, potendo vacillare tra due opposte possibilità, fanno sì che la storia non sia solo profetica ma anche escatologica, ossia sospesa a un momento di ricapitolazione finale, in cui verrà conferito un senso assoluto a tutto ciò che è stato.

È qui che Guitton aggiunge alle tre dimensioni del tempo passato, presente e futuro una quarta dimensione, che non appartiene alla loro successione; situata in uno spazio interiore e superiore, «che ci fa accedere all'atemporalità, alla permanenza, al mistero fondamentale»¹¹⁹. Tale dimensione, con quella dell'avvenire, è quella che più di tutte è oggetto d'interesse. La dimensione dell'avvenire ha infatti portato allo sviluppo di tutte quelle tecnologie che cercano di prevedere, di esplorare le varie possibilità future, in modo tale da prendere delle decisioni più consapevoli.

Il nostro autore si esprime così in merito: «La procrastinazione diviene più razionale. Si tratterà meno di sperare o di temere che di calcolare, di godere anticipatamente o di

¹¹⁶ *Ivi*, p. 41.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 42.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 43.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 44.

evitare»¹²⁰. Si cerca di prevedere l'errore e quindi di porsi in una situazione tale da evitarlo. Ciò può sicuramente aiutare, ma minime variazioni negli input possono portare a previsioni del tutto differenti. Il nostro controllo sul reale, ma soprattutto sul possibile è sempre limitato.

Guitton nota anche che la nostra epoca presenta segni di una nuova giovinezza e segni di una notevole accelerazione. In che direzione vanno? In quella dell'entropia? Niente affatto! L'evoluzione sembrerebbe portare ad una contrazione piuttosto che ad una espansione disordinata. L'energia e il tempo sembrerebbero convergere verso un punto fisso.

Un esempio del processo di accelerazione, e di accumulo di informazioni nella nostra epoca, è ben rappresentato da Leroi-Gourhan¹²¹, che ha descritto il fenomeno di accelerazione del tempo durante la preistoria. Egli afferma che gli Australantropi hanno impiegato il 70% del Quaternario per svilupparsi, i Paleantropi il 25% e i Neantropi solamente il 5%.

Continua Guitton: «Ora, l'evoluzione dell'uomo non ha richiesto che un milione di anni. E le trasformazioni sociali, che un tempo esigevano parecchi secoli, possono ora avvenire in dieci anni, come possiamo attualmente vedere con l'azione dei "computer", che trasforma la società, moltiplicando il tempo libero, alleggerendo il cervello, rivoluzionando silenziosamente i nostri costumi. D'altra parte, quando il tempo si concentra e dei vicoli ciechi bloccano il progresso, allora, pena la morte, la specie, che sia biologica o pensante, passa una soglia, sale più in alto, si supera, si sublima. Crea un modo nuovo, inedito, di adattamento in altezza, di cui il pensiero è il primo modello quando apparve per la prima volta nell'animalità, ridotta dalle proprie ali da gigante a non poter più avanzare. Allora si mostra o la morte o la *super-vita*. O una distruzione o una *emergenza*»¹²².

¹²⁰ *Ivi*, pp. 45-46.

¹²¹ Studioso francese di etnologia e preistoria, nato a Parigi nel 1911.

¹²² *Ivi*, p. 48.

2.4 L'atemporalità

Questo capitolo comincia con il riprendere la presenza di quell'elemento al di sopra della successione temporale, testimone di essa e in grado di raccontarla. Esso è un qualcosa che «non conosce soluzione di continuità, che può certo maturare o regredire, crescere senza scomparire, modificarsi senza cambiare nella sua sostanza»¹²³.

Ecco che viene ripreso Sant'Agostino, il quale aveva individuato nel tempo due direzioni distinte: «L'*extensio*, l'estensione che fa sì che mi tenda verso ciò che non è ancora. È la direzione, il senso del desiderio. Ma esiste anche un'altra direzione del tempo, che è l'*intentio*, con la quale mi elevo non verso l'avvenire, ma verso la dimensione eterna di me stesso»¹²⁴. Anche Spinoza, aveva ripreso tale questione, e aveva sottolineato come la direzione verso l'avvenire fosse illusoria e fonte di errore. Il vero compito dell'uomo era per lui, quello di conservare soltanto la propria dimensione eterna, al fine di coincidere con l'Essere puro. Di conseguenza, la filosofia, ossia l'esercizio della ragione, si presentava come l'unico modo per sperimentare, già nella vita terrena, la beatitudine e l'unione con lo Spirito.

Di diverso parere è Guitton, secondo il quale, invece, l'essere umano non è mai in grado di separare la sua parte diveniente da quella eterna. Questa impossibilità, afferma, è ciò che costituisce il dramma dell'esistenza, il problema fondamentale per la filosofia e la religione.

L'uomo è “condannato” a vivere nel tempo, e non può alienarsi da questa condizione per approdare in “un'isola eterna”. Egli può solamente sottoscrivere la frase di Spinoza: «*Sentimus experimurque nos aeternos esse*»¹²⁵, che rappresenta il nostro avvertire interiormente quella parte di noi tesa verso l'eternità¹²⁶, ma non può salvarsi nella vita temporale, o meglio, non può eternizzarsi durante la sua esistenza. Guitton scrive, infatti, che la nostra condizione temporale è caratterizzata dalla «*impossibilità di separare l'avvenire dall'eterno*»¹²⁷ e che l'unico momento in grado di compiere tale separazione è la morte; non l'esercizio della filosofia come sostenevano Brunschvicg (uno dei più grandi maestri di Guitton) e Spinoza.

¹²³ *Ivi*, p. 49.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 49-50.

¹²⁵ B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di G. Durante, Bompiani, Milano 2007, parte V, prop. XXIII, scolio.

¹²⁶ «Conoscere la parte eterna di me stesso; coincidere con questa eterna parte di me stesso, unire con l'atto della mia libertà ciò che sono in me nel corso dell'effimera esistenza e ciò che io già sono in Dio (o nella sostanza infinita) con la mia eterna essenza: ecco il desiderio fondamentale, immanente a tutti i desideri» (J. Guitton, *Storia e destino*, p. 52).

¹²⁷ J. Guitton, *Storia e destino*, p. 51.

Questa visione della sorte si contrappone ad un'altra visione più mitizzata di essa, ossia quella secondo cui qualsiasi cosa noi facciamo è già stata scritta e non poteva essere altrimenti. Secondo Guitton, la parte mitica di questa concezione della sorte deve portarci a cogliere il mistero avvolto nel mito, e non a sminuirlo a tutti i costi. Infatti egli afferma che la nozione di sorte porta con sé l'idea, da sempre promulgata dalla filosofia, che il tutto è anteriore alla parte. Ma specifica, anche, che la nostra vita è un Tutto, perché, se non fossimo in vita, non potremmo cogliere questo tutto rappresentato dal mondo esterno, e nemmeno le sensazioni che il nostro incontro con esso ci suscitano. Questa totalità della nostra vita «non esiste come una registrazione, un film, un microsolco. Non è nella natura, né nella storia»¹²⁸. Dove si trovi questo “tutto” è ciò che costituisce il mistero della sorte. Questo per quanto riguarda il primo aspetto di questa concezione della sorte.

Il secondo aspetto, invece, è quello che mostra l'impotenza della volontà di fronte all'idea che tutto sia già stato fissato in precedenza.

Terzo e ultimo aspetto individuato da Guitton nella tipica concezione della sorte è quello che costituisce il suo paradosso. Ecco che riprende il mito di Edipo re, in cui il protagonista, nel tentativo di non far avverare la profezia dell'oracolo, si ritrova a dover uccidere il padre e a prendere in moglie la madre, come predettopoli dall'oracolo.

Il nostro autore aggiunge: «Questa legge paradossale si manifesta pure nel macrocosmo della storia. Che cosa voleva Hitler? Mettere fine al comunismo russo, invece installa i Russi a Berlino. L'impero romano vuole annientare il cristianesimo; lo perseguita: ebbene sono proprio queste persecuzioni che fanno la forza del cristianesimo»¹²⁹.

Guitton vuole pervenire ad una saggezza superiore che lo aiuti a prendere sempre più coscienza degli eventi della sua vita, a mettere maggiore lucidità e densità nelle sue amicizie, nelle sue scelte, nel suo respiro e nel suo atteggiamento di fronte all'accidentale.

Egli paragona la vita di ognuno a un *punto indivisibile*. Ciò che noi siamo esiste né in uno spazio, né in un calcolatore, né in un computer, bensì «sotto la forma misteriosa e nascosta di una presenza totale»¹³⁰. Come cogliere il modo in cui codesto *punto indivisibile* si traduce nel tempo divisibile, nella durata storica?

Guitton prende in considerazione tre diverse prospettive: la greca, l'ebraica e la moderna.

¹²⁸ *Ivi*, p. 52.

¹²⁹ *Ivi*, p. 53.

¹³⁰ *Ivi*, p. 54.

Nella greca, la concezione dominante è quella dell'“eterno ritorno”. Essendo il tempo un'immagine mobile dell'eternità, in cui si osserva il ripresentarsi dei medesimi aspetti, la storia umana ripeterebbe se stessa dopo lunghi periodi.

Nell'ebraica, «il tempo è una freccia che avanza in virtù di uno slancio invincibile e che presto si precipiterà sul bersaglio. [...] All'arrivo del Messia la freccia raggiunge il suo bersaglio, tutto deve fermarsi»¹³¹.

La terza è quella estatica e «consiste nel pensare che esistono degli istanti privilegiati di trasfigurazione, d'evasione nei quali passa l'eternità; istante di felicità, istante di coincidenza totale col proprio essere»¹³².

Tali istanti sono certamente presenti nella nostra vita, come ad esempio quando si compie un atto di libertà radicale «che mette in gioco come per anticipazione tutta la nostra vita»¹³³. E prosegue: «Ciascuno ha conosciuto alcuni tipi di impegno irreversibili: la scelta di un mestiere, del coniuge, di un partito, di una politica, di una religione o di una irreligione. Si deve scommettere. Ci si deve imbarcare arditamente. Non si può scrivere una storia senza incontrare in certe coscienze questi momenti di scommessa che cambiano il volto delle cose. E tuttavia questi atti supremi rimangono, per la maggior parte, sconosciuti per sempre. Il problema è di far durare l'istante privilegiato. Traduciamo: d'esser fedele all'impegno di un giorno»¹³⁴.

Guittou così rivaluta il sistema cattolico dicendo che esso è volto a ripetere, nella durata mutevole, l'*exaiphnes*, cioè «l'istante unico e privilegiato»¹³⁵. Egli scrive che l'unico modo per rivivere tale istante è quello di incarnarlo nell'esistenza «come un seme celato nella durata»¹³⁶.

L'impegno di ogni giorno e l'essere fedeli a quello che si è scelto con un atto di libertà, è l'unico modo che si ha di far durare l'istante cruciale della propria vita, di compiere una sorta di “eternizzazione”. Questo non implica che non ci siano dei cicli che si ripetano o che il tempo non passi facendoci invecchiare, ma significa ammettere allo stesso tempo, oltre

¹³¹ *Ivi*, pp. 54-55.

¹³² *Ivi*, p. 55.

¹³³ *Ivi*, p. 55.

¹³⁴ *Ivi*, p. 55.

¹³⁵ *Ivi*, p. 55.

¹³⁶ Aggiunge poco dopo: «La durata nella sua interezza è la sola valida traduzione dell'eterno e non questo singolo istante, che passa e non ritornerà mai più» (*Ivi*, p. 56).

all'apparizione di novità all'interno di tali cicli, che non sono mai totalmente identici, la necessità di riportare sotto unità tutte le età della vita.

Attraverso la facoltà della memoria, che ci permette di unificare le nostre esperienze, rendendoci consapevoli di aver trascorso e completato alcuni step fondamentali durante l'esistenza, possiamo maturare, e assumere ogni volta ad un livello più alto, ciò che abbiamo vissuto. Le fasi precedenti non devono essere rimpiante o rimosse dai nostri pensieri, come avviene quando molto di noi vivono da adolescenti in età adulta o quando si vorrebbero cambiare se non addirittura cancellare alcuni aspetti del proprio passato, ma ci si deve sforzare ad adattare ciò che è stato a ciò che non è ancora.

Guitton porta l'esempio dell'infanzia e del suo periodo: «Salvare il tempo dell'infanzia consiste nel conservare, lungo tutte le esperienze adulte, la capacità di meravigliarsi, qualità intima e propria dell'infanzia, trasformandola in un potere di rinnovamento creativo»¹³⁷.

Lo aveva compreso anche Picasso, che, giunto ad un punto della sua vita in cui aveva intravisto che se avesse continuato a disegnare senza rinnovarsi, sarebbe diventato «lo schiavo monotono di se stesso»¹³⁸, aveva deciso di dipingere in un modo nuovo.

Lo stesso discorso è valido quando si parla della tradizione, così importante nelle maggiori istituzioni della vita sociale (famiglia, Stato, Chiesa), e di ciò che si intende quando si professa di seguirla. Seguire la tradizione non significa, infatti, restaurare o ripetere, ma «instaurare ex novo una realtà storica, conformemente alla sua essenza ancor più che al suo inizio. Questa fedeltà non è un ritorno al primitivo, ma una conformità al sostanziale, al primordiale»¹³⁹.

Per questo il passato - scrive il nostro autore - non va pensato come successivo, ma come cumulativo. In tal modo viene trasformato nella sostanza del presente e conservato, perché viene inteso come composto da momenti con situazioni e problematiche completamente diverse tra loro.

Anche l'avvenire va concepito come un cumulo, come «un'integrazione del nostro essere»¹⁴⁰ non ancora compiuta. Guitton asserisce: «Ma, se ciò che ho detto è giusto possiamo formarcene l'immagine: il punto terminale della spirale è già compreso nelle sue spire e in

¹³⁷ *Ivi*, p. 58.

¹³⁸ *Ivi*, p. 59.

¹³⁹ *Ivi*, p. 60.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 61.

misura maggiore quanto più queste spire si fanno fini e tendono al compimento. La morte è il limite verso il quale tende il cumulo temporale. Si comprende allora l'ambivalenza di questa parola che non si ha più il coraggio di pronunciare: la parola "giudizio", giudizio finale»¹⁴¹. Il giudizio è sia l'atto della ragione, sia il termine escatologico che indica "la fine della storia".

La vita umana è costantemente sottoposta al giudizio, però si tratta di vedere quale sia la parte di noi che più vi è sottoposta. Certamente, molto di noi, scrive il nostro autore, è già presente nei cromosomi e stimolato poi dai nostri ormoni, ma ciò che svolge un ruolo decisivo nella nostra esistenza è quello che egli chiama «l'*elemento atemporale* di noi stessi»¹⁴² e che definisce con tre participi presenti: «il suscitante, il fecondante e il contenente in potenza»¹⁴³.

Questo elemento i credenti lo chiamano «l'*Idea del nostro essere nella mente di Dio o l'Idea che Dio ha su di noi*»¹⁴⁴, in una parola sola: Predestinazione; mentre i non credenti lo chiamano *necessità* o *dialettica*.

Guitton, però, tralascia questa differenza tra credenti e non, e cerca di individuare ciò che è comune a tutti. Riporto a tal fine alcune delle righe più belle di *Storia e Destino*: «C'è dunque, come dicevo, nella vita una composizione tra la fuga, il seguito della mia vita, sottomesso alla casualità, e il tema eterno di questa vita. L'unione di questi due slanci compone l'esistenza, nella sua estetica, nella sua melodia e nel suo dramma. L'arte di vivere non consiste nel sottomettersi ad una sorte implacabile. L'arte di vivere la mia vita è l'atto col quale, ad ogni istante, tento di unire la mia libertà al tema della mia eternità, la quale è un atto della libertà divina. Detto altrimenti, è l'atto col quale trasformo l'apparente necessità in una libertà umano-divina, simbiosi di due libertà; è l'atto col quale nego la sorte o, piuttosto, cambio la *sorte* in *destino*»¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 61.

¹⁴² *Ivi*, p. 61.

¹⁴³ *Ivi*, p. 61.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 61.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 61-62.

2.5 L'istanza e la circostanza

Il concetto di destino riflette per Guitton una *Prónoia*, una provvidenza, una volontà creatrice.

Ricordando Feuerbach, il quale sosteneva che al fondo della filosofia speculativa in Europa ci fosse la teologia, il filosofo di La Creuse si propone di «fondare unicamente sul piano della ragione i misteri proposti dalla fede»¹⁴⁶ e di «pensare con la ragione il problema del destino»¹⁴⁷.

Nemmeno Spinoza con le sue massime o Kant con le indagini sulla struttura trascendentale, né Leibniz con la monade che possiede già in sé la legge delle proprie determinazioni, possono esser d'aiuto all'analisi di Guitton che «si riallaccia all'esperienza incomunicabile di ogni esistenza umana»¹⁴⁸.

Guitton definisce col nome *tychologia* lo studio del destino «approfondito il più possibile e libero da ogni superstizione»¹⁴⁹.

Tale tipo di conoscenza ha come unità d'indagine “il bíos”, “la vita”; e si propone di analizzare i «passaggi dell'eterno nel tempo di una vita umana»¹⁵⁰; vuole capire come «una essenza temporale, indivisibile possa tradursi nei diversi eventi, nelle diverse avventure, incontri, vocazioni»¹⁵¹.

Il punto di partenza non è il *cogito* cartesiano, ritenuto artificioso, superficiale e astratto, ma il *cogito* della vita come destino. La formula del *cogito* di Guitton è «*Cogito me viventem*» che tradotta significa: “Io penso me stesso in quanto vivente”. Si devono prendere come maestri per questo tipo di scienza autori come Sant'Agostino, Pascal e Kierkegaard, i quali «hanno creduto di sperimentare l'esistenza di una prónoia»¹⁵².

La questione centrale riguardo al destino rimane però sempre la stessa: come concepirlo?

È così che il nostro autore si pone una lunga serie di interrogativi e si chiede se il destino vada considerato come una sorte, come una scelta, come un'intelligenza di noi stessi oppure come

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 63.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 63.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 63.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 64.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 64.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 64.

¹⁵² *Ivi*, p. 66.

una volontà su noi stessi. C'è bisogno di far chiarezza. Si deve anche passare dal *divino* a Dio? È possibile, ma soprattutto, è consentito un tale passaggio?

Qui il filosofo propone un ragionamento a mio parere molto adeguato. In sintesi, se la vita fosse guidata da una sorte cieca che mettesse assieme eventi interiori ed esteriori, e se ne ritenessimo il caso l'unico responsabile, non potremmo oltrepassare la soglia della "natura" nel tentativo di fornire una spiegazione al destino. L'impressione di atemporalità si risolverebbe nell'immanenza. Invece: «Il "divino" della mia vita non è altro che una proiezione della mia intimità fatta da me con me stesso»¹⁵³.

Se la dialettica della nostra vita si svolge secondo una successione di elementi incidentali nella quale si verifica a volte una concordanza, tra i nostri desideri (istanze) e ciò che ci succede (circostanze), dobbiamo affermare che la legge che presiede alla nostra vita è una legge scelta tra le altre leggi possibili, frutto di una volontà elettiva. Tutti i possibili virtuali che non hanno visto la loro concretizzazione e che sono stati esclusi per sempre al momento di una determinata scelta, ci obbligano a passare dal piano dell'immanenza a quello della trascendenza, dal momento che, per una corretta analisi delle dinamiche dell'esistenza e della storia, non possono venir trascurati senza commettere un errore. Anzi, sono proprio i vari possibili a rappresentare correttamente la trascendenza.

Utile a comprendere meglio tutto questo, è l'analisi del tempo che Blondel propone nella sua opera principale: *L'Action*. Egli, infatti, partendo dalla differenza modale tra il passato e il futuro, giunge a delineare la natura dei fatti storici.

Partiamo allora da questa differenza tra le due estasi del passato e del futuro. Il futuro si presenta a noi come una serie di possibilità diverse, contrarie tra loro, ma mai contraddittorie. Nel passato, invece, soltanto una possibilità è diventata reale, un fatto che in modo contraddittorio ha escluso tutte le possibilità che poco prima erano possibili. È questo che spinge Blondel ad intravedere correttamente che, nel passaggio dal futuro al passato, vale a dire nel presente, si opera sempre ed inevitabilmente una scelta. La specificità dell'essere temporale (l'uomo) viene così a coincidere con la sua decisionalità.

Questa decisionalità conferma, se non in maniera diretta la libertà umana, almeno la contingenza di ogni fatto storico. Ogni fatto storico, infatti, passando in quanto passato sotto la necessità del principio di non contraddizione, avrebbe potuto in ogni singolo caso non essere o essere diverso. La sua necessità è dunque sempre una necessità contingente.

¹⁵³ *Ivi*, p. 65.

Ma cos'è ciò che ci ha fatto, o ci fa propendere per una determinata azione piuttosto che un'altra? Questa è la domanda che sorge spontaneamente quando osserviamo la nostra vita. Ebbene, ciò che avvertiamo, è che sembra esserci una collaborazione tra noi e un misterioso "altro da noi", e che le decisioni prese siano il frutto di un dialogo continuo con questa alterità. È proprio questa relazione con l'altro che è necessaria e che non può mai venir meno. È essa che influenza la nostra volontà, medio, assieme all'intelletto, attraverso cui operiamo nella nostra vita e con il quale esprimiamo la nostra unicità.

Le figure cruciali per Guitton, per parlare in termini opportuni del destino, sono quelle che il Nuovo Testamento chiama "kairói": i tempi o le circostanze opportune.

Uno dei filosofi che meglio di altri ha compreso la storia è Cournot¹⁵⁴, il quale poneva la distinzione tra "necessario" e "fortuito", tra "essenziale" ed "accidentale". Egli immaginava la storia come una partita a scacchi, perché vedeva in essa l'intrecciarsi di regole (fisse) e di scelte (variabili) da parte dei giocatori. Le regole potevano essere paragonate alle «leggi fondamentali della natura umana o della natura storica»¹⁵⁵, mentre le mosse degli scacchisti all'incontro fortuito di serie indipendenti, o alle azioni di "grandi personalità" all'interno della storia.

La *tychología*¹⁵⁶ vuole verificare se, in quelli che noi chiamiamo "i casi", non sia presente una certa razionalità più profonda, se gli eventi non corrispondano a certi desideri umani. Se gli eventi che si verificano durante la vita non hanno soltanto delle cause, ma anche delle ragioni, «si può pensare che ci sia una *razionalità globale del destino* e che la storia acquisti un senso nuovo»¹⁵⁷.

Guitton precisa innanzitutto che cos'è un caso e da che cos'è dato. Egli porta l'esempio del passeggiare per le strade di Parigi di cui dice: «In ogni momento 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". [...] Il caso è un incidente

¹⁵⁴ Antoine-Augustin Cournot (Gray 1801 – Parigi 1807) fu un economista, matematico e filosofo francese. È noto per essere stato uno dei primi a dimostrare l'utilità della matematica nell'impostazione dei problemi economici.

¹⁵⁵ J. Guitton, *Storia e destino*, p. 67.

¹⁵⁶ Con il termine *tychología*, che riprende il nome della divinità greca della fortuna (Tyche), Guitton indica lo studio del destino, inteso come declinazione temporale dell'eterno nel corso della vita umana.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 69.

nella misura in cui il caso opera l'incontro di due serie che non hanno voluto il loro incontro»¹⁵⁸.

Qual è dunque il caso che più ci colpisce, che più ci fa innamorare della vita? Guitton non ha dubbi: è il caso in cui si ritrova una coincidenza inattesa fra ciò che si desidera e ciò che avviene nel mondo esterno. Quando, ad esempio, mentre cerchiamo disperatamente una soluzione ad un problema di cui non riusciamo a venire a capo da molto tempo, ci accade qualcosa che ci consente di risolverlo, o quando guariamo da una malattia sottoponendoci ad un'operazione in cui le speranze di riuscita sono molto inferiori a quelle di fallimento. In queste circostanze non è mai scontato che ciò che si desidera fortemente si avveri. Ci si deve affidare a qualcosa o pregare. Si deve sperare nell'impossibile. E a volte il nostro grido di speranza viene accolto, viene tramutato in realtà.

Se ci fosse continua coincidenza tra i nostri desideri e gli avvenimenti, ci troveremmo nello stato divino: quello in cui potenza e volontà sono la stessa cosa (*dixit et facta sunt*). Gli istanti in cui caso e desideri vengono a coincidere, non sono molti e soprattutto accadono quando meno ce li aspettiamo. Essi ci sorprendono e allo stesso tempo sono in grado di mutare le nostre prospettive. Questo accade ad esempio nel caso dell'amore, o quando incontriamo persone in grado di darci conforto.

Un'altra caratteristica di questi momenti particolari, che Guitton chiama "incontri", è che sono liberi dall'*intenzione*. Recuperando la lezione di Romano Guardini, viene citato il caso degli artisti. Guardini «mostra come i supremi artisti (Dante, Shakespeare) non abbiano voluto fare quello che hanno fatto; che *l'intenzione nuoce*, limita, irrigidisce; che la riuscita è prodotta dall'inconscio liberato; che le cose belle, senza essere cercate, sono offerte dagli incontri»¹⁵⁹.

E prosegue: «Quando la vita esce da un vicolo cieco, attraverso una mutazione che la porta verso una condizione nuova; quando la storia universale, sospesa ad una sorte temibile (adesso per via della guerra atomica), trova – improvvisamente – una soluzione semplice e nuova che fa sì che ancora una volta si torni a respirare, allora sentiamo che interviene nell'esistenza qualcosa che non è prodotto da noi. È un *dono*.»¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 70.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 72.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 72-73.

Proprio questo carattere del “dono” è ciò che non è calcolabile, che non è prevedibile, che rende la vita una durata che non ha mai esiti scontati. Sicuramente Guitton fa tesoro dell’insegnamento di Sant’Agostino, in particolar modo del messaggio contenuto nelle *Confessioni*, secondo cui ogni uomo, non essendosi creato da solo e non avendo oltretutto potuto causare l’incontro fra i propri genitori, deve rimettere gran parte della sua esistenza nelle mani di qualcuno che non è lui stesso. Nemmeno le nostre abilità o le nostre tendenze sono state decise da noi. Come mai certe persone hanno un talento smisurato nel compiere una determinata attività e altre invece faticano ad ottenere gli stessi risultati oppure addirittura non li raggiungono, seppur mettendoci molto più impegno? Ecco che lo stesso riflettere su ciò che la vita ci ha donato è frutto di stupore, e allo stesso tempo deve spingerci ad incontrare chi ci ha fornito tali doni.

Il mondo esterno non è puramente riconducibile all’io, operazione compiuta da molti idealismi. È grazie a questo fatto che possiamo sperimentare la novità nel corso dell’esistenza. Possiamo certamente comportarci in modo tale da favorire certe opportunità, ma non prevederle con sicurezza. Possiamo immaginarle, desiderarle, ma non sappiamo come o quando si presenteranno, né che esito avranno¹⁶¹.

Ogni nostro giorno è fatto di micro-eventi, dice Guitton. Come non pensare ai momenti felici? La stessa parola *bonheur* (felicità in lingua francese), composta dalle parole *bonne* e *heure* (ora buona), ci fa capire la magia della felicità. La felicità «ci ricolma proprio perché non l’abbiamo cercata. [...] È la circostanza che bussa e alla quale si dice: “*Avanti*”, che fa il suo ingresso come una donna inattesa. Tale è dunque la felicità: euforia, pienezza, stato nel quale la vita è soddisfatta con sovrabbondanza, dove le tensioni esistono ma dove pure sono superate»¹⁶².

Parlando del dono, Guitton si chiede se, questi momenti di accordo tra istanza e circostanza, non si trovino nella percezione del presente. Così si rifà a delle teorie del dottor Larcher.

Secondo quest’ultimo lo stato normale della percezione sarebbe quando l’immagine sensoriale precede l’immagine motrice. Questo stato però, potrebbe modificato in alcune occasioni. Vediamo quali. Egli ne individua due. Nella prima, l’immagine motrice precede l’immagine sensoriale: siamo totalmente proiettati in ciò che accadrà, attendiamo

¹⁶¹ Anche l’amore rientra fra queste opportunità. Celebre è la frase di Guitton: «Che cos’è l’amore, se non un caso al quale il cuore ha creduto?» (*Ivi*, p. 74).

¹⁶² *Ivi*, p. 73.

l'avvenimento, ma non ci accorgiamo di ciò che sta capitando (l'evento)¹⁶³. Nella seconda invece le due immagini, motrice e sensoriale, vengono a coincidere. Egli parla di uno stato "anomalo", "dilettevole", "super-normale", "surreale", in cui si realizza un presente istantaneo: «l'*exaíphnes* [improvvisamente] che Platone distingueva dal *nyn* [l'adesso, l'ora]»¹⁶⁴. Qui percepire e sentire sono un atto solo, un atto detto "enstatico", un istante di perfetta coincidenza tra la razionalità e l'emotività, durante il quale vengono favorite l'intuizione e la creatività.

Tale stato è paragonabile a ciò che scrive Platone nella lettera VII al passo 341 c-d quando si riferisce alla possibilità di parlare dei principi primi: «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»¹⁶⁵. Scrive a proposito Emanuele Pili: «La verità è qualcosa che nasce improvvisamente (*exaíphnes*) e che ha la natura della scintilla (*exaphthen phos*). [...] Questa cosa non è scrivibile, ha la natura della scintilla, è sfuggente»¹⁶⁶.

In questa particolare circostanza avviene che la distanza tra l'oggetto atteso e quello percepito si riduce a tal punto che l'attesa sembra assorbire l'attenzione fino quasi ad anticiparla. La percezione è quella che il tempo sia per un attimo invertito, come accade quando si sperimenta che il corpo si prepara in anticipo per un pericolo di cui non è ancora a conoscenza e che sembra prevedere. Questo fa sì che si abbia l'impressione della presenza di una figura angelica protettrice.

Occorre fare attenzione però a non confondere questa esperienza con quella del presente dimezzato del Don Chisciotte. Infatti, qui, l'atteggiamento è quello del "distratto", di colui che manca di slancio perché fugge dalla vita profonda e vive l'esistenza in maniera fantasiosa.

Nell'esperienza enstatica, invece, se l'enstasiato «potesse far durare o ripetere l'improbabile e neghentropica¹⁶⁷ folgorazione, avrebbe una coscienza di sé raddoppiata, surreale, una

¹⁶³ Scrive Guitton: «Sembriamo "sulla luna" ai vicini che stanno "coi piedi per terra"» (*Ivi*, p. 74).

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 75.

¹⁶⁵ Cfr. Platone, *La settima lettera*, a cura di A. L. Carbone, Duepunti Editore, Palermo 2005.

¹⁶⁶ E. Pili, *La lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, "Sophia", III, 2011/2012, p. 261.

¹⁶⁷ Con il termine "neghentropico" si intende un processo che va nella direzione di un aumento progressivo dell'ordine e contro la dissipazione dell'energia.

coscienza della propria coscienza che gli darebbe sia un pieno possesso di se stesso, sia un accesso all'interiorità di quella tale o tal'altra particolare coscienza: che è forse la definizione di un grande amore colto nella sua misteriosa origine»¹⁶⁸. La sincronia di *istanze e circostanze* potrebbe quindi amplificare e concentrare la coscienza a tal punto da favorire un'illuminazione spirituale capace di aumentare a dismisura le capacità della percezione.

Ciò che scaturisce da questa riflessione sugli studi del dottor Larcher porta Guitton ad affermare lo strettissimo legame tra libertà e destino. Egli sottolinea, infatti, che il mistero della libertà non può essere compreso a fondo senza tener conto del destino.

L'atto di libertà è generalmente concepito come scelta tra due alternative possibili. Ma cos'è che ci fa propendere verso un'alternativa piuttosto che un'altra? Alcune circostanze, dei segni che influiscono sulle nostre decisioni¹⁶⁹.

Ci sono degli elementi minuscoli che è come se ci parlassero e ci volessero dire qualcosa¹⁷⁰.

In questa direzione vanno anche le parole di Robert Aron, il quale, in una sua opera, paragona l'uomo e gli eventi che vanno a costituire il suo destino ad una calamita che grazie al proprio magnetismo fa assumere alla limatura di ferro una determinata disposizione. Ogni uomo, dunque, influenzerebbe non soltanto ciò che dipende da lui, ma anche ciò che non dipende da lui.

Più interessante ancora, è quanto intravede Jacques Rivière nel suo libro scritto nel 1915 durante la prigionia, dal titolo *À la trace de Dieu*. Egli si chiede il motivo per cui gli eventi rassomiglino al destino di ciascuno e propone una concezione molto interessante. Secondo la sua ipotesi, gli eventi sono simili a noi e, come specchi, riflettono la nostra immagine. Anche quello che ci accade più inaspettatamente pare essere già presente in potenza nella nostra coscienza. Gli eventi occorrono per ciò che siamo e non per ciò che valiamo.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 76.

¹⁶⁹ Scrive a proposito Guitton: «Ci sono attorno a noi, in noi, dei segni e dei presagi, realtà che non vengono da noi, ma che ci sembrano (a torto o a ragione) degli incitamenti, delle strizzate d'occhio del destino, per aiutarci a credere in noi stessi e ad uscire da un'angoscia indecisa» (*Ivi*, p. 78).

¹⁷⁰ A riguardo Guitton porta la sua esperienza di vita, quand'era ufficiale dell'esercito e responsabile di un piccolo numero di uomini, e aveva ricevuto l'ordine di continuare a combattere anche a costo di essere fatto prigioniero con i suoi soldati. Racconta: «Questi dettagli infinitesimali, uniti a queste suggestioni intime, mi davano l'impressione (vera o falsa, non so) che ci fosse un altro da me – chiamiamolo il “destino” – che mi dirigeva in un certo senso: e questo senso era la prigionia. Perché? Lo saprò forse al di là del tempo» (*Ivi*, p. 80).

Queste parole sono molto indicative della nostra condizione e rispecchiano molto fedelmente le varie situazioni da noi esperite nel corso della nostra vita, specialmente quando arriviamo ad un'età in cui dobbiamo prendere delle decisioni che ci condizioneranno per molto tempo, come ad esempio la scelta del lavoro o la scelta di un partner.

È in questo periodo che entra prepotentemente nelle scelte ciò che noi siamo, periodo nel quale il nostro giudizio interiore conta più degli imperativi dei nostri genitori o di chi ci sta attorno. Questo in molti casi non avviene per mancanza di coraggio o per pigrizia. Tuttavia, il rischio che si corre nell'andare contro ciò che siamo, è altissimo, e può letteralmente togliere respiro alla nostra esistenza. Scrive infatti Sant'Agostino in *Confessioni* XIII, 27, 42: «L'anima in verità si nutre di ciò di cui si rallegra»¹⁷¹. Questo per farci capire che, l'agire secondo i dettami di qualcuno, dimenticandoci della nostra coscienza che spinge in una direzione più confacente ai nostri desideri profondi, può togliere entusiasmo alla vita.

Utile a capire la differenza tra i due tipi di agire potrebbe essere la distinzione tra dono e frutto che Agostino fa sempre nel tredicesimo Libro: «Il *dono* è la cosa stessa che viene data da colui che provvede al necessario, vale a dire denaro, cibo, bevanda, vesti, riparo, soccorso. Il *frutto*, invece, è la buona e retta volontà di colui che dona. Infatti, il buon Maestro non ha detto soltanto: *chi accoglierà un profeta*, ma ha soggiunto: *in quanto profeta*»¹⁷².

Ricapitolando potremmo dire: una cosa è agire sospinti da qualcosa di esteriore (si tratta di un agire debole), ben altra è agire secondo coscienza di ciò che si ama e ascoltando il proprio giudizio interiore.

Ma allora a che cosa riferirci nell'affrontare il mistero di questo convergere di circostanze esterne ed interne?

Guitton individua due possibilità. La prima è di ricorrere all'*imago*, l'essere più intimo di me stesso, che Freud chiama *Super-Io* e che noi comunemente chiamiamo "carattere"¹⁷³. Ma, come dice l'autore: «L'*imago* non spiega tutto»¹⁷⁴. Ecco che giungiamo alla seconda possibilità, ovvero quella di riferirci ad una *Imago* più grande, «che non è più fatta da noi, che è forse ciò che la Bibbia chiama una "parola": ciò attraverso cui il mistero ci "interpella". [...] È qualcosa che arriva perpendicolarmente. La manna può risultare dalla preghiera, essere

¹⁷¹ Sant'Agostino, *Confessioni*, Bompiani, Milano 2013, p. 1253.

¹⁷² *Ivi*, p. 1251.

¹⁷³ «Il nostro carattere atemporale attira le circostanze» (J. Guitton, *Storia e destino*, p. 83).

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 83.

indotta dalla supplica, ma non è prodotta da questa preghiera. Non siamo lontani da ciò che la fede chiama “grazia” e, in certi casi, l’aiuto insperato, l’aiuto totale»¹⁷⁵.

Al nostro io si affiancano, dunque, le circostanze e, proprio per il fatto che non siamo noi la causa di quest’ultime, il nostro pensiero si dirige verso un Altro, verso qualcuno che sembra aver disegnato un progetto per noi. Ci troviamo davanti al Mistero ultimo: la conciliazione tra l’Eterno, l’evento e l’io.

2.6 Breve critica dell’idealismo

Un luogo in cui troviamo una critica di Guitton all’idealismo è certamente l’introduzione a *L’existence temporelle* del 1949, dal titolo “*Les recherches sur l’être: nature, esprit, existence*”. Proviamo a ripercorrere assieme i passaggi fondamentali contenuti in essa.

Guitton, parlando della scienza dell’essere, ovvero dell’ontologia, mostra come la definizione più utilizzata per venti secoli sia stata quella della classificazione dei diversi modi dell’essere fatta da Aristotele.

L’ontologia di Aristotele ha regnato fino a Cartesio, ma è crollata più per la sua infecondità nel campo dell’esperienza che per la sua mancanza di coerenza interna. Infatti, ritenendo la “scienza dell’essere in quanto essere” la “scienza suprema”, Aristotele assoggettava all’ontologia tutte le altre forme del sapere. Nella *Fisica* ad esempio, mescolava delle osservazioni scientifiche con dei concetti tratti dall’analisi dell’essere, i quali servivano più a compensare dei difetti negli esperimenti che a descriverli meglio. La scienza della natura, caricata così dal fardello dell’essere, non riusciva a far progressi. La matematica e la fisica decisero così di separarsi dall’ontologia.

Culmine di questo processo di separazione del sapere scientifico-matematico dall’antico sapere essenzialistico fu la Rivoluzione scientifica, che cominciò con la pubblicazione nel 1543, da parte di Niccolò Copernico, dell’opera *Le rivoluzioni degli astri celesti*, e “terminò” nel 1687 con *I principi matematici della filosofia naturale* di Isaac Newton.

Guitton parla di questa novità nei seguenti termini: «C’era nel metodo matematico, tale che fu applicato nel dodicesimo secolo, il principio di un’ontologia nuova: a ben dire, quella si sarebbe piuttosto dovuta chiamare *noogenía*; poiché, invece di essere fondata su una

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 83.

classificazione gerarchica delle essenze, come l'ontologia di Platone e di Aristotele, essa cercava di farci assistere ad una genesi di concetti. [...] Non si cercano più dei dati noetici, che, per quanto possano essere trasparenti al pensiero, possiedono tuttavia un fondo, un'intimità e delle profondità, che sono refrattarie alla deduzione, come tutto ciò che è natura. Ma si parte ora da concetti che, essendo fabbricati secondo una legge di generazione a noi nota, non hanno niente che non sia costruito e deducibile. [...] Se la realtà è interamente permeabile allo spirito, è perché essa è lo spirito stesso colto nella sua operazione»¹⁷⁶.

Il fatto di ritenere la realtà completamente conoscibile dalla mente ha fatto sì che l'uomo in quel periodo fosse convinto di poterla dominare totalmente e di poterla addirittura ricostruire attraverso la forza generatrice della mente.

Uno dei maggiori rappresentanti di questa convinzione fu Kant, il quale più di tutti tagliò i ponti fra il pensiero e l'essere e respinse ogni intuizione delle essenze; sacrificio da lui ritenuto alquanto fruttuoso. Guitton riassume: «Che importa, dal momento che questi sacrifici permettono alla mente di cogliere il suo potere generativo?»¹⁷⁷

Kant, tuttavia, è trattenuto dal proporre una produzione mentale della realtà e dal suo platonismo e dal suo essere cristiano, fattori che gli suggeriscono la presenza di due mondi: uno infinito, eterno e inesplorabile e un altro costituito interamente da fenomeni. Nonostante questa particolarità, secondo Guitton, va riconosciuta all'interno del kantismo la possibilità di partecipare al moto generatore della natura, attraverso la capacità dell'io di produrre tutti i concetti.

Presentandosi dunque allo stesso tempo come la regola e come il prodotto del movimento dello spirito, il concetto non poteva essere separato da quest'ultimo come un frutto da un

¹⁷⁶ Il testo francese recita: «Il y avait dans la méthode mathématique, telle qu'elle fut appliquée au XII^e siècle, le principe d'une ontologie nouvelle: à vrai dire, celle-ci aurait dû plutôt s'appeler une *noogénie*; car, au lieu d'être fondée sur une classification hiérarchique des essences, comme l'ontologie issue de Platon et d'Aristote, elle cherchait à nous faire assister à une genèse de concepts. [...] On ne cherche plus des données noétiques, qui, si transparentes qu'elles puissent être à la pensée, possèdent cependant un dessous, une intimité et des profondeurs, qui sont réfractaires à la déduction, comme tout ce qui est nature. Mais on part désormais de concepts qui, étant fabriqués selon une loi de génération qui nous est connues, n'ont rien qui ne soit construit et déductible. [...] Si la réalité est entièrement perméable à l'esprit, c'est qu'elle est l'esprit même saisi dans son opération» (J. Guitton, *L'existence temporelle*, Éditions Montaigne, Paris 1949, p. 10).

¹⁷⁷ «Qu'importe, puisque ces sacrifices permettent à l'esprit de saisir son pouvoir générateur?» (*Ivi*, p. 10).

albero, ma doveva essere considerato necessariamente come un momento del suo sviluppo continuo.

Fu Hegel a presentare «l'esempio più perfetto di ciò che potrebbe essere una generazione di concetti. Hegel pensava di aver trovato la legge secondo cui i concetti si generano, si contrappongono e si superano in triadi più comprensive»¹⁷⁸.

Egli esercitò una grande influenza su tutti gli autori successivi, tra cui Marx, che riprese la sua dialettica su un piano differente, grazie al fatto che la sua ontologia consentiva alle leggi del pensiero umano di coincidere con le leggi del divenire reale.

La dialettica hegeliana è seducente, ma presenta anche grandi falle. Per Guitton il sistema idealistico hegeliano contiene delle triadi fittizie o delle false vie d'uscita a volte troppo difficili da comprendere, a volte troppo riduttive per spiegare un evento. Ciò di cui queste non riescono a render ragione è la contingenza, gli ostacoli in cui ci imbattiamo nel corso della nostra vita.

Scrivendo Guitton riguardo ad alcune filosofie idealistiche: «Esse, sono impotenti nel dedurre ciò che è contingente, singolare, accidentale; e, per esempio, la dialettica di Hegel, che ricompone il movimento della storia universale dandoci la sua legge, fallisce al momento presente. Essa è incapace di spiegarci lo stato sempre più precario dell'umanità, i conflitti interiori e gli smarrimenti; conserva dell'universo solo ciò che può unirsi a un pensiero puro»¹⁷⁹. Molto chiaro a riguardo è Peter Henrici¹⁸⁰ che, in una sua conferenza, spiega molto bene le difficoltà della dialettica hegeliana, mettendola a confronto con la dialettica di Blondel. Per Henrici, la dialettica hegeliana è bi-dimensionale, poiché è essenzialmente un discorso che la coscienza fa con se stessa. Tutto rimane sul piano dell'immanenza della coscienza. Essa, infatti, procede da una affermazione, alla negazione di questa affermazione che l'affermazione stessa include, per poi ritornare, attraverso la negazione della negazione, ad una più critica comprensione di ciò che aveva affermato.

¹⁷⁸ «Le plus parfait exemple de ce que pouvait être une génération de concepts. Hegel pensait avoir retrouvé la loi par laquelle les concepts s'engendrent, s'opposent et se surmontent dans des triades plus compréhensives» (*Ivi*, p. 11).

¹⁷⁹ «Elles sont en effet impuissantes à déduire ce qui est contingent, singulier, accidentel; et par exemple, la dialectique de Hegel, qui recompose le mouvement de l'histoire universelle en nous donnant sa loi, expire au moment présent. Elle est bien incapable de nous expliquer l'état de plus en plus précaire de l'humanité, les conflits intimes et les désarrois; elle ne garde de l'univers que ce qui peut s'unir à une pure pensée» (*Ivi*, p. 12).

¹⁸⁰ Peter Henrici (31 Marzo 1928), gesuita, è un filosofo blondeliano. È stato professore all'Università Gregoriana dal 1960 al 1993.

Diversa è la dialettica blondeliana, che Henrici qualifica invece come “tridimensionale”, secondo la quale la coscienza si trova fin dall’inizio confrontata con un fatto che la trascende, ossia con il fatto che noi agiamo e vogliamo. Tale fatto, dice Henrici, sulla scia di Blondel, è irresolubile e non può essere trascurato. L’uomo deve accettare che la sua perfezione di agente risulti da un dono, da qualcosa di soprannaturale perché, la volontà, cercando l’autosufficienza, si imbatte in contraddizioni.

Per questo, anche Guitton è molto critico verso alcuni idealismi che cercano di assorbire il mondo esterno nell’io.

Questi, inoltre, più hanno cercato di trascurare o nascondere ciò che sconvolge l’uomo, ovvero i moti del suo cuore, più hanno contribuito ad aumentarne la potenza. Afferma Guitton: «Si capisce come nella storia, ogni volta che lo spirito ha creduto di poter arrivare alla sua conclusione, ovvero dedurre e ricreare l’essere, esso abbia fatto sorgere immediatamente il sentimento dell’esistenza. Il cristianesimo è cresciuto e si è diffuso nel momento in cui, nello stoicismo decadente o nella filosofia degli Alessandrini, lo spirito prendeva coscienza della sua impossibilità a regnare»¹⁸¹. Allo stesso modo, dopo Hegel e il suo trionfo dello Spirito Assoluto, Feuerbach, Marx e Kierkegaard salirono alla ribalta con la loro protesta in nome dell’uomo in carne ed ossa, fatto di bisogni materiali e desideri, e considerato nei suoi limiti costitutivi. Lo spirito non poteva fare a meno di riconoscere la vita nella sua interezza; doveva fare i conti con gli elementi cosiddetti pre-razionali, difficili da inquadrare con la ragione.

Guitton si chiede allora quale sia la configurazione di questa nuova ontologia, successiva a quella “aristotelica” e a quella dei moderni. Prima di farlo, però, mette subito in chiaro come le nozioni di “esistenza”, di “essere nel mondo”, di “situazione assoluta” e di “accettazione”, siano delle categorie dell’esperienza cristiana, e spiega come le acute riflessioni contenute nelle *Pensées* di Pascal siano in fondo delle questioni che i suoi contemporanei, sempre più diffidenti verso le idee di “senso” e “fine”, non tendono nemmeno a porsi, poiché presuppongono delle credenze che l’idealismo post-kantiano ha contribuito a distruggere.

¹⁸¹ «On comprend que, dans l’histoire, chaque fois que l’esprit a cru pouvoir arriver à sa fin, qui est de déduire et de recréer l’être, il ait fait surgir aussitôt le sentiment de l’existence. Le christianisme a grandi et s’est répandu au moment où, dans le stoïcisme décadent ou dans la philosophie des Alexandrins, l’esprit prenait conscience de son impuissance à régner» (*Ivi*, p. 12).

Tale ontologia, i cui tratti si erano precisati negli autori contemporanei di Guitton, è un'ontologia che riprende certamente la lezione dei primi pensatori cristiani, ma che profitta anche delle intuizioni dei moderni. I primi pensatori cristiani, infatti, essendo stati formati dalla tradizione greca, non avrebbero mai potuto attribuire agli stati di coscienza che scoprivano, la stessa consistenza delle cose che la natura presentava loro. Tali stati venivano considerati disposizioni del soggetto, prodotti del nostro vivere nel mondo e nella società, ma non attributi dell'essere. Sebbene fossero già considerate parti fondamentali dell'esistenza, paura, angoscia, noia e preoccupazione non potevano essere considerate categorie dell'essere.

Il maggior problema del pensiero dei contemporanei è che l'esistenza, salda nella convinzione di non poter raggiungere né ammettere la trascendenza, si trova del tutto privata del suo respiro e del suo legame più importante; si intuisce come reale, singolare, storica al massimo grado, ma al tempo stesso prigioniera e inutile. L'uomo si coglie come reale e paradossale: dato a sé ed espulso da sé. Questa duplicità della sua condizione, in questo caso di colui che non ammette la trascendenza e che si coglie come totalmente immerso nel piano dell'immanenza, rimanda decisamente a Pascal. Il filosofo francese, infatti, in molti frammenti delle sue *Pensées*, sottolinea come l'uomo sia in possesso di qualità contrarie tra loro, ma non contraddittorie. Questo spiega perché esso sia in continuo mutamento e non possa mai trovare riposo e quiete assoluti durante l'esistenza. Tali qualità contrarie, dunque, prevalgono in continua alternanza, e il prevalere di una di esse in un determinato momento non esclude, ma anzi implica il prevalere della contraria in un altro. L'uomo, scrive Pascal, deve convincersi della sua inesauribile misteriosità, della sua difficoltà ad essere definito entro categorie prestabilite e del suo continuo affliggersi ed esaltarsi a seconda del momento, per arrivare a comprendere il suo essere un "mostro incomprendibile". L'uomo non giunge mai a conoscere se stesso fino in fondo¹⁸² e non può far altro se non impiegare tutte le sue forze nel tentativo di realizzare le proprie aspirazioni più profonde. Egli è sempre in conflitto dentro di sé, ma è proprio questa guerra interiore la molla che lo spinge ad andare avanti e a non fermarsi mai, qualunque sia il traguardo raggiunto. Questo è il significato della vocazione che riconosciamo dentro di noi e che intuiamo esserci data da una "potenza amica", sotto forma di dono.

Dunque, l'uomo è insieme grande e misero: grande perché col suo pensiero può comprendere l'intero universo, e misero perché, grazie al pensiero, acquista la consapevolezza di essere

¹⁸² «Si odii, si ami: ha in sé la capacità di conoscere la verità e di essere felice, ma non possiede nessuna verità che sia certa o soddisfacente» (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 399, p. 168).

solo una minuscola parte dell'universo stesso. Allo stesso tempo, i sistemi filosofici sono risultati incompleti quando non hanno saputo conciliare le varie dimensioni che costituiscono l'uomo, limitandosi a sottolineare soltanto qualcuna di queste. Si pensi allo scetticismo che, sottolineando i limiti della ragione, ha evidenziato l'incapacità dell'uomo di giungere ad una verità definitiva; o il razionalismo che, esaltando il potere della ragione, ha cercato di assoggettare ad essa ogni aspetto del reale, togliendo valore agli aspetti emozionali dell'esistere.

Ma il luogo più significativo dei *Pensieri* di Pascal, in cui si evidenzia l'insufficienza della ragione - di quella ragione che pretende di spiegare tutto da sola fino ad arrivare a non ammettere ciò che essa non è in grado di spiegare - è il frammento 144 (ed. Brunschvicg). Esso recita: «Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i principî primi; e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca di impugnarne la certezza. [...] Noi, pur essendo incapaci di darne giustificazione razionale, sappiamo di non sognare; e quell'incapacità serve solo a dimostrare la debolezza della nostra ragione. [...] Infatti, la cognizione dei primi principî - come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri -, è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiare la ragione, e fondarvi tutta la sua attività discorsiva»¹⁸³.

L'impotenza della ragione che vuole istruirci su tutto, ci consente di sperimentare su noi stessi la fragilità della nostra esistenza, nonché il nostro stato di imperfezione; ma apre anche la nostra intelligenza alla ricerca del bene perfetto a cui tutto il creato rimanda attraverso i suoi segni. L'umiliazione della ragione apre quindi i nostri cuori a Dio¹⁸⁴.

È qui che allora Guitton propone un'interessante allegoria per spiegare il legame fra le varie dottrine dell'essere.

Egli porta il caso di un equipaggio che parte in nave nella speranza di raggiungere un'isola praticamente inaccessibile. Dopo anni di ricerche i marinai disperano e quasi si dimenticano che quest'isola esiste. D'altro canto però sono riusciti a costruire delle navi molto solide e

¹⁸³ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 144, p. 58.

¹⁸⁴ «Il cuore, e non la ragione, sente Dio. Ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione» (*Ivi*, fr. 148, p. 59). La ragione, nel suo cogliersi incompleta e insufficiente, vede nella fede, anziché la negazione del suo valore, il compimento della sua finalità.

meccanizzate, che consentono loro un'ottima navigazione¹⁸⁵. Tali navi sono frutto dell'intelligenza e non hanno niente che possa rassomigliare all'uomo. Sono l'immagine del loro spirito, ma non del loro essere. La navigazione continua e, sebbene coloro che hanno fabbricato le navi inizino ad immaginare di aver scoperto il segreto della realtà e a pensare che l'isola misteriosa che cercavano inizialmente non sia nient'altro che una realtà meccanica analoga alle loro navi, l'ansia di quelli che stanno a bordo non smette di aumentare. Essi avvertono sempre più lo scarto tra la perfezione delle loro navi e la solitudine mista ad un sentimento di precarietà che caratterizza il loro viaggio.

Non hanno la possibilità di lasciare le loro navi per raggiungere la terra ferma, della cui esistenza cominciano sempre più a dubitare. Se abbandonassero le navi per nuotare verso la direzione che ritengono opportuna, verrebbero considerati dei folli o dei disertori. Così il disaccordo tra i loro desideri e le circostanze diviene sempre più doloroso. Iniziano ad apparire sulle navi degli scritti di poeti e di mistici, ma gli ingegneri si rifiutano di attribuire il carattere di verità a questi scritti, e ribadiscono da parte loro la verità della scienza, testimoniata dalla navigazione tranquilla e senza scopo, e dal progresso della tecnica.

Un giorno, però, decidono di andare ad esplorare le profondità con lo scafandro per vedere se per caso esista una realtà indeducibile. Ecco che viene scoperto un mondo nuovo, in cui vivono esseri che si presentano sotto gli aspetti più oscuri. È un mondo che presenta caratteri del tutto diversi da quello già noto, ma sembra molto più reale dell'altro. Per descriverlo si utilizzano termini che nel mondo in superficie indicavano il vuoto, la privazione e le forme del male. Pare quindi che la preoccupazione, la malafede, la negazione e la disperazione siano ormai gli elementi intimi della realtà, gli unici modi per cogliere l'essere. Come spiegare ciò che è stato scoperto? Ci sono due ipotesi secondo l'autore. La prima è quella per cui queste profondità comunicano in qualche modo con l'isola dell'essere e rappresentano quantomeno un sentiero per arrivarci; la seconda invece afferma che questo mondo oceanico è autosufficiente e costituisce propriamente l'essere¹⁸⁶.

La posizione di Guitton è però ben diversa da questo tipo di ontologia, che alla fine viene a configurarsi come un'ontologia del nulla, propriamente impensabile. Anzi Guitton dice che

¹⁸⁵ Molto indicativo è il fatto che durante il racconto Guitton assegni a queste navi i nomi di Hegel e Kant.

¹⁸⁶ «Ce sont ces mondes inconnaissables qui sont les vraies réalités, d'où les autres émergeraient» (J. Guitton, *L'existence temporelle*, p. 15). Tradotto: «Sono questi mondi inconoscibili le vere realtà, da dove emergerebbero gli altri».

tali riflessioni sono più rilevanti per il bisogno che testimoniano e i rinnovamenti che suscitano, che per il loro contenuto.

Prosegue il nostro autore: «Tuttavia non è affatto l'effetto di un caso se l'ontologia si svolge secondo un ordine che riguarda lo sviluppo dello spirito umano nelle ricerche sull'essere. *Natura, spirito, esistenza* sono i tre focolai attorno ai quali il pensiero si ordina»¹⁸⁷.

Si potrebbe dire che le dottrine apparse nella storia si possano suddividere in base all'importanza che esse riservano a ciascuno di questi fattori. A causa dell'incapacità dell'intelligenza di essere uguale alla profondità, è impossibile mantenere questi tre punti di vista contemporaneamente e sotto lo stesso sguardo. Se si parte dalla natura, dall'in-sé, come si trova la coscienza? In che modo essa sorge dalla natura?

Se invece si comincia dallo spirito, «nel quale tutto si trova come pensato»¹⁸⁸, come si troverà quell'al di là di esso chiamato natura?

Quando infine si prende il punto di vista dell'esistenza, come rendere conto della natura e dello spirito? Il punto di vista dell'esistenza è quello cruciale, decisivo. Scrive Guitton: «È proprio l'atto di esistere che conferisce al momento, alla persona, al destino, uno statuto di realtà che né la legge, né il genere né la generalità possiedono, e nemmeno l'ordine del cosmo o l'evoluzione della storia. Dal momento che è il singolo che esiste e non la specie, l'incontro e non la legge, lo sviluppo e non il tempo»¹⁸⁹.

Egli propone un'ontologia concreta che riprenda i tentativi antichi e che raggiunga le intuizioni confuse del pensiero artistico, scientifico, politico e religioso, tenendo conto anche del senso comune. L'essere per Guitton non può venire intrappolato negli schemi astratti della logica o dell'ontologia. Tutti gli aspetti della vita contengono una carica d'essere a loro propria. Anche Sant'Agostino aveva individuato tale carattere dell'essere: la sua impossibilità a venir rinchiuso entro schemi umani per la sua disomogeneità rispetto ad essi.

¹⁸⁷ «Ce n'est point cependant l'effet d'un hasard si l'ontologie se déroule selon un ordre qui tient au développement de l'esprit humain dans ses recherches sur l'être. *Nature, esprit, existence* sont les trois foyers autour desquels la pensée s'ordonne» (*Ivi*, p. 16).

¹⁸⁸ «En qui tout se retrouve à titre de pensée» (*Ivi*, p. 16).

¹⁸⁹ «C'est bien l'acte d'exister qui donne au moment, à la personne, au destin, une réalité que ne possèdent pas la loi, le genre, la généralité, ni même l'ordre du cosmos ou l'évolution de l'histoire. Car l'individuel existe et non l'espèce, la rencontre et non la loi, le développement et non le temps» (*Ivi*, p. 16).

L'uomo, confrontandosi con la trascendenza e dialogando spesso con essa nel suo intimo, non può pensare di ricrearla da sé, in maniera artificiale, al di fuori di sé. Egli deve piuttosto mettersi in attesa e saper aspettare che essa gli si offra. L'infinità dell'essere può essere colta dalla memoria dell'uomo, ma non coincide con essa; non coincide nemmeno con l'aspetto spirituale dell'uomo, perché anch'esso è finito.

Per questo, secondo Guitton: «Il compito del pensiero non può essere assolto quando si limita ad esprimere ciò che è racchiuso in una definizione, ma dovrebbe comunque cercare di rappresentare la struttura e lo sviluppo di questo essere. Che studiamo le sensazioni, le volizioni, gli amori, le vocazioni, i destini, le chiese, i partiti, le nazioni, noi ci troviamo in presenza di un essere che allo stesso tempo è e non è, conserva il suo equilibrio e lo ricerca»¹⁹⁰.

Per tal motivo il filosofo francese si è prefissato di indagare gli aspetti comuni alle forme dell'essere più diverse, per vedere la loro relazione e soprattutto per rapportare il destino dell'uomo all'economia della natura.

Ciò che egli critica maggiormente è però l'atteggiamento di coloro che pretendono di sostituire il movimento del pensiero a quello dell'essere.

«“La mente” (la mente falsa) cerca di rigenerare l'essere; confonde il processo di generazione con la creazione, o piuttosto inclina a pensare che ci sia nell'essere e nel pensiero una sola e medesima operazione, che si riconduce a quella che le è propria. Quando “la mente” si trova dinanzi ad una composizione reale che sembra negare il suo potere (poiché può solo sintetizzare concetti e non comporre nature), non ammette la sconfitta. Tende a dissociare questa composizione; ne rigetta nel non essere l'elemento inferiore; conserva solo ciò che è più legato alla sua essenza e ne gioisce in parte. Questo è quello che ho chiamato la *dissociazione*»¹⁹¹.

¹⁹⁰ «La tâche de la pensée ne peut être achevée lorsqu'elle se borne à exprimer ce qui s'enclôt dans une définition, mais elle devrait encore chercher à représenter la structure et le développement de cet être. Que nous étudions les sensations, les volitions, les amours, les vocations, les destinées, les églises, les partis, les nations, nous nous trouvons en présence d'un être qui tout à la fois est et n'est pas, garde son équilibre et le recherche» (*Ivi*, p. 17).

¹⁹¹ «“L'esprit” (le faux esprit) cherche à réengendrer l'être; il confond le procédé de génération avec la création, ou plutôt il incline à penser qu'il y a dans l'être et dans la pensée une seule et même opération, qui se ramène à celle qui lui est propre. Lorsque “l'esprit” se trouve devant une composition réelle qui semble démentir son pouvoir (puisqu'il ne peut que synthétiser des concepts et non pas composer des natures), il ne s'avoue pas vaincu. Il tend à dissocier cette composition; il en rejette dans le non-être l'élément inférieur; il ne retient que

Egli prosegue dicendo che questa operazione di dissociazione è facile da riconoscere quando si affronta il problema dell'eternità, in cui si vede il tentativo di staccare dal tempo umano l'elemento puro ed eterno, e la volontà di godere dell'eternità in un istante sublime, credendo così di aver raggiunto la salvezza.

Guitton distingue tra una "statica" dell'essere e una "dinamica" dell'essere. La prima afferma il fatto che esistono vari strati, differenti gradi dell'essere. Compito del pensiero è capire come questi vadano a intrecciarsi tra di loro.

La seconda, invece, si concentra sui movimenti dell'essere, sui suoi sviluppi interni; Guitton predilige in particolare i passaggi da un ordine dell'essere ad un altro. Ciò che gli interessa di più è il legame tra questi diversi ordini. Ad esempio, come stanno assieme i diversi eventi della storia? La storia è stata caratterizzata da un cambiamento continuo, lento e quasi impercettibile, oppure si sono verificati in essa avvenimenti che ne hanno totalmente sconvolto il corso? Sono più importanti le leggi generali della storia oppure gli incontri spesso sorprendenti che avvengono in essa?

È proprio in questi interrogativi che Guitton si cimenta con il maggiore ardore del pensiero, con il maggiore slancio emotivo; ed è qui che risiede il nucleo della sua filosofia.

Quali sono i rapporti tra la vita del pensiero e la materia? O ancora, come riesce l'uomo a conciliare la sua vita con la materia che sembra non rassegnarsi ad un controllo da parte sua? Questo sia dal punto di vista interno (emozioni, sentimenti, reazioni incontrollate, paure), che riguarda il proprio corpo, sia dal punto di vista esterno, con le varie tragedie che colpiscono gli uomini, tra cui mareggiate, terremoti, alluvioni, e così via.

L'uomo non ha le caratteristiche dell'eterno, ma si potrebbe dire che le assapora. L'uomo passa, o meglio trapassa continuamente in qualcosa d'altro nel corso della sua esistenza. L'uomo nasce, cresce, istituisce relazioni, litiga, ama e fa progetti; ma ciò che più ha significato nella sua vita sono gli incontri che fa.

Si badi bene che questi incontri non sono solo quelli con le altre persone, ma sono quelli con le proprie paure, i propri desideri, con la natura e con quella sorta di compagno che sembra abitare in ciascuno di noi – l'interiorità oggettiva - che ci porta verso qualcosa che noi non avevamo preventivato. È qui che la concezione di una ragione e di un Io autoreferenziali, in

celui qui est le plus apparenté à son essence et il en jouit à part. C'est ce que j'ai nommé la dissociation» (*Ivi*, p. 18).

grado di comprendere e di spiegare tutto, fallisce, poiché viene negata o volutamente trascurata la loro apertura all'alterità, che invece li connota fin dall'inizio del loro sviluppo. Ed è qui, inoltre, che si scopre la vera bellezza e unicità degli esseri umani, gli unici ad essere consapevoli della propria relazionalità e in grado di interrogarsi sull'essere.

2.7 Il destino: caso o provvidenza?

«Ho definito il destino come l'opposto della sorte. La sorte designa la dipendenza dell'uomo libero nei confronti di una legge dialettica del suo esistere, di una costrizione. Al contrario, il destino evoca la corrispondenza tra la nostra esistenza e una potenza atemporale, amica dell'uomo»¹⁹².

Con queste parole si apre il capitolo quinto di *Storia e destino* di Jean Guitton. Tali parole tutt'altro che banali mostrano due diversi atteggiamenti di fronte alla propria vita: l'uno passivo e l'altro operoso, creativo. Il primo indica l'atteggiamento tipico di chi "si lascia vivere", di chi si arrende davanti a ciò che la vita gli presenta, credendo che ciò che gli accade o gli è accaduto sia già scritto e che lui non possa fare niente affinché le cose vadano in una maniera diversa. Così fabbrica leggi artificiali, strane e in molte occasioni anche contorte, per giustificare ciò che gli accade; e, ciò che è più curioso, è che le applica anche all'esistenza degli altri, conferendo loro il carattere di necessità a cui nessuno può sfuggire.

La dimensione dell'esistere di chi intuisce un destino è invece totalmente differente. Può non esserlo dal punto di vista esteriore (anche se si potrebbe obiettare a ciò¹⁹³), ma lo è sicuramente dal punto di vista interiore.

Crederne nel destino non significa "non fare niente nella speranza che mi capiti qualcosa di bello", ma agire approfondendo il nostro dialogo con la parte trascendente di noi stessi, per vedere dove questo rapporto profondo ci conduce.

Dobbiamo cercare di capire che gli incontri che facciamo ci danno un indizio riguardo a chi siamo; ci mostrano che quello che siamo attira come una calamita gli eventi esterni. Se continuiamo a riprodurre situazioni negative, queste si ripeteranno in futuro, perché il nostro presente le riproietterà in esso, mentre se proviamo a cambiare la nostra situazione in modo

¹⁹² J. Guitton, *Storia e destino*, p. 85.

¹⁹³ Gli atti di chi agisce con cognizione di causa e con consapevolezza sono ben differenti da quelli di coloro che agiscono per inerzia o seguendo il "ciò che si dice".

positivo, il nostro presente inizierà a vedere nell'avvenire un tempo in cui si potranno presentare occasioni propizie.

La domanda che Guitton si pone è se esista nella storia di ognuno un'alterità ineffabile che venga in aiuto dell'uomo.

Così circoscrive un campo in cui è possibile «trovare un accordo tra *l'essere* e *l'evento*, tra ciò che siamo, cioè *l'essere*, e ciò che ci giunge dall'esterno, *l'accadimento accidentale* fortunato o sfortunato»¹⁹⁴. Egli nota che la corrispondenza tra la serie interna, ossia quella dei desideri e dei timori, con quella esterna, comprendente quello che ci sopraggiunge dal di fuori, diventa eclatante negli uomini cosiddetti “predestinati”: individui così carichi di destino che esercitano un fascino enorme.

Il tratto fondamentale in questi uomini è ben descritto da Guitton con le seguenti parole: «Quando vi trovate di fronte ad una sorte esemplare, notate che capita a quest'uomo ciò che, nel bene e nel male, si trova in armonia con il suo desiderio inespresso o con il suo intimo timore»¹⁹⁵. È come se questi uomini, più di chiunque altro, sapessero portare a compimento il loro “programma” interiore, la loro finalità interna. E questo sia nel bene che nel male. Possiamo citare l'esempio di Gesù – portato dallo stesso Guitton -, il quale ha realizzato il suo desiderio di dare la vita per gli altri; ma ne potremmo citare moltissimi altri anche meno felici, come ad esempio quello di Hitler, il quale era riuscito a diffondere l'ideologia contenuta nel suo *Mein Kampf* e a fare milioni di seguaci.

Ciò che Guitton invece individua molto bene è che l'anima di ogni uomo è simile ad una calamita che attira delle circostanze. Egli scrive: «Non avremo tutti in qualche misura una capacità analoga [a quella di Gesù], che in certi casi ci permette di agire sui possibili come su dei frammenti, di attrarli verso di noi, sia per salvarci, sia per perderci?»¹⁹⁶.

Ci troviamo di fronte al mistero della nostra vita, con la voglia inesauribile di scoprire dove, ciò che noi siamo, ci porterà, tenendo conto dell'incontro con un'alterità irriducibile. Noi, infatti, ci confrontiamo sempre, per nostra costituzione, con eventi che, per così dire, ci toccano “in sorte”, che non dipendono da noi e che rinviano ad un differente ordine di causazione a noi sconosciuto. Un ordine difficile da interpretare e spesso ritenuto un ostacolo per la nostra libertà. Gli eventi appartenenti a questo “diverso” ordine, rappresentano gli

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 86.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 86.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 87.

elementi che ricadono dentro quella che Guitton chiama la “serie esterna”, la quale va a incrociarsi continuamente con quella che, dall’altro lato, egli denomina la “serie interna”, composta invece dalle attitudini del soggetto, dai suoi desideri, dai tratti peculiari e non del suo carattere, nonché dalle sue intenzioni, che in svariate occasioni non si realizzano o che lo conducono a risultati del tutto diversi da quelli che aveva previsto o sperato.

Tuttavia, tale percorso non è sempre lineare perché, oltre ad accordi tra serie interna ed esterna, si presentano anche molti disaccordi. Ecco che Guitton porta il caso degli incontri.

Egli parte dal più classico degli incontri non voluti: l’incidente tra due automobili. Ciò che risalta maggiormente in tale situazione è il fatto che l’incontro sembra non avere una causa finale, in quanto come ben si può capire, non poteva essere stato voluto, in quanto poteva mettere a rischio la salute dei conducenti e quella dei passeggeri.

Ovviamente questo incontro è il risultato di alcune cause meccaniche (velocità, direzione dei veicoli), ma ciò che ci chiediamo non appena succede è: “Perché questo?”. Sembriamo essere vittime di un “inesistente” - come Guitton suggerisce. Il bello, però, è che questi incontri, privi di una apparente finalità ci fanno da maestri di vita e, a volte, possono «cambiare *completamente* il corso delle cose»¹⁹⁷.

Un esempio di eventi che hanno cambiato completamente il corso delle cose è quello di Stanislav Petrov.

«Il tenente colonnello Stanislav Petrov dell’esercito sovietico, il giorno 26 settembre 1983, in piena Guerra Fredda, salvò il mondo evitando probabilmente la terza guerra mondiale decidendo di non premere un bottone. Di servizio in un bunker vicino Mosca aveva il compito di monitorare con un sistema satellitare i missili statunitensi. Quella notte, a mezzanotte e quattordici minuti, i sistemi di allarme segnarono un attacco proveniente dalla base di Malmstrom, in Montana, negli Stati Uniti, a 8mila km di distanza da Mosca: un missile nucleare partito da un silos si stava dirigendo verso la Russia. In 40 minuti morte e distruzione si sarebbero abbattute sull’Unione sovietica. Secondo il protocollo, Petrov avrebbe dovuto dare immediatamente il via a un attacco nucleare. Ma non lo fece. Conoscendo a perfezione il sistema di controllo, reputò la segnalazione un errore evitando milioni di morti e un conflitto nucleare tra Russia e Stati Uniti. Solo dopo si scoprì che il sistema aveva identificato come missili nucleari dei riflessi solari su delle nubi ad alta quota causati dall’equinozio d’autunno. Nessuno venne a sapere della storia di Petrov e del suo

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 88.

gesto eroico. Stanislav fu mandato in pensione anticipata e dimenticato. Solo dieci anni più tardi il mondo conobbe il suo gesto. Petrov è morto a 78 anni, lo scorso maggio a Frjazino, un piccolo villaggio vicino Mosca. La Russia non ha mai riconosciuto la sua audacia, ma la sua storia e il suo nome oggi sono sinonimo di coraggio»¹⁹⁸.

Questo esempio più di tutti ci fa capire che la storia è scritta dalle decisioni degli uomini, e non da leggi “naturali” che si ripetono costantemente; l’elemento umano è decisivo, e trascurarlo o sottometterlo a ipotetiche fatalità può portare a gravi conseguenze.

Niente nella vita è scontato. Nemmeno la nostra nascita - sottolinea Guitton. Qual era infatti la possibilità che i due patrimoni cromosomici dei nostri genitori si incontrassero tra milioni di combinazioni possibili? Minuscola! Eppure tale probabilità si è verificata e viene ad avere per noi un significato fondamentale ora che siamo in vita.

Ancora prima della fusione dei cromosomi dello zigote, però, c’era stato l’incontro affettivo/elettivo tra i genitori. Come dar ragione anche in questo caso di quello che è avvenuto? È difficile, o meglio, impossibile. Scrive Guitton: «Persino nella situazione in cui due esseri si sono scelti, per la maggior parte del tempo essi sono afferrati dalle circostanze. Se questi due esseri hanno voluto procreare, non hanno però scelto il sesso di questo bambino, il momento della sua nascita; non hanno scelto il suo carattere e il suo temperamento. Non hanno scelto *questo* essere. Questo essere è un essere capitato per caso. È un *caso sussistente* che non trova la propria spiegazione totale in nessuna delle due causalità seriali della sua duplice genealogia paterna e materna. È un essere che è “di troppo”, “di troppo per l’eternità”, nel senso che eccede il potere della causalità temporale. È un caso, un niente. Ma è un niente che è tutto»¹⁹⁹. La nostra vita è dunque caratterizzata dall’accidentalità che, invece che essere un semplice corollario di una perfezione irraggiungibile nella nostra condizione, è l’elemento che colora la nostra esistenza.

Analizzando il rapporto tra ciò che siamo e quello che ci capita, Guitton porta l’esperienza che Padre Poucel racconta in un libro sul mistero del mondo.

Padre Poucel, in particolare, distingue come un avvenimento possa essere conosciuto in due maniere differenti: una oggettiva - e questo è il punto di vista dello storico o dello studioso - e una soggettiva, cioè come evento entrante a far parte della nostra vita e del nostro destino.

¹⁹⁸ Ugo Leo, <http://www.lastampa.it/2017/09/20/esteri/la-storia-delluomo-che-nell-salv-il-mondo-dalla-terza-guerra-mondiale-HOxDphdNu9VzMkDzAqaQvK/pagina.html>.

¹⁹⁹ J. Guitton, *Storia e destino*, p. 89.

Egli, parlando delle sue passeggiate lunghe e solitarie ad Avignone, narra di quando «gli capitava di considerare che i paesaggi che attraversava, le persone che incontrava, erano come “la proiezione fantasmatica” della sua vita interiore, che essi erano “smaterializzati”, che non avevano più diritto all’esistenza se non per partecipazione, come i segni distintivi del proprio destino. [...] Poucel aveva studiato questo fenomeno della calamitazione degli eventi con un campo magnetico che procede dalla persona stessa. Affermava che tutti gli esseri, a condizione che siano totalmente disinteressati, possono sollecitare gli eventi favorevoli, farli girare attorno al proprio asse generatore, come se il mio destino fosse in me un vortice»²⁰⁰.

A Guitton sorgono spontanee due obiezioni che fa pronunciare ad un ipotetico demone: secondo la prima, se tenessimo ferma la posizione di Poucel, non esisterebbe un accordo tra ciò che noi siamo e ciò che proviene dall’esterno, ma tutto sarebbe riducibile ad una proiezione del nostro essere (il nostro forte desiderio di qualcosa sarebbe sufficiente affinché questo qualcosa si realizzasse); la seconda, invece, mostra come Poucel trascuri il lato tragico del destino, dimenticando il fatto che esso è spesso un canalizzatore di sventure.

Scrivendo Guitton: «L’obiettante afferma che la psicanalisi spiega razionalmente, senza far intervenire una causa esterna, questo rapporto dell’evento con la persona, nel quale io ho visto la sorgente dell’idea di destino»²⁰¹. Anche Allendy²⁰², riprendendo la convinzione di Freud, spiega il destino «mediante l’emergere a livello cosciente di fenomeni che si radicano nell’inconscio. Senza saperlo, senza volerlo, noi creiamo delle situazioni di vita, degli accadimenti, delle costellazioni di circostanze, poiché tendiamo a ricostruire quella *situazione-tipo* che si trova nelle profondità del nostro essere. In me riposerebbe una immagine del mio destino, *imago fati* che non è altro dal mio *ego*, ma il mio *ego* estremamente profondo, più me stesso di me, che è, direbbe Leibniz, la mia monade contenente il mio avvenire. Questo *ego* è dotato di una potenza di creare immagini e, attraverso queste immagini, degli eventi»²⁰³.

L’insieme dei desideri che ci abita rischia di essere frainteso, se non viene portato al livello della coscienza. Così accade che il vanaglorioso si creda umile e che il masochista pensi di essere affettuoso. Si verifica sovente che diamo agli altri un’immagine di noi che non coincide con la nostra essenza profonda, ma così facendo creiamo una situazione equivoca in cui non

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 90-91.

²⁰¹ *Ivi*, p. 92.

²⁰² René Félix Eugène Allendy (19 febbraio 1889 –12 luglio 1942) è stato uno psicoanalista e medico francese.

²⁰³ *Ivi*, p. 92.

sappiamo render conto di noi stessi, la quale rafforza l'idea della presenza di una sorte nemica invincibile.

«I desideri rimossi hanno il genere di influenza propria degli istinti [...]. Questi istinti, non essendo posseduti e tenuti a bada con la riflessione, che li smorzerebbe, agiscono come forze cosmiche; creano dei campi d'influenza e d'ipnosi»²⁰⁴. Tra queste cause che costituiscono il dramma della nostra sorte, devono essere compresi anche gli atti incompiuti. Essi rappresentano tutto ciò che non è stato portato a compimento e suscitano in noi molta inquietudine. Mettono in evidenza l'imperfezione che ci costituisce e ci appesantiscono interiormente, diminuendo la nostra gioia di vivere.

Ecco che Guitton dà un'altra delle sue definizioni illuminanti dell'uomo: «Siamo tutti, a causa del nostro esistere nel tempo, degli embrioni (talvolta degli aborti), in ogni caso degli esseri in potenza e che possiedono la loro "forma" solo sotto la specie di un presentimento o di un dovere»²⁰⁵; e aggiunge: «Se tutto questo è vero, l'incompiutezza potrebbe essere l'origine di molta fatica ad esistere. (E, di conseguenza, la conoscenza di sé come essere incompiuto e che accetti di essere incompiuto, potrebbe diventare metodo d'igiene e di guarigione). La norma socratica del "Conosci te stesso" aiuta a liberarsi delle forze oscure, a trasformare la nostra sorte in destino. Al contrario, l'assillo del successo, l'eccessivo timore di sbagliare, la rimozione degli errori, tutte queste cause che agiscono come potenze istintive ci impediscono di avere un destino. Essi trasformano il nostro destino in una sorte, molte volte tragica»²⁰⁶. Ritorna dunque l'idea degli antichi, la quale afferma che il carattere suscita l'evento. Il destino va cercato dentro di noi, dove si trova sottoforma di archetipo. Ciascuno fa la propria felicità o infelicità. Come dice il Vangelo secondo Marco: «*A chi ha sarà dato*».

È fondamentale poi riscattare in età adulta quelle incertezze, quelle angosce, quei fallimenti che possono derivare dall'infanzia e dall'adolescenza, al fine di trovare un proprio equilibrio. Guitton attribuisce molta importanza alle profonde intuizioni di Freud e attribuisce loro anche un senso morale.

Tuttavia, egli non ritiene che la psicanalisi riesca a spiegare la globalità della nostra sorte, e motiva così questa convinzione: «Forse produciamo tutto attraverso una proiezione di noi stessi, tutto, *tranne* appunto l'essenziale, vale a dire ciò che è la causa di questa proiezione. Con la psicanalisi tutto è spiegato, salvo l'essenziale, e cioè *l'evento proprio in quanto esso*

²⁰⁴ *Ivi*, p. 93.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 94.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 94.

viene ad inserirsi nel corso della nostra vita come dall'esterno. Soltanto allora, essendo di origine estrinseca, ha veramente valore di *parola*, di *segno*. I naufraghi dell'isola misteriosa possono proiettare l'immagine allucinante di una nave, che non arriva. Ma se questa nave compare, nessuno potrà supporre che sia prodotta dal solo desiderio»²⁰⁷.

La nostra proiezione è importantissima per captare quanto proviene dall'esterno e metterlo in rapporto con ciò che noi siamo, ma non crea la realtà. La realtà ci è offerta e sta a noi individuare i segni che essa ci manda. Essa ci viene incontro, non siamo noi a produrla dal nulla. Essa può rassomigliare al nostro mondo interiore, ma non ha la stessa origine di quest'ultimo. Guitton distingue due tipologie di eventi: alcuni che ci assomigliano e fanno parte di quello che è *proiettato*, altri, invece, che hanno il carattere del *ricevuto*, del dono, che sono indipendenti da quello che pensiamo o desideriamo.

Ma come si può sostenere, che il destino, di cui Guitton parla, orienti l'uomo al suo compimento? Qui l'obiezione proveniente dall'esperienza del male diventa cruciale. La domanda che più ci assilla è se l'alterità di cui facciamo esperienza voglia il nostro bene oppure no, se ci attiri verso circostanze favorevoli o situazioni nefaste. Per di più, è da chiarire la ragione per cui questo "maestro dei casi" (così Guitton chiama il destino) produca una grande disparità di esiti, tanto che il desiderio di tutti, ben esplicitato dalla preghiera del Padre Nostro, è quello di non essere indotti in tentazione, di non cadere nei tranelli che questa stessa alterità sembra distribuire lungo il nostro percorso di vita.

Guitton prova allora a formulare in questi termini l'idea che tanto spaventa l'animo dell'uomo e che, a suo parere, continua a produrre migliaia di atei in ogni generazione: «È l'idea che Dio, l'essere buono e soltanto buono, per essenza e per necessità, mi ha fatto il dono inimmaginabile di una libertà in forza della quale io posso imitare il suo amore... al fine di condannarmi, poiché egli sapeva, vedeva, permetteva, faceva sì, con la sua onnipotenza, che ne usassi tanto male da potere giustamente punirmi, e senza appello»²⁰⁸. Perché a Pietro viene affidata la guida della Chiesa cattolica mentre Giuda finisce nella dannazione? Questo è il perenne problema.

Si tratta però, di una questione che ritroviamo anche in Agostino, in particolare in *De libero arbitrio* 3.17.47. Il problema viene posto inizialmente con le parole pronunciate da Evodio: «Vorrei sapere tuttavia, se fosse possibile, perché non pecca l'essere, di cui Dio ha preveduto

²⁰⁷ *Ivi*, p. 95.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 98.

che non avrebbe peccato e perché pecca un altro, di cui egli ha preveduto che avrebbe peccato. Non penso che dalla prescienza di Dio siano costretti l'uno a peccare e l'altro a non peccare. Ma se non ci fosse una causa, la creatura ragionevole non sarebbe così ripartita che una non pecchi mai, un'altra persista nel peccare e una terza, quasi di mezzo tra di esse, ora pecchi e ora si converta ad agir bene. Quale causa le distribuisce in questi ranghi?»²⁰⁹.

Agostino gli risponde affermando che è il volere e non la prescienza divina, la causa del peccato; nella fattispecie l'avarizia, qui intesa come “volere più di quanto basta”. Essa si «deve intendere anche per riferimento alle cose che si desiderano immoderatamente, e in definitiva in ogni caso, in cui si vuole più di quanto basta. Ora questo tipo di avarizia è desiderio disordinato e tale desiderio è volontà pervertita. [...] La radice di tutti i mali non è secondo natura»²¹⁰.

La condizione migliore è dunque quella secondo cui siamo stati creati. Facciamo quello che dobbiamo, cioè agiamo correttamente quando non oltrepassiamo i limiti della nostra natura. Non dobbiamo corrompere lo stato in cui Dio ci ha creati. Possiamo cercare di conoscere i meccanismi di tale stato, ma non ci è consentito alterarlo.

Dobbiamo, anzi, essere riconoscenti a Dio, ed entrare nell'ordine di idee di restituirgli in maniera gratuita ciò che egli ci ha dato. Scrive Agostino in merito al rapporto tra l'uomo e Dio e al comportamento che dovrebbe tenere il primo: «Se non ti vuoi volgere a lui, a lui non manca nulla, a te invece manca lui. Senza di lui sei un nulla e da lui sei un qualche cosa. E se non gli restituirai ciò che da lui sei a lui volgendoti, non diverrai certamente un nulla, ma sarai infelice. Tutti gli esseri dunque gli debbono prima di tutto ciò che sono nei limiti del loro essere; tutti gli esseri poi che hanno ricevuto di volere hanno da lui ogni cosa che possono essere di più perfetto, se vogliono, e tutto ciò che è conveniente al loro essere. Quindi non si è rei per il fatto che non si è ricevuto, ma si è meritatamente rei perché non si è fatto ciò che si deve. E si deve se si è ricevuta una libera volontà e una valida capacità di fare»²¹¹.

Ritornando all'indagine di Guitton, vediamo ora il suo intento di esplorare quello che lui chiama il “rovescio dell'essere”: quella «realtà affrancata da ogni legame e che proprio in ragione della sua indipendenza noi designiamo col vocabolo AS-SOLUTO»²¹². Non si

²⁰⁹ Agostino, *De libero arbitrio*, 3.17.47, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, tr. it di D. Gentili, Città Nuova editrice, Roma 1976, p. 343.

²¹⁰ *Ivi*, p. 343.

²¹¹ *Ivi*, p. 341.

²¹² J. Guitton, *Storia e destino*, p. 98.

riuscirà mai a penetrare nell'intimo dell'Assoluto. Lo conosciamo solo a posteriori o per analogia. Tuttavia quando non riusciamo a definire le sostanze delle cose, spesso riusciamo ad individuare le loro relazioni.

2.8 Il rovescio della storia e la predestinazione

Guitton si chiede quali rapporti costruisca l'“Assoluto” con ciò che è altro da Lui e che, per questo motivo, noi siamo soliti chiamare il “Relativo”.

Mette subito in evidenza un tipo di comportamento diffuso, ovvero quello di coloro che, giunti all'Assoluto e nella speranza di riposarvi, hanno la tentazione di annullare l'esistenza del Relativo.

Ciò che stupisce l'animo dell'uomo è il fatto che vi siano altre cose oltre all'Assoluto. Scrive Guitton in merito: «Si potrebbe dire che non è l'esistenza di Dio che è dura da accettare: se ci si eleva all'Assoluto, l'esistenza dell'Assoluto diventa evidente di per se stessa. Ciò che è difficile da comprendere è perché Dio non sia tutto, che Egli abbia fatto qualche cosa che non sia Lui. [...] Difficile non è tanto affermare che Dio esiste, quanto piuttosto accettare che l'uomo sia»²¹³.

Potremmo dire che è l'uomo stesso che stuzzica maggiormente il pensiero umano, che è la sua stessa esistenza che lo spinge ad oltrepassare i confini in cui vive.

L'uomo è in continuo movimento, ma avverte un elemento sovratemporale che sembra guidare la sua storia e quella dell'intera umanità. Guitton sottolinea l'immensa differenza che sta tra Dio e l'uomo, citando la celebre frase contenuta nelle *Confessioni* di Sant'Agostino: «*Tu autem in Te manes, nos in experimentis volvimus*»²¹⁴. È da capire allora come questa realtà sovratemporale lasci sussistere al di sotto di sé la realtà temporale, ma soprattutto la libertà umana.

È qui che si fanno innanzi all'autore il problema della *prescienza* e quello della *predestinazione*; due problemi diversi, ma decisivi, poiché «mettono in gioco ciò che maggiormente ci sta a cuore: la nostra autonomia»²¹⁵.

²¹³ *Ivi*, p. 99.

²¹⁴ Agostino, *Confessioni*, IV, 5, 10.

²¹⁵ J. Guitton, *Storia e destino*, p. 101.

La prescienza mira a stabilire «in che modo una sovra-temporalità possa coincidere con il tempo senza abolire la realtà della successione e, soprattutto, senza rendere illusoria la nostra libertà di scelta»²¹⁶. La predestinazione, che è invece un problema prevalentemente teologico e cristiano, riguarda il *volere* divino. Si interroga su come un decreto di Dio possa determinare il destino degli uomini o condurli verso un destino che sembra già scritto, pur conservando la loro libertà.

È chiara in effetti la difficoltà ad ammettere da un lato la libertà divina e dall'altro quella umana, senza che questa venga annichilita dalla prima. Esempi di questa difficoltà sono le riflessioni di molti pensatori moderni che, ammettendo l'una, si vedevano costretti ad eliminare l'altra. Ma vediamo di seguito come tali tentativi siano il frutto di alcuni errori di considerazione.

Guittou distingue innanzitutto due tipi di oscurità: un'oscurità opaca e un'oscurità luminosa. La prima è quella della morte e del nulla e non offre alimento al pensare, mentre la seconda «offre una possibilità di approfondimento e di progresso in un alternarsi di dolore superato e di scoperta»²¹⁷; quest'ultima incarna la realtà del mistero. Poiché non si può scegliere il primo tipo di oscurità, si deve optare per il secondo. Agostino lo chiarisce molto bene in un passo del *De libero arbitrio*.

Riporto qui il ragionamento in esso contenuto: «Rifletti con quanto illogica contraddizione si dice: “Preferirei non essere che essere infelice”. Chi dice: “preferirei questo a quello” sceglie un qualche cosa. Il non essere invece non è un qualche cosa, ma niente. Dunque ti è assolutamente impossibile scegliere secondo ragione, se ciò che scegli non è. Ma tu dici che desideri di esistere, magari infelice, ma che non avresti dovuto desiderarlo. Che cosa dunque avresti dovuto desiderare? “Non essere piuttosto” rispondi. Se tu avessi dovuto voler questo, esso sarebbe più perfetto, ma è impossibile che il non essere sia più perfetto. Dunque non avresti dovuto desiderare il non essere ed è più veritiero il sentimento per cui non lo desideri che la teoria per cui ritieni che avresti dovuto desiderarlo. Inoltre, quando l'uomo giunge a ciò che sceglie come oggetto di desiderio, diventa necessariamente più perfetto. Ora chi non esiste non potrà essere più perfetto. Dunque non si può assolutamente scegliere di non essere. [...] Chi sceglie di non esistere è costretto certamente ad ammettere, anche se non vuole ammetterlo, che non ha scelto nulla. [...] Pertanto il desiderio di voler morire va inteso non nel senso che chi muore non è più, ma che raggiunge il riposo. Così, sebbene per errore crede

²¹⁶ *Ivi*, p. 101.

²¹⁷ *Ivi*, p. 102.

di non essere più, per natura tuttavia desidera di essere nel riposo, cioè di essere di più. Quindi come è assolutamente impossibile che piaccia di non essere, così bisogna assolutamente non essere ingrati al proprio Creatore di ciò che si è»²¹⁸.

Concentriamoci ora sul problema della prescienza, ossia su come l'atemporalità possa coincidere con la successione. Non troveremo mai una risposta soddisfacente a questo problema perché il nostro pensiero non coincide con l'infinito. Non siamo nemmeno in grado di stabilire la relazione tra l'infinito incomprensibile e la finitudine che ci contrassegna. Spesso infatti facciamo un cattivo uso della parola "infinito", perché la intendiamo piuttosto come un super-finito, un trans-finito o l'indefinito. Non riusciamo a concepire il mistero che tale parola incarna e le diamo continuamente connotazioni antropomorfe²¹⁹.

Questi errori di considerazione dell'infinito, dunque, ci conducono verso un'idea scorretta del nostro rapporto con esso. Lo stesso errore si ripresenta anche quando ci occupiamo della relazione tempo-eternità. L'eternità viene intesa, infatti, come dimensione temporale infinitamente dilatata, e suscita per questo motivo una sensazione di noia e di inquietudine. Se dovessimo tradurre la concezione comune di eternità, essa potrebbe venire rappresentata da una linea indefinita. È però il punto, l'ente geometrico che rivela la corretta concezione dell'eternità²²⁰.

L'errata concezione dell'eternità è anche responsabile del fatto che sovente riteniamo che Dio preveda il nostro avvenire e «imponga una costrizione alla nostra libertà»²²¹. Ma ciò è paradossale per Guitton. È paradossale il fatto che la relazione tra l'autentica eternità e l'autentica temporalità sfugga alla nostra comprensione, «quando invece [l'autentica temporalità] è consustanziale alla nostra esistenza quotidiana ed è al cuore dell'esperienza che ad ogni istante abbiamo di noi stessi e nella quale si riassume la vita»²²².

Questo mistero non è del tutto oscuro, ma può essere in parte penetrato dallo spirito attraverso dei "procedimenti indiretti della riflessione". Quello di cui Guitton fa uso in quest'occasione è

²¹⁸ Agostino, *De libero arbitrio*, 3.8.22 – 3.8.23, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, pp. 313-315.

²¹⁹ «Abbiamo elaborato dei concetti negando le negazioni che costituiscono i limiti propri dell'essere che ci è dato. [...] L'infinito non è un finito infinitamente dilatato. Ed è necessario per concepirlo, fare un salto nell'abisso, intravedere, negando ogni limite, un altro ordine di esistenza e di perfezione» (J. Guitton, *Storia e destino*, p. 103).

²²⁰ «Non è attraverso una linea che ci si può rappresentare l'eternità, ma con un punto che riempia tutto, come avrebbe detto Pascal» (*Ivi*, p. 104).

²²¹ *Ivi*, p. 104.

²²² *Ivi*, p. 104.

la riconduzione di tutte le estasi temporali al presente, come già Agostino aveva fatto nel libro XI delle *Confessioni*. Se tutto è presente, dice Guitton, e se smettiamo di rappresentarci il tempo come una linea costituita da istanti iniziando a concepire la successione temporale come un punto indivisibile, possiamo dar ragione sia del rapporto tra una presenza finita e una infinita sia delle esperienze di co-presenza che a volte facciamo, come ad esempio i dialoghi interiori che intratteniamo con delle persone a noi care, ma lontane dal punto di vista spaziale o addirittura venute a mancare.

Cerchiamo adesso di superare un po' di luoghi comuni e di ambiguità che sorgono quando si tratta della prescienza; per farlo chiamiamo in causa un'altra volta Agostino con alcuni passi del suo *De libero arbitrio*.

Come abbiamo già accennato, il rischio che si corre quando si parla di prescienza è quello di considerare il proprio agire come un agire necessitato, perché forzato in un certo qual modo dalla volontà divina. Ma le cose non stanno esattamente così. Vedremo, anzi, come la prescienza divina e la libertà del volere umano possano stare assieme perfettamente, evitando di incorrere nel necessitarismo.

Al passo 3.3.7 del *De libero arbitrio* Agostino smentisce la convinzione di Evodio che la volontà di Dio sia per gli uomini una necessità, portando l'esempio della felicità. Agostino chiede infatti a Evodio se la felicità avvenga dentro di lui e questi gli dice di sì. Tuttavia, egli è convinto che non sia lui a decidere quando la felicità gli si presenti, ma sia Dio a decidere. Agostino, dunque, di fronte all'affermazione di Evodio riguardo alla volontà di Dio in quanto necessitante, ritiene opportuno chiedergli se egli possa essere felice contro la sua propria volontà: cosa che Evodio ritiene possibile, perché decidere quando essere felice non è in suo potere.

Così prosegue Agostino: «Assai bene dal tuo intimo grida la verità. Puoi infatti avere coscienza che è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo. Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà. Senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto in cui si vuole. [...] Anche se Dio ha prescienza dei nostri voleri futuri, non ne segue che vogliamo qualche cosa senza volerlo. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te, l'hai detto come se io lo negassi. Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi. Dunque Dio è presciente della futura tua felicità e può verificarsi soltanto l'evento, di cui egli è presciente, altrimenti non sarebbe

prescienza. Tuttavia non siamo per questo fatto condizionati a pensare che diverrai felice senza volerlo. Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità»²²³.

Anche chi dice che possiamo volere soltanto quello di cui Dio ha prescienza e cerca così di sostituire stoltamente la necessità alla volontà, è nell'errore. Agostino smentisce costui così: «Come dunque è possibile che avvenga soltanto l'evento, di cui Dio ha avuto prescienza, se non si dà il volere che egli ha preveduto avvenisse? [...] Possiamo dire di non avere il potere soltanto se non è presente in noi l'atto del volere; nell'atto poi che vogliamo, se ci manca la volontà, evidentemente non vogliamo. E se è assurdo che non vogliamo quando vogliamo, è evidentemente presente in chi vuole la volontà ed è in potere soltanto l'atto che è presente in chi vuole. Dunque la nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Effettivamente perché è in nostro potere, è per noi libera»²²⁴.

La scelta dell'uomo rimane in suo dominio e Dio non interferisce a determinarla, sebbene sia presciente di tale atto del volere. Occorre pertanto operare una distinzione di piani tra Dio e l'uomo: una distinzione dovuta a quanto detto in precedenza riguardo alla totale alterità di Dio.

Passiamo adesso alla questione della predestinazione, che Guitton riassume con la parola "sorte". Ci domandiamo tutti che cosa ci facciamo qui sulla Terra e come mai siamo stati gettati (per dirla alla Heidegger) nell'esistenza senza una nostra scelta. Cerchiamo anche un fine alla nostra esistenza; ma senza trovarlo.

Lo stesso Giobbe interrogava disperatamente il Creatore e non si dava pace per le sventure che gli capitavano. Cercava risposte ai suoi timori e alle sue angosce.

Ecco le parole di Guitton: «L'idea di sorte mi spinge a pensare che esiste un altro essere, che possiede un coefficiente di potenza superiore alle iniziative della mia libertà, ma ambiguo e quasi ironico: talvolta demone, talvolta angelo, talvolta avversario, l'ostacolo, l'anti-me; significa insomma lottare contro un altro, che io chiamo *il forte*, o *la sorte*. Questa lotta di Giacobbe con l'Angelo occupa parecchi momenti, mi causa parecchie preoccupazioni»²²⁵.

Di fronte a questa situazione, diverse sono le reazioni della filosofia e della religione. La prima tende a mettere tra parentesi questi argomenti, a lasciarli come dire "sospesi"; mentre la seconda li ritiene i più importanti dell'esistenza e quindi si impegna a sviscerarli.

²²³ Agostino, *De libero arbitrio*, 3.3.7, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, p. 295.

²²⁴ *Ivi*, p. 297.

²²⁵ *Ivi*, p. 106.

C'è comunque una differenza di posizione anche tra le diverse religioni.

Nei culti pagani e nelle religioni superstiziose si cerca di mitigare la sorte o di fuggirla con tutti i mezzi possibili mentre, «con il giudaismo ed il cristianesimo la sorte cambia significato. Diventa una destinazione, suscitata da una volontà, che è essenzialmente buona. L'eroe lotta sempre, ma non lotta che provvisoriamente, come Giacobbe con l'Angelo, o come Giobbe con i tentatori. Il saggio ebreo e cristiano non coincide con la legge come il saggio stoico; vi aderisce con amore, l'uomo trionfa sulla sorte mediante una sottomissione fiduciosa e fa della sorte un destino»²²⁶.

La prospettiva ottimista che traspare da queste parole non va però al fondo delle cose. Leggendo San Paolo, Sant'Agostino, Giansenio o Calvino sembrerebbe che Dio abbia compreso nella sua Creazione degli esseri votati interamente al male. Se a ciò generalmente si controbatte dicendo che lo sono a causa di un cattivo uso della loro libertà, a questa stessa risposta si potrebbe obiettare affermando che Dio avrebbe potuto non crearli.

Cosa si può concludere da tutto ciò? Si può supporre che Dio abbia previsto il male come condizione del bene. Il male è la via per arrivare al bene. Si badi bene che questo non vuol dire che compiendo il male si pervenga al bene, bensì che il bene si raggiunge solamente quando non ci si lascia guidare da una volontà malvagia, fonte peraltro di atroci sofferenze.

Ovviamente la supposizione della presenza del male e di un'entità tentatrice e maligna può essere considerata una delle ragioni responsabili dell'ateismo, che preferisce il paradosso dell'assenza di una divinità al paradosso dell'esistenza del male.

Un filosofo che ha riflettuto a fondo sul problema di un Dio che provoca e mette alla prova le sue creature è stato certamente Jules Lequier. Dopo l'esperienza dolorosa, rappresentata dalla fine di una storia amorosa a cui teneva molto, Lequier comprese tutti i limiti dell'esistenza nel tempo, che, da quel momento, gli apparve interamente votata alla disperazione.

Egli aveva capito l'apporto significativo del cristianesimo alla filosofia, che aveva portato all'esplicita posizione della libertà evidenziando il suo stretto legame col tempo.

«Lequier affermava che il tempo aveva un rapporto necessario con la libertà, perché la libertà nell'universo creaturale aveva come funzione quella di introdurre nella storia un *dopo* che non fosse contenuto nel *prima* e che, dunque, agli occhi di Lequier, era imprevedibile. Questa imprevedibilità della libertà andava così lontano che raggiungeva lo stesso assoluto, nel senso

²²⁶ *Ivi*, p. 107.

che, per Dio, l'atto che io compirò domani non può essere anticipatamente conosciuto né visto e, in un certo qual senso analogico, l'avvenire è una sorpresa anche per Dio stesso»²²⁷.

La visione di Lequier era quindi molto originale e potremmo dire radicale, perché slegava totalmente l'agire umano dalla prescienza divina, mettendo anzi in serio dubbio l'esistenza di quest'ultima. La volontà dell'uomo veniva così esaltata nella sua totale libertà: una libertà capace di sorprendere Dio stesso. Potremmo dire che Lequier, attribuendo a Dio la capacità di limitare volontariamente la propria prescienza per lasciarsi sorprendere, ha attenuato alcuni pregiudizi metafisici che appesantivano la trattazione di tale argomento.

Ma continuiamo a considerare il contenuto essenziale del pensiero di Lequier con cui Guitton ha ritenuto opportuno confrontarsi parlando della predestinazione.

Lequier affermava che Dio poteva *durare* nella successione temporale, senza cambiare se stesso; Dio poteva permanere nella durata. In questo modo era possibile l'accordo tra l'eternità e il tempo. Lequier si rifiutava infatti di concepire l'eternità «come un presente immobile, come una totalità già compiuta, come un punto indivisibile»²²⁸. Permanendo nella successione, Dio poteva entrare in relazione positiva con le libertà finite da lui create, senza con ciò svuotarle di senso o de-responsabilizzarle. Lequier pensava «che Dio conoscesse l'avvenire come possibile, ma non come necessario; che l'uomo crei veramente il proprio avvenire, il quale non esiste da nessuna altra parte, fosse pure eminentemente»²²⁹.

Qual è l'errore che avrebbe commesso Lequier nel considerare il rapporto tra Dio e l'uomo?

Guitton lo individua nel fatto di aver considerato tale relazione, come una relazione tra due Assoluti: l'assoluto divino e l'assoluto umano. Secondo lui «questa trasposizione sostituisce al mistero dell'assunzione della mia libertà in Dio il mistero, ancora più grande, dell'opposizione radicale tra due libertà ugualmente assolute e divine. Il mistero ultimo sta nel fatto che in Dio coincidono questi due atti che in noi si oppongono e che sono la libertà e la conoscenza, il *volere* e il *vedere*»²³⁰. La nostra libertà rimarrà in ogni caso nonostante la conoscenza che Dio ha degli atti che dobbiamo ancora compiere.

Lequier, ossessionato dalla predestinazione e spinto dalla esasperazione che aveva caratterizzato le ultime fasi della sua vita, fu protagonista di quello che qualcuno ha

²²⁷ *Ivi*, p. 110.

²²⁸ *Ivi*, p. 110.

²²⁹ *Ivi*, pp. 110-111.

²³⁰ *Ivi*, p. 111.

qualificato come un suicidio “ontologico”. Un giorno andò in spiaggia, si spogliò e nuotò nell’oceano fino a non avere più energie. Ecco quali erano i termini della sua ultima ed estrema scommessa. Scrive Guitton: «Se esisteva, Dio lo avrebbe salvato con un miracolo. [...] Se fosse morto, Dio lo avrebbe ricompensato per quel gesto d’abbandono»²³¹.

Egli, però, morì annegato e il suo corpo fu ritrovato nei giorni successivi.

Questo dilemma posto dall’ardito filosofo ha sempre esercitato un forte interesse per Guitton, ma non è riuscito a scrollargli di dosso la convinzione secondo cui «non spetta al potere dell’uomo *separare* il corpo e lo spirito, la libertà e la prescienza divina, il tempo e l’eternità»²³². «L’errore di Lequier fu di volere dissociare con la sua propria volontà, in un modo e in un momento scelti da lui solo e non dal destino (e di conseguenza dalla Provvidenza), il suo spirito dal suo corpo e, più profondamente ancora, il suo tempo dalla sua eternità»²³³.

La possibilità di effettuare questa separazione è uno degli aspetti più tragici della libertà dell’uomo, «ma se ciascun uomo in quanto libero, conserva a causa di questa libertà persino il potere di darsi la morte, tuttavia egli non ne ha il permesso, e questo a causa delle leggi dell’essere composto, che la ragione deve rispettare ancora prima d’obbedire al Creatore»²³⁴.

In queste righe emerge un aspetto molto interessante del pensiero di Jean Guitton: la ragione, ancora prima di obbedire al Creatore, deve obbedire alle leggi dell’essere composto. Questo suona simile all’invito di Nietzsche a “rimanere fedeli alla terra”, contenuto nel *Così parlò Zarathustra*; ma risponde anche ad un desiderio contenuto nell’intimo dell’uomo e che il grande Agostino aveva descritto in maniera esemplare nel suo *De libero arbitrio*. Al passo 3.7.21, intitolato da Domenico Gentili “L’indistruttibile desiderio di essere”, nell’edizione di *Città nuova*, Agostino incanta il lettore con queste parole di un fascino incommensurabile: «Se dunque desideri sfuggire all’infelicità, ama in te questo tuo voler essere. Se infatti desidererai sempre di essere, ti avvicinerai a lui che sommamente è. E per adesso sii grato perché esisti. Quantunque infatti tu sia inferiore agli uomini felici, sei superiore a quegli esseri che non hanno neanche il desiderio della felicità. Eppure molti di essi sono apprezzati perfino dagli infelici. In verità tutte le cose, per il fatto che sono, sono buone. Infatti quanto più amerai di essere, tanto più desidererai la vita eterna e intensamente vorrai avere tali attitudini

²³¹ *Ivi*, p. 111.

²³² *Ivi*, p. 112.

²³³ *Ivi*, p. 112.

²³⁴ *Ivi*, p. 113.

che le tue inclinazioni non siano temporali, impresse a fuoco dall'amore delle cose temporali. [...] Se a questo fondamento del voler essere tu aggiungi di essere sempre di più, tu ti edifichi innalzandoti a ciò che sommamente è; e così ti preserverai da ogni crollo con cui passa al non essere l'essere più basso e trascina con sé le energie di chi lo ama. Ne avverrà come risultato che chi preferisce di non essere per non essere infelice sia infelice perché non può non essere. Chi poi ama di essere più di quanto odia di essere infelice, con l'accrescere ciò che ama, escluda ciò che odia. Quando comincerà ad essere secondo fine nel proprio grado, non sarà più infelice»²³⁵.

Anche qui i riferimenti al destino soprattutto nella parte finale non mancano. Il desiderio di essere, che sovrasta quello di non essere e quello di essere infelice, presuppone che si asseconi il fine che avvertiamo dentro di noi. È come se qualcuno dentro di noi ci dicesse che, per continuare ad esistere, dobbiamo allontanare ciò che odiamo, e assecondare sempre più quello che amiamo. Potremmo dire che la felicità arriva quando si ama quello che già si ha.

Lequier, quindi, aveva cercato disperatamente la soluzione alle sue angosce e la prova dell'Amore eterno, ma si era addentrato nel campo di una volontà superiore alla sua.

Conclusa la parentesi riguardante Lequier, ma sempre sulla scia del suo tentativo, Guitton si sofferma su come l'idea di predestinazione agisca sulla psiche degli uomini.

Dopo aver distinto tra l'uso pragmatico (l'effetto sulla condotta) e l'uso noetico (il valore che l'intelligenza attribuisce al concetto) dell'idea di predestinazione, Guitton fa notare come sia impensabile concepirsi come predestinati al male. La dannazione è sempre attribuita agli altri e «ci si eccettua sempre dalla predestinazione al male»²³⁶; «per quanto male si faccia, si tende sempre a pensarsi come predestinati al bene»²³⁷. Esempio di ciò è che non ci sorprendiamo quando capita qualcosa agli altri, ma se accade a noi, invece, ci sentiamo vittime dell'accidentalità.

Guitton si chiede allora perché le dottrine della necessità, tra cui quella della predestinazione, siano state quelle che, nel corso della storia, hanno portato i maggiori frutti. Cita allora le testimonianze stoiche di Epitteto e Marco Aurelio e l'infaticabile attività di San Paolo e di Sant'Agostino. Ma come spiegare tale paradosso?

²³⁵ Agostino, *De libero arbitrio*, 3.7.21, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, pp. 311-313.

²³⁶ *Ivi*, p. 114.

²³⁷ *Ivi*, p. 114.

Guitton fornisce la seguente interpretazione: «Quando si crede alla necessità, che sia la necessità della natura o quella divina, la libertà si esercita con maggior agio, perché siamo liberati dal sentimento del rischio, che è fonte di angoscia. È spesso la difficoltà a scegliere ad intralciarci nell'azione, più che l'azione stessa, come si può vedere in coloro che amano rifugiarsi nell'obbedienza passiva»²³⁸.

Ma, alla difficoltà di scelta, che aumenta in maniera direttamente proporzionale alla responsabilità, si accompagna anche il peso delle scelte passate. Così nascono il pentimento, il rammarico e il rimorso, tutti segni del fatto che le scelte sembrano non soddisfarci mai del tutto.

La libertà è dunque sempre accompagnata da un tormento, da una preoccupazione relativa all'uso che di essa dovremmo fare. È possibile allora rimuovere quest'angoscia che la contraddistingue e trovare riposo in una libertà serena e calma?

L'unico modo che Guitton auspica per operare questa trasformazione è quello di rendere questa libertà scrupolosa una libertà creatrice, liberandola dalla paura dell'errore; capire che ci è stata donata dal Creatore per farne qualcosa di bello.

L'idea di predestinazione, piuttosto che limitarci, dovrebbe renderci ottimisti e permetterci di confidare nell'amore illimitato di Dio nei nostri confronti.

Non dobbiamo ragionare da fatalisti e pensare che, dato che quello che facciamo è già stato scritto nell'eternità, non possiamo fare nulla per cambiare la nostra sorte.

A noi, dice Guitton, non spetta di convertire la verità divina nella verità umana, ma «se voglio tradurre la verità eterna che Dio vede, devo – dicevo – procedere a una vera e propria *inversione* di questa verità divina. Se infatti inverto la verità divina secondo la quale la battaglia navale che ingaggerò domani esiste eternamente in Dio, che la vede vinta o persa, otterrò la seguente massima d'azione: agisci come se tutto dipendesse da te»²³⁹.

L'esistere ci spinge e ci sprona a vivere da protagonisti, ad essere attivi, capaci di cogliere gli insegnamenti di un incontro inaspettato o di reagire alle sventure. L'attenzione al dettaglio, l'intraprendenza e l'operosità, sono fondamentali nella vita di ognuno, al fine di non sconfinare nella sfiducia e nella disperazione. Questo è quello che ci vuole dire Guitton sulla predestinazione. Dobbiamo agire per meritare la felicità della predestinazione. Dio potrà

²³⁸ *Ivi*, p. 115.

²³⁹ *Ivi*, p. 118.

conoscere i nostri atti in anticipo, ma a noi, non essendo data questa conoscenza, non resta che adoperarci per meritarcì la felicità. Scrive il filosofo: «Credi al fatto di essere predestinato prima di qualunque merito e la tua virtù sarà umile. Ma agisci con l'idea che sarai ricompensato per i tuoi meriti e, allora, sarai forte»²⁴⁰.

Questo è l'equilibrio che egli individua tra l'eterno e il temporale, e che lo introduce ad una "metafisica della preghiera". La preghiera, infatti, vista come l'atto che ci colloca nel cuore del mistero, ci consente di unire infinito e finito, eterno e temporale in un unico atto.

Essa non va intesa né come un rito di tipo superstizioso che cerca di incatenare Dio alla nostra volontà né come un tentativo di unione a Dio volto a coincidere con la sua essenza²⁴¹.

Per rendere intelligibile la preghiera, dice Guitton, è necessario prima di tutto capire il legame tra l'eterno e il temporale che essa rappresenta, tenendo fermo il fatto che l'elemento temporale è retto da quello eterno e non indipendente da esso.

Qui il filosofo francese chiama all'attenzione del lettore la domanda che la principessa Elisabetta poneva a Cartesio e riassumibile con queste parole: «Perché pregare se Dio ha già disposto tutto ed è totalmente padrone del proprio destino?». Ad essa il filosofo rispondeva dicendo che non si poteva sapere se Dio non avesse «subordinato una certa decisione favorevole a quella condizione antecedente che è la nostra preghiera»²⁴². In tal modo, l'agire dell'uomo poteva rimanere totalmente libero, e non ancorato ad una conoscenza anteriore del destino.

«Descartes, insomma, insegnava ad Elisabetta che, per comprendere la preghiera, è necessario collocarsi *ad un tempo in Dio e in noi*, nell'eternità e nel tempo, in quel punto indivisibile che riempie tutto e che è il luogo mutevole, ma l'unico possibile – e cioè il momento presente – nel quale si realizza il legame tra il piano eterno e quello storico»²⁴³.

Il "luogo mutevole" è l'unico luogo possibile durante l'esistenza; non è possibile, secondo Guitton, trovare il riposo assoluto in questa vita senza cadere in un tipo di pensiero panteista in cui ci si convince falsamente di poter ottenere la quiete infinita nella totalità dell'essere. La

²⁴⁰ *Ivi*, p. 118.

²⁴¹ «Non c'è più preghiera quando si fa di Dio il proprio schiavo! E non c'è più preghiera nemmeno quando si diventa Dio! La preghiera si colloca nell'intervallo» (*Ivi*, p. 119).

²⁴² *Ivi*, p. 120.

²⁴³ *Ivi*, p. 120.

vita esige il movimento e l'unico modo per entrare in contatto con l'eterno che rimane sempre identico in se stesso è la preghiera.

La preghiera ci deve collocare alla giuntura dei due piani diversi della temporalità e dell'atemporalità. Questo d'altro canto non lo può fare la ragione, perché essa non fa altro che oscillare tra i due.

Quando si prega con tutto il proprio essere, si riuniscono in un istante il punto di vista eterno e il punto di vista temporale, «senza mai sacrificarli l'uno all'altro»²⁴⁴.

Per spiegare bene la preghiera e il suo valore Guitton individua nel *Padre Nostro* il modello esemplare e ne distingue i due momenti cardine. Nel primo, che potremmo definire il momento in cui ci si colloca nell'eternità, si chiede a quest'essere trascendente di continuare ad essere, ed anzi di essere sempre di più. Si «acconsente all'eternità in ciò che essa ha di sconosciuto, di misterioso e, soprattutto, in ciò che essa ha di contrario al suo [dell'uomo] desiderio, anche il più puro, ed alla sua [dell'uomo] volontà, anche la migliore»²⁴⁵.

Nel secondo momento invece “si ridiscende” necessariamente alla dimensione temporale, ed è qui che l'uomo domanda l'accordo tra l'evento e la persona: «Che venga dato il pane a colui che ha fame! Che venga concesso il perdono a colui che cerca l'oblio! Che venga rimesso il male a colui che cerca il bene!»²⁴⁶.

L'atto della preghiera è allora superiore e più intimo di quello del semplice raziocinio. Esso ci porta in una regione superiore: «La regione del mistero, la regione dell'accordo tra l'eterno e il tempo, tra l'infinito e il finito. Ora, noi uomini, vogliamo penetrare in questa regione (e vi penetriamo con la nostra azione, in essa ci immergiamo, ci muoviamo). Facciamo senza interruzione (virtualmente, inconsciamente) l'atto che è implicito nella preghiera, perché, per utilizzare le espressioni di quest'opera, è l'atto stesso di colui che prende nelle sue mani la propria *sorte* e la trasforma in *destino*»²⁴⁷.

Ma, prosegue Guitton, se il destino è l'accordo tra l'elemento mutevole e quello eterno di me stesso, come posso ottenere questa coincidenza, se in ogni momento intervengono degli accidenti che mi ostacolano o ritardano quello che ho intenzione di fare? Qui interviene l'atto

²⁴⁴ *Ivi*, p. 121.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 121.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 122.

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 122-123.

della libertà, un atto che va al di là della ragione, ma necessario per prendere in mano la propria sorte.

L'atto ultimo della libertà, quello di trasformare la sorte in destino «in un certo senso è un atto di morte, in quanto è necessario che io mi annulli per accettare l'accidente (di cui il principale è l'accidente della mia esistenza e l'accidente della sua cessazione). Ma, in un altro senso, è un atto di vita, perché nel momento stesso in cui muoio all'accidente, postulo la verità e la convenienza di questo accidente. Ed è per questo, d'altra parte, che vivo. Perché, senza quest'atto, io mi sarei soppresso, almeno nello spirito: avrei dunque cessato di vivere»²⁴⁸.

Il vero *cogito* esistenziale della vita è quello che compie continuamente un atto di fede. Guitton lo traduce con un «*Credo ergo sum*», considerandola la massima che tutti gli uomini pronunciano dentro di sé; «essa è il respiro stesso di qualunque vita umana, sia nell'ateismo che nella fede; “spero tutto” è la parola dell'uomo, l'atto vitale di colui che prende il male e che lo supera attraverso la fede in un bene ultimo»²⁴⁹.

2.9 Il punto indivisibile

Guitton inizia il capitolo riportando un consiglio che il suo grande maestro Bergson gli aveva dato: «Il lavoro intellettuale nascerà da una concentrazione del suo pensiero, ma con alla base un'emozione pura»²⁵⁰. Quest'emozione pura è simile «ad una sorta di fremito che deriva dall'aver toccato l'essere su un punto, dal fatto che si ha, almeno su un punto, una qualche intimità con l'essere»²⁵¹.

Egli parte dalla sua esperienza di filosofo e afferma che tutti i filosofi fanno partire la loro riflessione da una verità primordiale che sembra loro indistruttibile.

Così egli specifica che il suo pensiero parte dall'idea di una relazione tra «l'esperienza che io ho della mia vita con l'esperienza o l'intuizione che potrebbe avere di questa stessa vita una Simultaneità creatrice»²⁵². Esso si distingue poi dagli altri filosofi in quanto il punto di riferimento della sua riflessione non è il tempo, bensì il rapporto tra questo e l'eternità.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 123.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 124.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 125.

²⁵¹ *Ivi*, p. 125.

²⁵² *Ivi*, p. 126.

Tutto ciò serve a dissipare le nubi che attorniano il pensiero delle folle, sospese in «un ambiguo stare a metà, che non è né umano né divino»²⁵³. Guitton vuole far fiorire felicità e saggezza fornendo la corretta percezione del tempo; pertanto decide di entrare nella nube “oscura” e “luminosa” per mostrare come la libertà divina e quella umana possano stare assieme.

In particolare egli afferma che questo mistero non sarà mai chiarito se non nel “Giorno del Giudizio”, momento in cui «ci sarà accordo tra ciò che avremo e ciò che siamo»²⁵⁴.

La storia giungerà ad un «ultimo atto nel quale tutto sarà giudicato»²⁵⁵; ma essa stessa «è già questo giudizio che si sta facendo»²⁵⁶. Lo stesso Hegel aveva intuito che la storia era un giudizio, in particolare il giudizio del mondo, e con ciò aveva influenzato tutta la coscienza occidentale.

Egli pensava che tutto ciò che succede nella storia sia immancabilmente giusto, che la storia sia il giudizio di Dio e che non ce ne sia un altro al di fuori di questo. Concepiva la storia come un progresso necessario verso il meglio.

Già gli Ebrei, però, avevano introdotto la concezione della storia come giudizio che si sta compiendo. Vedevano il popolo di Israele come la presenza di Dio nella storia.

I cristiani a loro volta consideravano Gesù come Dio fatto uomo, e lo ritenevano il centro attorno a cui ogni storia si dispiegava.

In queste due religioni si era fatta avanti l’idea che la storia avesse un senso: un senso eterno.

Nel XIX secolo, questa concezione è stata trasposta dal piano della trascendenza a quello dell’immanenza: «L’idea dell’Eterno-che-passa-nel-tempo è stata tradotta dai *moderni* attraverso la nozione di un progresso continuo. Il progresso è concepito come una legge dialettica che vuole che il meglio si realizzi necessariamente, posto che gliene si dia il tempo»²⁵⁷.

Quello che Guitton si chiede è se questa legge dialettica sia conforme alla realtà e pone la seguente domanda: «La storia, nel suo movente, nella sua sostanza e nel suo termine, ed in

²⁵³ *Ivi*, p. 126.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 128.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 128.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 128.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 129.

quanto essa va sempre verso il meglio e troverà compimento in un ultimo periodo di perfezione stabile, rappresenta davvero il destino dell'umanità? [...] La storia è un assoluto? O la storia non sboccherà fuori dal tempo in una *meta-storia*, al di là della storia?»²⁵⁸

Vediamo di seguito quali risposte egli prova a dare in merito.

«Se l'umanità progredisce senza che vi sia un giudizio sull'umanità, i momenti del tempo che sono anteriori al momento ultimo gli vengono sacrificati. Null'altro conta se non il momento privilegiato, quello dell'armonia totale»²⁵⁹.

Quest'ultimo momento, auspicato da molti autori, dovrebbe giustificare tutti gli altri; ma allo stesso tempo toglierebbe loro la consistenza/rilevanza ontologica. La felicità sarebbe un'esclusiva degli ultimi uomini e tutti gli uomini del passato sarebbero stati solo mezzi per quest'ultima epoca aurea.

Guitton, però, si chiede come sia concepibile che questo momento possa diventare eterno, e afferma per contro che la temporalità non potrà mai essere soppressa fintanto che l'uomo sarà in vita.

Aggiunge poi che il progresso che alcuni teorici considerano come collettivo, non tiene conto del fatto che sono le singole persone a formare l'umanità. Così ribadisce con più forza: «Essa [l'umanità] è una comunità di destini chiusi su se stessi, solidali certo, ma solitari. Ora, ciascuno di questi destini dall'esistenza singola è una storia assoluta per colui che la vive; che non vive se non quella; che in un certo senso si distacca da tutte le altre. [...] Capita spesso di dirlo: siamo soli al mondo. [...] Ed allora che cosa mi importa del progresso che verrà, se non sarò in grado di vederlo; dato che esso non riguarda che degli esseri essi stessi votati al nulla?»²⁶⁰.

Guitton evidenzia come la nostra storia sia essa stessa il simbolo della storia universale e come essa non possa essere considerata un mezzo per realizzare una società perfetta che avrà luogo in un avvenire sconosciuto.

«La fine del mio tempo annuncia la fine del tempo. Il momento finale di questo giorno mi fa pensare al momento finale della mia storia e di ogni storia»²⁶¹. Così, egli scrive per mostrare come l'Apocalisse non sia solo la fine della storia dell'umanità, ma anche il carattere di ogni

²⁵⁸ *Ivi*, p. 129

²⁵⁹ *Ivi*, p. 130.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 130.

²⁶¹ *Ivi*, p. 130.

momento colto nella sua profondità. Egli lo testimonia dicendo: «Io sono sempre l'uomo di un momento ultimo e l'*Apocalisse* descrive e designa anche il tempo che io vivo. [...] Ogni momento è (verticalmente) in rapporto con l'assoluto. Ogni epoca è l'ultima epoca. L'avvenire non è mai altro che il simbolo confuso di quel rapporto che io intrattengo ad ogni istante con la mia eternità»²⁶².

Questo gli consente di rispondere affermativamente all'ultimo interrogativo, ossia che la storia presuppone la *meta-storia*, poiché in continua avanzata verso un momento finale in cui il suo significato le sarà rivelato.

L'*ultima hora* - così come Guitton la chiama - non porterà ad una vanificazione della storia, bensì al suo pieno compimento. La storia, intesa come luogo in cui tutto muta e varia, sarà assunta da una dimensione nella quale il tempo sarà «dispiegato a ventaglio, panoramico e tutto intero presente: il tempo nel quale si muove lo storico *infine* gli sarà dato realmente»²⁶³.

Al termine dell'opera, Guitton si propone alcune riflessioni sulla condotta della vita, e invita il lettore a fissare l'attenzione sull'accidentalità dell'esistenza presa in senso forte.

Egli scrive: «Nella vita umana regna una "legge degli accidenti" che fa sì che ciò che ci arriva non sia soltanto imprevedibile, ma sconcertante; che non otteniamo mai ciò cui miriamo; che rimanga uno scarto tra ciò che vogliamo, il nostro *scopo* e dall'altra parte ciò che la natura, o la storia, o Dio (non precisiamo) vuole per noi, attraverso di noi, e che chiamerei il *fine*. Vi propongo di riflettere su questa distinzione tra lo *scopo* e il *fine*, che fa sì che gli scopi che noi ci proponiamo, i nostri progetti o i nostri propositi, siano utilizzati da una potenza superiore a noi, in vista di fini che ci sorpassano, che ci soddisfano o ci spiazzano»²⁶⁴.

La vita è una sorpresa; essa ci stupisce anche nei momenti di dolore, non solo in quelli di gioia. Essa ci guida anche contro la nostra volontà verso incontri non previsti, ci fa cambiare il nostro modo di vedere le cose e sa esaltarci come abatterci in pochi istanti. Si verifica spesso, infatti, l'intervento di alcuni fattori non previsti che scombinano completamente i nostri piani o che ci portano a realizzare qualcosa di totalmente diverso da quello che avevamo auspicato inizialmente.

Per rendere meglio l'idea, egli paragona la vita ad una frase che viene pronunciata: «Quando pronuncio (quasi a caso) le mie prime parole, non so come la mia frase si svilupperà e

²⁶² *Ivi*, p. 131.

²⁶³ *Ivi*, p. 132.

²⁶⁴ *Ivi*, pp. 132-133.

finirà»²⁶⁵. Questo per dire che la vita necessita, di fatto, della facoltà dell'improvvisazione e dell'inventiva.

Il compimento della nostra vita prevede il porsi in un atteggiamento di accettazione di quanto già fatto e ottenuto, per proiettarsi con positività verso il futuro, rimanendo saldi nella speranza che quello che sarà potrà essere migliore di quanto avevamo previsto.

Analizzando l'atto di libertà, Guitton distingue due tipi di volontà che stanno su due livelli differenti. Il primo tipo di volontà è quello che può essere chiamato l'intenzione. Questa volontà rimane fondamentalmente al livello superficiale della nostra persona. Facciamo dei progetti, proviamo a prefigurarci l'avvenire e godiamo già di ciò grazie alla speranza che vi riponiamo. Tuttavia, col trascorrere degli anni, il piano da noi stabilito subisce delle variazioni e inizia ad assumere dei connotati diversi da quelli in precedenza anticipati, tanto che alle volte sfuma completamente. È qui che comincia l'operato del secondo tipo di volontà; una volontà più profonda e meno ostinata della prima, quindi più docile. Essa è più matura, ma allo stesso tempo più creativa della prima. Adeguandosi maggiormente al divenire del reale, questa volontà plasma, partendo dai cocci del progetto originario/intenzionale e facendo tesoro degli errori commessi e degli insuccessi, una vita più concreta e ricca di quella auspicata. È qui che si manifesta la verità della nostra persona in tutta la sua pienezza. Comprendiamo, finalmente, che ciò che avevamo proiettato nel futuro precedentemente, non era nient'altro che il nostro Io con tutte le sue debolezze e i suoi capricci. Ci apriamo alla vera felicità che, seppur a volte segnata dalla sofferenza, non fa altro che inserirci nel "movimento del mondo", facendoci sentire parte integrante del tutto. Solo così riusciamo a sentire, all'interno del continuo cambiamento a cui siamo sottoposti, il permanere della nostra e unica verità.

Potremmo dire che Guitton ammette una libertà di scelta, con la quale ci proponiamo di andare in una determinata direzione, e una libertà per così dire "ri-creatrice", che ricalcola il nostro percorso sulla base degli impedimenti incontrati. Gli atti di quest'ultima volontà sono soprattutto degli atti di assenso, nei quali si acconsente ad un destino che non siamo noi a fare, ma che si fa con la nostra libertà, «mediante l'accoglienza di una libertà più alta»²⁶⁶; sono atti con cui trasformiamo la nostra *ratio* in *oratio*. Per Guitton è la parola *fiat*, "che si faccia di me", che meglio definisce l'essenza della libertà durante l'esistenza temporale.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 134.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 138.

L'esistenza non può in nessun caso prescindere dal rapporto tra l'evento e l'avvenimento, tra l'istanza e la circostanza, non può essere solamente la proiezione di un Io al di fuori di se stesso. Essa è molto di più. È il dispiegarsi del tempo in una successione retta da una dimensione atemporale eterna, nella quale la prima, nel momento in cui si raccoglierà al massimo grado, approderà per conoscere il senso del suo sviluppo. Questo è il mistero che l'esistenza racchiude: il momento in cui l'atto della preghiera e quello della Creazione si uniranno inscindibilmente, in cui desiderio ed Essere si accorderanno.

In tal senso «il pensiero è escatologico, interamente orientato all'ultimo momento della storia»²⁶⁷.

Conclude Guitton: «Non giungo a comprendere questo mistero, ma so perché non lo comprendo. Non lo comprendo, ma posso viverlo»²⁶⁸.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 143.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 140.

3. DIO E SCIENZA: CONVIVENZA ANCORA POSSIBILE?

3.1 Possibilità di dialogo

Prima di iniziare ad affrontare i temi contenuti in quell'opera originale che è *Dio e la scienza* (dall'autore qualificata come "un opuscolo di second'ordine"), è opportuno chiarire fin da subito che cosa il filosofo cerchi di trarre da questo dialogo con due fisici contemporanei, come i fratelli Igor e Grichka Bogdanov. Quella di Guitton è una ricerca di significato, che non si arrende ad una visione in cui mancanza di senso e solitudine la facciano da padroni. Egli prospetta a tal scopo un tipo di sapere che sappia andare oltre la separazione tra spirito e materia, e che, anzi, concorra ad abbattere le barriere tra questi due fattori della realtà. Un sapere che superi il comune modo di pensare (spesso fondato sul contrasto tra oggettività e soggettività), e che sappia gettare uno sguardo al di là delle apparenze e dei fenomeni per provare a cogliere alcuni tratti dell'inconoscibile, dell'insondabile. Il nuovo modo di pensare, a cui i protagonisti del dialogo danno il nome di "metarealismo", mostra la possibilità di una nuova alleanza tra sapere scientifico e sapere teologico, tra indagine sperimentale ed intuizione metafisica.

I principali nemici che i Bogdanov e Guitton vogliono combattere sono l'irrazionalità e lo scetticismo, assieme a tutti gli atteggiamenti che si rifugiano in quella "torre d'avorio" rappresentata da una scienza che si erga a unica garante della verità o che sconfini in un "arido" nichilismo. Ciò non vuol dire che Guitton voglia obbligarci a credere; egli ci offre piuttosto la testimonianza di come la fede personale possa ravvivarsi e germogliare ulteriormente confrontandosi con le questioni sollevate da "coloro che pensano il reale", vale a dire i fisici. Tuttavia, quello che emerge da questo lavoro e, che è certamente indubbio, è l'idea che «la credenza in Dio e nel suo rivelarsi nella storia degli uomini sia, per lo meno, *ragionevole*»²⁶⁹. La direzione sulla quale Guitton vuole proseguire, infatti, è quella anticipata da Tommaso d'Aquino: il grande pensatore medievale che aveva tentato una conciliazione tra fede cristiana e filosofia aristotelica e che, a ragione, viene ritenuto da Guitton il precursore del metarealismo. Era stato proprio Tommaso d'Aquino a teorizzare per primo l'armonia «tra

²⁶⁹ J. Guitton – G. e I. Bogdanov, *Dio e la scienza. Verso il metarealismo*, tr. it. di M. Spranzi e G. Giorello, Bompiani, Milano 1992, p. XII.

ciò che è *creduto* e ciò che è *saputo*, tra l'atto di fede e l'atto conoscitivo: in una parola, tra Dio e la scienza»²⁷⁰.

Il termine “metarealismo” poi, indica anche un’“insufficienza” della realtà fisica stessa, che induce l’esigenza di una sua più profonda comprensione. Tale esigenza spinge l’uomo a ricercare la fonte suprema di tutto: quell’Essere trascendente che, come Heidegger aveva individuato seppur arrivando a conclusioni antitetiche a quelle di Guitton e del pensiero cristiano in generale, era stato spesso travisato dalla tradizione metafisica e ridotto a “ente tra gli enti”.

Coerentemente con le scoperte della fisica quantistica avvenute nel XX secolo, è cambiato il modo di pensare la stessa realtà materiale. Spirito e materia possono essere intesi come strutturalmente compenetrati l’uno dell’altra. L’universo sembra essere l’opera di un vasto pensiero, che si esprime in una rete di informazioni che si propagano velocemente sottoforma di particelle, che possono rivelarsi sia come corpuscoli sia come onde²⁷¹.

Con l’approccio metarealistico, sottolinea Giorello nella prefazione italiana all’opera, sono al lavoro tutta una serie di intuizioni che vanno oltre le classiche dimostrazioni logicamente necessitanti dell’esistenza di Dio. Ciononostante, il metarealismo non si arresta di fronte al “principio kantiano dell’incapacità metafisica della ragione”: se il pensiero si riferisce per lo meno intenzionalmente all’essere, non è escluso che esso si possa elevare alla contemplazione dell’Essere supremo.

Ma l’insufficienza di ciò che appare, rimanda necessariamente a Dio? L’ordine che riusciamo a individuare anche nei fenomeni più caotici può essere garantito solamente da un Creatore²⁷²?

Un giorno infatti, come prospettato da Stephen Hawking, saremo forse in grado di formulare una teoria unificata e definitiva, capace di tener conto sia dei risultati della fisica quantistica sia di quelli della concezione relativistica, per offrire un grado di intelligibilità massimo dello spazio-tempo. Ma, anche qualora dimostrassimo o sapessimo spiegare adeguatamente e

²⁷⁰ *Ivi*, p. 125.

²⁷¹ Vedi il fenomeno della complementarità in fisica.

²⁷² Riportiamo in proposito alcune righe emblematiche di Agostino che rafforzano la tesi sostenuta da Guitton nell’opera: «In verità se rifletti con religiosa attenzione, ogni determinazione ed ogni movimento della creatura fanno appello al nostro ammaestramento, stimolandoci insistentemente, mediante inclinazioni ed esperienze varie che sono come un contesto di parole, a riconoscere il Creatore» (Agostino, *De libero arbitrio*, 3.23.70, in *Opere di Sant’Agostino. Dialoghi II*).

coerentemente tutti i fenomeni fisici, potremmo pur sempre chiederci perché l'universo si dia la pena di esistere.

Ecco che la risposta a tale interrogativo ci proietta nuovamente al di fuori del dominio del sapere scientifico. L'insieme di regole matematiche ed equazioni costituenti la ipotetica teoria unificata, non saprebbe rendere conto del perché della presenza di un tale universo. Qui urge una decisione che, per quanto non giustificabile teorematamente, risulti soddisfacente per la nostra sete di significato, che ci spinge a trascendere noi stessi e a cogliere i rimandi ad un'altra realtà di cui la "nostra" è simbolo.

Sconfinando nel mistero, il pensiero si preoccupa allora di penetrarlo e di decifrarlo. Cerca quei punti di orientamento per navigare in questo mare immenso.

Ammettere che ci sia qualcosa di attualmente inconoscibile, ci fa per prima cosa imbattere in alcuni limiti oltre i quali non si riesce ad andare. Uno di questi è legato al celebre "quanto d'azione": un valore infinitamente piccolo ($6,626 \times 10^{-34}$ joule), che «rappresenta la più piccola quantità di energia esistente nel nostro mondo fisico»²⁷³, nonché l'azione meccanica più piccola che si possa concepire. Un altro è il muro di Planck (10^{-43} secondi), oltre il quale nessuno è mai riuscito ad andare per capire come sia comparso l'universo.

Dunque, anche gli uomini di scienza si trovano a dover fronteggiare dei limiti apparentemente invalicabili; essi sono perennemente di fronte all'ignoto, ma il loro atteggiamento deve rimanere quello di una ricerca continua.

Ciò che Guitton vuole dirci è che siamo tutti esposti all'imprevedibilità del reale e che spetta ad ogni singolo individuo trovare il senso della propria esistenza nel dialogo con quel mistero che parla in maniera diversa con ognuno di noi.

3.2 L'origine di tutto: il *big bang*

La domanda con cui si apre il dialogo fra Guitton e i Bogdanov, e che il filosofo francese considera «la più ossessionante e la più vertiginosa di tutta l'indagine filosofica»²⁷⁴, riguarda il perché ci sia qualcosa piuttosto che niente. Questa domanda e quelle ad essa simili, scrive Guitton, «sono *la materia prima* della mia vita di filosofo, guidano la mia riflessione e

²⁷³ *Ivi*, p. 7.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 19.

costituiscono il fondamento della mia ricerca: ovunque io vada *esse sono presenti*, alla portata della mente, strane e familiari, ben note e tuttavia inseparabili dal mistero che le ha fatte nascere. Non c'è alcun bisogno di grandi decisioni: si pensa a queste cose semplicemente come semplicemente si respira. Gli oggetti più familiari possono condurre agli enigmi più inquietanti»²⁷⁵.

Così anche una semplice chiave può condurre a riflessioni che vanno molto al di là di essa. Basta chiedersi quale sia la sua storia e ripercorrere a ritroso i momenti che hanno portato ad essa, che si arriva addirittura al *big bang* e alle prime stelle giganti, il cui scoppio ha portato alla formazione delle galassie.

Se poi si vuole far chiarezza sulla storia della chiave, viene subito alla mente che, prima di essere realizzata, essa si trovava contenuta in un blocco di ferro all'interno di qualche roccia. Di conseguenza ciò di cui essa è composta risale all'origine della Terra, circa quattro miliardi e mezzo di anni fa.

Però, come fa presente Grichka Bogdanov, si può andare ancora più indietro nel tempo se si pensa che i nuclei degli atomi di ferro che la costituiscono galleggiavano «nello spazio interstellare sotto forma di una nube che conteneva molti degli elementi pesanti necessari alla formazione del nostro sistema solare»²⁷⁶.

Ma questa nube da dove proveniva?

Questa nube proveniva da una stella esplosa circa dieci/dodici milioni di anni fa: una di quelle stelle che sono come forni che fabbricano gli elementi che formano la materia complessa. Qui Guitton vuole spingersi addirittura oltre alla formazione delle prime stelle, e Grichka Bogdanov, per accontentare la sua curiosità, si vede costretto a risalire a quindici miliardi di anni fa: al momento di quell'esplosione che ha portato alla formazione dell'universo.

Perché 15 miliardi di anni fa? Per risalire a quella data è sufficiente misurare la velocità con cui le galassie si allontanano le une dalle altre, un po' come si fa quando si proietta un film alla rovescia. Compiendo questa operazione, i fisici, sono arrivati a scoprire l'istante in cui tutto l'universo era «contenuto in una sfera di piccolezza inimmaginabile: 10^{-33} centimetri, ossia alcuni miliardi di miliardi di miliardi di volte più piccola del nucleo di un atomo»²⁷⁷.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 19.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 20.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 22.

Questo istante, che i fisici collocano precisamente 10^{-43} secondi dopo l'esplosione originaria, è però il più ricco di avvenimenti di tutta la storia dell'universo. Per quale motivo?

Igor Bogdanov precisa che il calore e la densità presenti allo stato iniziale dell'universo erano di una grandezza tale da non poter essere comprese dalla mente umana. La temperatura, infatti, era pari a 10^{32} gradi e l'energia era elevatissima²⁷⁸. La materia in questo stadio consisteva semplicemente in un miscuglio di particelle indifferenziate in continua interazione tra loro. Non c'era, dunque, distinzione tra le quattro forze fondamentali che noi conosciamo, ovvero: gravitazione, forza elettromagnetica, forza forte e forza debole.

L'universo, dopo questo brevissimo, ma significativo istante, entrò in quella che è stata poi denominata "era inflazionaria"²⁷⁹ e si espanse col più grande fattore di crescita mai visto nel corso della sua storia, ovvero 10^{50} . Esso passò dall'aver una lunghezza pari a quella del nucleo di un atomo a quella di una mela del diametro di dieci centimetri.

Terminata l'era inflazionaria, ci si trovò di fronte ad una sola particella, la cosiddetta "particella x", il cui ruolo era soltanto quello di essere un veicolo di forze. La materia non esisteva ancora in questo contesto fisico, ma vigeva solamente un campo di forze.

È a 10^{-31} secondi che dalle particelle x nacquero «le prime particelle di materia: i quark, gli elettroni, i fotoni, i neutrini e le loro antiparticelle»²⁸⁰.

Più tardi, seguendo il processo avviato dalla prima transizione di fase avvenuta a 10^{-32} secondi, le varie forze iniziarono a differenziarsi e le stesse particelle si disposero secondo l'ordine generale che si andava via via configurando nello spazio in continuo aumento.

È solo duecento secondi dopo l'istante originario che le particelle elementari si unirono «per formare gli isotopi dei nuclei dell'idrogeno e dell'elio»²⁸¹: i due elementi più abbondanti nell'universo.

Guitton, dopo aver ascoltato l'esposizione dei vari avvenimenti succedutisi in un così breve lasso di tempo, non può fare a meno di provare un forte senso di vertigine. È come se «man mano che ci avvicinassimo agli inizi dell'universo, il tempo sembrasse estendersi, dilatarsi

²⁷⁸ Ci troviamo davanti al "muro della temperatura", limite massimo di calore oltre il quale la fisica che conosciamo si sgretola.

²⁷⁹ Con "era inflazionaria" si intende quel lasso di tempo estremamente breve che si è esteso da 10^{-35} a 10^{-32} secondi.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 24.

²⁸¹ *Ivi*, p. 25.

fino a diventare infinito»²⁸². Egli chiede allora se tale fenomeno non possa venir considerato come una sorta di interpretazione scientifica dell'eternità divina; e afferma: «Un Dio che non ha avuto inizio e che non vedrà la fine non è necessariamente al di fuori del tempo, come troppo spesso si è detto: è *il tempo stesso*, quantificabile e infinito insieme, un tempo in cui un solo secondo contiene l'eternità intera»²⁸³.

Ma se i fisici riescono a descrivere con una certa precisione ciò che è accaduto dopo il *big bang*, perché non riescono a dire che cosa è avvenuto prima della Creazione, al momento dello zero assoluto?

Essi non riescono ad inoltrarsi oltre i 10^{-43} secondi, pena lo scontrarsi con il famoso “muro di Planck” - così nominato perché il celebre fisico tedesco era stato il primo ad annunciare l'incapacità della scienza di spiegare il comportamento degli atomi nelle condizioni di massima intensità della forza di gravità. Al di là di esso regna il mistero totale, una “realtà inimmaginabile”.

L'unica ipotesi probabile riguardo a quel qualcosa che ha preceduto il *big bang* è quella sostenuta dalla teoria di campo quantistica, secondo la quale «l'universo fisico osservabile non è fatto di nient'altro che di fluttuazioni minori su un immenso oceano di energia. Così le particelle elementari e l'universo avrebbero come origine quell'“oceano di energia”: non soltanto lo spazio-tempo e la materia nascono in questo piano primordiale di energia e di flusso quantistico, ma sono anche continuamente animati da esso»²⁸⁴. Ipotesi accreditata anche dal fisico David Bohm, che intravede la possibilità di «una fonte eternamente creatrice situata al di là dello spazio e del tempo»²⁸⁵.

Guitton si chiede pertanto quale sia la natura di tale “piano soggiacente”, ed è così che gli viene in aiuto Grichka Bogdanov, esponendo il concetto di *vuoto quantistico*.

²⁸² *Ivi*, p. 25.

²⁸³ *Ivi*, p. 25. Se Dio fosse il tempo stesso, si potrebbe ipotizzare che l'uomo, smettendo di vivere nel tempo al momento della morte, possa entrare in una dimensione diversa da quella temporale, e di conseguenza sconosciuta a Dio. Il che non è possibile. È opportuno constatare, dunque, che quella di Guitton non è altro che un'espressione enfatica.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 27.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 27.

Egli sottolinea come il concetto di *vuoto assoluto*, rappresentato dalla completa assenza di materia e di energia, in realtà non esista, e come, invece, siano sempre presenti alcuni atomi isolati e qualche radiazione²⁸⁶.

In seguito, egli introduce anche la nozione dell'equivalenza tra materia ed energia, per cui «se facciamo esistere, all'interno del vuoto, un'energia residua, quest'ultima può, nel corso delle sue “fluttuazioni di stato”, convertirsi in materia: nuove particelle sorgeranno quindi dal nulla»²⁸⁷.

Se poi estendiamo al *big bang* la possibilità che la materia emerga dal “vuoto”, si potrebbe supporre che poco prima di esso «un flusso incommensurabile di energia sia stato trasferito nel vuoto iniziale causando una fluttuazione quantistica primordiale da cui sarebbe nato l'universo che conosciamo»²⁸⁸.

Il problema tuttavia non è risolto, ma permane. Infatti Guitton si chiede da dove provenga a sua volta tutta quell'energia, e scrive: «Ho il sospetto che quello che si nasconde dietro il muro di Planck sia proprio una forma di energia primordiale, di una potenza illimitata. Credo che prima della Creazione regni una durata infinita. Un Tempo Totale, inesauribile, che non è ancora stato *aperto*, suddiviso in passato, presente e futuro. [...] L'oceano di energia illimitata è il Creatore. Se non riusciamo a capire che cosa ci sia dietro il muro è proprio perché tutte le leggi della fisica perdono terreno davanti al mistero assoluto di Dio e della Creazione»²⁸⁹.

Cos'ha fatto sì, però, che tale potenza illimitata, durata infinita, regno della perfezione e della simmetria assoluta, creasse l'universo?

È difficile dare una risposta, ma si può solamente fornire qualche interpretazione. La seguente è quella proposta da Guitton: «E poi succede “qualcosa”. Che cosa? Non so. Un sospiro di Niente. Forse una specie di *accidente del nulla*, una fluttuazione del vuoto: in un istante fantastico il Creatore, cosciente di essere colui che È nella Totalità del nulla, decide di creare uno specchio alla propria esistenza. La materia, l'universo: riflessi della sua coscienza, rottura

²⁸⁶ «Nella realtà non si riuscirà mai ad eliminare un campo elettromagnetico residuo che costituisce lo “sfondo” del vuoto» (*Ivi*, p. 28).

²⁸⁷ *Ivi*, p. 28.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 28.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 29.

definitiva con la bella armonia del nulla originario: Dio ha appena creato, in qualche modo, un'immagine di se stesso»²⁹⁰.

Simile è anche la spiegazione filosofica che propone Robert Nozick, il quale prova a mettersi nei panni del Creatore riportando il monologo che Egli avrebbe intrattenuto con se stesso al settimo giorno della Creazione: «Ero eccitato e appagato dal lavoro, e quando l'ebbi completato mi riposai. [...] Ma purtroppo la mia contentezza fu solo temporanea. Quando, infatti, mi misi a pensarci, benché fare i cieli, la terra e le creature su di essa avesse *veramente* messo alla frusta la mia intelligenza e le mie energie, che cosa avevo concluso in fondo? Voglio dire: il tutto, guardato con freddezza e senza sentimentalismi, in sé non era che un oggetto, senza nessuna importanza intrinseca, e con delle creature la cui condizione era altrettanto senza scopo di quella alla quale cercavo di sfuggire»²⁹¹.

Qui appare ancor più che in Guitton, il problema del conferire un significato al Tutto. L'assenza di scopi nella condizione del Creatore prima della formazione dell'universo, ma anche in quella delle sue creature dopo quest'ultima, consente di optare per una partecipazione del Creatore nella vita di queste. Sembra quasi che il Creatore, sofferente per un'infinita solitudine, abbia voluto circondarsi di creature per prendersene cura e per vivere con esse.

Giorello interpreta così le parole di Nozick: «L'amletico Dio di Nozick risolve il dilemma con un principio di reciprocità: il “disegno” divino consiste nel dare un significato e uno scopo all'esistenza delle sue “creature” in modo che questa attività costituisca anche il *suo* scopo e dia alla *sua* esistenza un significato»²⁹².

Il responsabile della rottura della simmetria iniziale quindi, non sarebbe altro che il Creatore stesso. Scientificamente, sarebbero state le prime interazioni tra particelle a rompere l'equilibrio materia-antimateria e a favorire l'espansione dell'universo, accompagnata dal suo progressivo raffreddamento. Per questo motivo Guitton recupera la bella espressione di Bergson che vede la Creazione come un “gesto che ricade”. Questa ricaduta/rottura va però approfondita, perché è stata essa a consentire il sorgere della vita.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 29.

²⁹¹ R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, tr. it. di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 644.

²⁹² J. Guitton – G. e I. Bogdanov, *Dio e la scienza. Verso il metarealismo*, p. XVII.

3.3 Il curioso emergere della vita

Abbiamo notato che l'avanzare nell'indagine che questo dialogo si propone avviene tramite continui interrogativi, volti a sapere sempre qualcosa in più, a scendere sempre più in profondità nelle trame del reale. In particolare ciò che inizia ad apparire con maggiore chiarezza è l'emergere della vita grazie ad una rottura della simmetria iniziale dell'universo.

Tre sono le domande fondamentali con cui Guitton si avvicina al problema della vita:

1. Che cos'è la vita?
2. A quale "miracolo" si deve la sua comparsa?
3. Questo "miracolo" è un "caso" o il "frutto di una segreta necessità"?

Grichka Bogdanov, prima di andare alle origini della vita, vuole cercare di «capirla meglio così come esiste oggi»²⁹³ e di evidenziarne gli elementi che la distinguono dai non-viventi.

Così, porta l'esempio della differenza tra una farfalla e un sasso. Se al livello delle particelle elementari sono identici, e al livello atomico le dissomiglianze non sono molto rilevanti, è al livello delle molecole e soprattutto delle macromolecole che la differenza tra i due diventa significativa. Infatti: «è a questo stadio che la farfalla appare infinitamente più strutturata, più *ordinata* del sasso»²⁹⁴; essa è più ricca di informazioni. È stabilire da dove quest'ultime provengano che è più complicato.

Difficile secondo Guitton che provengano dal caso, come molti filosofi e biologi ancora affermano. Le leggi di Darwin sono sicuramente valide, ma chi le ha stabilite? Qual è l'episodio che ha permesso il presentarsi del "caso della vita"?

Molti ricercatori, riporta il filosofo francese, hanno iniziato a formulare nuove teorie «che poggiano chiaramente sull'intervento di un principio organizzatore, trascendente rispetto alla materia»²⁹⁵. Igor Bogdanov parla in proposito di teorie che vedono la vita come «una proprietà emergente della materia, un fenomeno che ubbidisce a una sorta di necessità iscritta al centro stesso dell'inanimato»²⁹⁶, il che è molto sorprendente, dato che la vita per apparire deve passare per una quantità infinita di ostacoli tra cui il freddo e il caldo eccessivi e i continui bombardamenti cosmici.

²⁹³ *Ivi*, p. 29.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 36.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 37.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 37.

La vita consiste allora in una «promozione inevitabile della materia»²⁹⁷, in un percorso ascendente che vede la materia organizzarsi in forme sempre più ordinate.

Questo processo di crescente organizzazione era stato individuato anche dal biochimico Prigogine, il quale riteneva che «il disordine non è uno stato “naturale” della materia, ma piuttosto uno stadio che precede l’emergere di un ordine più elevato»²⁹⁸.

In particolare, la sua concezione si fondava sui risultati dell’esperimento di Bénard.

Tale esperimento consisteva nel far riscaldare del liquido in un recipiente e nell’osservare che le molecole di quest’ultimo si organizzavano formando cellule dalla forma esagonale.

Come mai all’interno del caos compariva una struttura ordinata?

Prigogine aveva quindi capito che tale fenomeno di autostrutturazione doveva essere valido anche per la chimica e la biologia.

Grichka Bogdanov riassume allora le cinque tappe principali del suo ragionamento:

1. «Le cose che ci circondano si comportano come dei sistemi *aperti*, e cioè scambiano continuamente materia, energia e, cosa più importante ancora, *informazione* con il loro ambiente»²⁹⁹;
2. «Questi sistemi in perenne movimento variano regolarmente con il passare del tempo e devono essere considerati fluttuanti»³⁰⁰;
3. Le fluttuazioni «possono essere così ampie che l’organizzazione che costituisce la loro sede si trovi nell’incapacità di tollerarle senza trasformarsi»³⁰¹;
4. «A partire da questa soglia critica sono possibili due soluzioni, descritte nei particolari da Prigogine: o il sistema viene distrutto dall’ampiezza delle fluttuazioni, oppure accede a un nuovo ordine interno caratterizzato da un livello superiore di organizzazione»³⁰²;
5. «La vita si fonda su strutture dinamiche che egli chiama “strutture dissipative”, il cui ruolo consiste appunto nel dissipare il flusso in entrata di energia, di materia e di informazione responsabile di una fluttuazione»³⁰³.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 37.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 38.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 39.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 39.

³⁰¹ *Ivi*, p. 39.

³⁰² *Ivi*, p. 39.

³⁰³ *Ivi*, p. 39.

La rivoluzionarietà del nuovo approccio di Prigogine consisteva soprattutto nell'andare contro il secondo principio della termodinamica, formalizzato da Carnot nel 1824, secondo cui «con il trascorrere del tempo i sistemi chiusi passano inevitabilmente dall'ordine al disordine»³⁰⁴. L'universo, insomma, per Prigogine, non era destinato ad un continuo aumento del disordine, ma mostrava l'emergere di organizzazioni sempre più complesse. In particolare, i fenomeni di autostrutturazione mostravano come nella materia ci fosse una proprietà che univa l'inerte, il previvente e il vivente in una sorta di continuità. La materia tendeva a diventare materia vivente.

Egli aveva notato che le molecole si comportavano in maniera intelligente sia negli organismi viventi che negli organismi non-viventi. Esse, sorprendentemente, erano a conoscenza di ciò che facevano, contemporaneamente a loro, anche le altre molecole, seppur a grandi distanze; questo voleva dire che esse comunicavano tra di loro.

Questo fa dire a Guitton che «in ogni particella, ogni atomo, ogni molecola, ogni cellula di materia vive e opera, all'insaputa di tutti, un'onnipresenza. Dal punto di vista del filosofo, questa osservazione è gravida di conseguenze: significa in realtà che l'universo ha un asse, o meglio ancora, un *sensò*. Questo senso profondo si trova al suo stesso *interno*, sotto la forma di una causa trascendente»³⁰⁵. L'evidente presenza di un'intelligenza nel nucleo della materia va quindi contro tutte quelle concezioni secondo cui l'universo e la vita sarebbero apparsi per caso.

Grichka Bogdanov, sulla scia di questa constatazione di Guitton, rafforza la debolezza di una prospettiva fondata sul "caso", portando l'esempio della minuscola probabilità che le migliaia di enzimi diversi, che costituiscono gli amminoacidi, si siano raggruppate in modo ordinato per formare una cellula vivente: una probabilità «dell'ordine 10^{1000} contro uno»³⁰⁶.

A questo punto, come sosteneva Francis Crick, si potrebbe paragonare l'apparizione della vita ad un miracolo, viste e considerate le diverse condizioni che si erano dovute verificare contemporaneamente perché la vita fosse possibile.

La costituzione dei peptidi, dell'RNA e la nascita del codice genetico (fondamentale per la riproduzione) sono stati tutti processi che hanno seguito delle leggi ben precise non riducibili al "caso".

³⁰⁴ *Ivi*, p. 39.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 41.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 42.

Aggiunge Guitton: «Un solo tentativo a caso sulla Terra sarebbe stato sufficiente a esaurire l'universo nella sua interezza. Un po' come se tutti gli schemi evolutivi fossero stati scritti in precedenza, fin dalle origini»³⁰⁷. Molto probabilmente ciò che qui ha in mente il nostro filosofo cattolico sono le *rationes seminales*³⁰⁸ di Sant'Agostino e i *lògoi spermatikòì* di Plotino.

Ma è la domanda riguardante «la natura profonda di questo “ordine”, di questa *intelligenza* percepibile in tutte le dimensioni del reale»³⁰⁹ che spinge ad indagare ulteriormente su ciò che viene chiamato “caso”.

Se il caso dà l'impressione di distruggere l'ordine, l'intelligenza sembra, invece, favorire l'organizzazione delle cose.

3.4 Un ordine superiore?

Portando il caso dell'unicità di un fiocco di neve, risultante dall'equilibrio «tra forze di stabilità e forze di instabilità»³¹⁰, e «tra forze che operano su scala umana e forze che operano su scala atomica»³¹¹, Guitton chiede da dove provenga tale equilibrio.

È così che Igor Bogdanov, decide di scendere nell'osservazione del livello atomico della materia, per cercare degli spunti utili a fornire una risposta adeguata. Egli invita a considerare l'esperimento in cui un chilo di radio viene messo in una camera a tenuta per 1600 anni, al fine di osservare che cosa di esso rimanga dopo tale periodo.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 44.

³⁰⁸ La dottrina delle *rationes seminales* è molto importante in Agostino, principalmente per due motivi. In primo luogo perché gli consente di spiegare l'evoluzione della materia e, in secondo luogo, perché gli permette di conciliare il carattere istantaneo della Creazione con il racconto dei sei giorni del *Genesi*. Per Agostino, infatti, la materia non poteva essere concepita senza forma, pena il non poter essere conoscibile né dai sensi né dall'intelletto. Essa andava piuttosto considerata come un *prope nihil* (un “quasi nulla”) in grado di assumere le forme più diverse grazie alla sua costitutiva capacità di mutare, conferitale dai germi che Dio stesso aveva posto in essa, i quali contenevano le cause dei suoi successivi sviluppi. Le *rationes seminales*, così, rappresentavano quei princípi dinamici, che sotto l'azione di Dio, garantivano la razionalità profonda dello sviluppo dell'universo. Per ciò che concerne invece la conciliazione del racconto dei sei giorni con la simultaneità dell'atto creatore, Agostino sembra affermare che le cose sono state prodotte in due momenti diversi: nel primo sono state prodotte nelle proprie ragioni causali, mentre nel secondo esse sono venute alla luce con le proprie determinazioni grazie al verificarsi delle opportune condizioni.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 45.

³¹⁰ *Ivi*, p. 50.

³¹¹ *Ivi*, p. 50.

Cosa si noterà alla fine? Si noterà che «metà degli atomi di radio sarà sparita come vuole il noto processo della disintegrazione radioattiva»³¹², ma non sapremo determinare in anticipo quali di essi si disintegreranno.

La teoria quantistica, infatti, «è in grado di descrivere con grande precisione il comportamento di un insieme di particelle ma, quando si tratta di una particella individuale, potrà fornire solo delle *probabilità*»³¹³.

Questo consente a Guitton di supporre che ciò che noi chiamiamo caso non è altro che la testimonianza delle nostre limitate capacità di intendere un grado di ordine superiore, quell'ordine superiore che appare molto chiaramente nell'esperimento delle “doppie fenditure”.

Grichka Bogdanov lo descrive molto bene nelle seguenti righe: «Il dispositivo è molto semplice: si interpone uno schermo forato da due fenditure verticali parallele tra una lastra fotografica e una sorgente luminosa che permette di inviare dei fotoni, ovvero dei granelli di luce, verso lo schermo. Proiettando le particelle luminose *a una a una* verso le fenditure, ci è impossibile dire *quale* esattamente colpirà la lastra fotografica. Da questo punto di vista i movimenti e la traiettoria della particella luminosa sono aleatori e imprevedibili. Tuttavia, dopo circa un migliaio di tiri, i fotoni non lasciano una traccia altrettanto aleatoria sulla lastra fotografica. L'insieme delle particelle inviate separatamente forma ora una figura perfettamente ordinata, nota con il nome di frange di interferenza. Questa figura, considerata nella sua interezza, era perfettamente prevedibile. In altri termini, il carattere “aleatorio” del comportamento di ogni particella isolata nascondeva in realtà un grado di ordine molto elevato che noi non potevamo interpretare»³¹⁴.

Non solo questo fenomeno, ma anche molti altri, presentavano una sorta di vincolo a cui il caos obbediva per essere ordinato. Questo vincolo venne denominato dai ricercatori della complessità “attrattore strano”.

Ciò che è più interessante è, però, il fatto che esso era situato «nello “spazio delle fasi”, e cioè nello spazio che contiene tutte le informazioni dinamiche, tutte le variazioni possibili di un sistema meccanico»³¹⁵. L'ordine, dunque, era situato all'interno dello sviluppo stesso del

³¹² *Ivi*, p. 50.

³¹³ *Ivi*, p. 50.

³¹⁴ *Ivi*, p. 51.

³¹⁵ *Ivi*, p. 52.

fenomeno, come a dire, che le possibilità che potevano verificarsi erano già state previste e programmate in anticipo.

Il comportamento delle particelle era in un certo qual modo necessitato da una causalità intelligente e non da una causalità “cieca”.

Tutto questo ci fa tornare ad alcune riflessioni di Guitton, del 1949, contenute nell’opera *L’existence temporelle* riguardo all’essenza del cambiamento.

Qui scrive Guitton: «Avverto bene che cambiare non è far posto a, ma (anche se qui ogni vocabolo è inefficace) non essere più questo, essere ormai quest’altro, pur sempre rimanendo immutato in un certo fondo, per lo meno nell’io che rimane, nel principio che lo confronta. Si potrebbe dire che cambiare è divenire, se il termine non avesse assunto, per un abuso quasi primitivo, un senso mitico escludente dal cambiamento quella permanenza che lo sostiene e che lo rende possibile. [...] Cerchiamo qualche principio per spiegare queste mutazioni nella loro realtà. Rinunceremo a fare la teoria di un’impressione evanescente, a dire che una forma nuova è venuta a soppiantare una forma antica. [...] Poiché non solamente v’è un passaggio insensibile tra il vecchio e il nuovo (così continuo che è sfuggito agli amici), ma noi saremmo assai incapaci di comprendere l’alterazione, se non ci fosse prima della lenta progressione della nuova qualità, una possibilità d’essere: qualsiasi cosa non può diventare qualsiasi cosa in un cosmo che è natura e non caos. Nessuno può diventare qualsiasi cosa nell’universo dei viventi. E, quanto a fingere che chiunque diviene chiunque, la realtà delle specie e degli individui vi si opporrebbe, se fosse concepibile diversamente che come un gioco. Ma, se il cambiamento non è possibile e realizzato che all’interno di certi limiti e se l’essere non è in grado di diventare tutto, vuol dire che prima del cambiamento esiste una possibilità determinata, un’indeterminazione definita, un ventaglio di vie possibili che spetterà all’avvenire ridurre eliminando ciò che non sarà stato realizzato, ma lo poteva essere. Ciò compare già nell’ordine della pura materia. [...] Ha dunque già [il marmo], per quanto inerte sia e rimanga, una natura»³¹⁶.

³¹⁶ «Je sens bien que *changer* n’est pas *faire place à*, mais (bien qu’ici tout vocable soit impuissant) n’être *plus ceci*, être cela *désormais*, tout en demeurant inchangé dans un certain fonds, au moins dans le *je* qui demeure, dans le principe qui le compare. On pourrait dire que *changer* c’est *devenir*, si le mot n’avait pris par un abus presque primitif un sens mythique, excluant du changement la permanence qui le soutient et qui le rend possible. [...] cherchons quelque principe pour expliquer ces mutations dans leur réalité. Nous allons renoncer à faire la théorie d’une impression évanescence, à dire qu’une forme neuve est venue supplanter une forme ancienne. [...] Car non seulement il y a un passage insensible entre l’ancien et le

Da queste righe, si deduce come Guitton avesse già intuito la presenza di una gamma di possibilità interne alla natura e come spettasse solamente all'avvenire il compito di decidere quali di queste realizzare o meno.

L'avvenire, in un certo senso, svolge il ruolo di giudice della natura, di colui che decide il modo in cui si svilupperanno le finalità insite in essa.

Se dunque, ritornando al dialogo *Dio e la scienza*, il reale è governato da un ordine ad esso soggiacente, sembra sempre più difficile non intravedere una certa finalità nel sorgere della vita e dell'intelligenza nell'universo. Sia la natura che l'universo, manifestano una tendenza irresistibile verso la coscienza, senza la quale essi stessi non potrebbero riconoscersi. È come se la vita e l'intelligenza fossero i testimoni della loro esistenza.

È ancora più difficile attribuire l'apparizione della vita al caso per il fatto che, sebbene su grande scala, la materia sembri comportarsi in maniera omogenea, su piccola scala, invece, essa si comporta in maniere che nemmeno il pensiero è, a volte, in grado di cogliere. Vari esperimenti, infatti, come quelli di Rutherford e di Heisenberg hanno dimostrato che le particelle atomiche e quelle subnucleari «non rivelano nessuna delle proprietà associate agli oggetti fisici»³¹⁷.

Anche le costanti cosmologiche (costante gravitazionale, velocità della luce, costante di Planck), che sono meno di quindici, se fossero state modificate anche di poco, non avrebbero consentito la formazione dell'universo³¹⁸.

nouveau (si continu qu'il a échappé aux intimes), mais nous serions bien incapables de comprendre l'altération, s'il n'y avait pas, avant la lente progression de la qualité inédite, une possibilité d'être: n'importe quoi ne peut devenir n'importe quoi dans un cosmos qui n'est pas chaos mais nature. N'importe qui ne peut pas devenir n'importe qui dans l'univers des vivants. Et, quant à prétendre que n'importe qui devient n'importe qui, la réalité des espèces et des individus s'y opposerait, si cela même était concevable autrement qu'à titre de jeu. Mais, si le changement n'est possible et réalisé qu'à l'intérieur de certaines limites et que l'être ne soit pas capable de tout devenir, c'est qu'il existe préalablement au changement une possibilité déterminée, une indétermination définie, un éventail de voies plausibles qu'il appartiendra à l'avenir de réduire en éliminant ce qui n'aura pas été réalisé, mais le pouvait être. Ceci apparaît déjà dans l'ordre de la pure matière. [...] Il [le marbre] a donc déjà, tout inerte qu'il soit et qu'il demeure, une nature» (J. Guitton, *L'existence temporelle*, pp. 112-113).

³¹⁷ *Ivi*, p. 59.

³¹⁸ «Se aumentassimo dell'uno per cento appena l'intensità della forza nucleare che controlla la coesione del nucleo atomico, elimineremmo la possibilità che i nuclei di idrogeno hanno di restare liberi: questi si combinerebbero con altri protoni e neutroni per formare dei nuclei pesanti. A partire da tale momento, visto che l'idrogeno non esisterebbe più, non potrebbe

Per tal motivo Guitton ribadisce ancora una volta la presenza di un ordine superiore presente in ogni particella dell'universo.

3.5 La materia e l'infinitamente piccolo

Prima di addentrarci nella trattazione dei costituenti ultimi del reale, è opportuno precisare che i risultati della fisica a cui fanno riferimento i nostri interlocutori per instaurare un dialogo fruttuoso tra pensiero scientifico e filosofico, risalgono ai primi anni '90 e hanno subito delle variazioni non irrilevanti con le scoperte avvenute negli ultimi trent'anni. Ciò che è importante sottolineare è, invece, ciò che Guitton riesce a far emergere attraverso la sua riflessione, da teorie scientifiche che sembrano mostrare come il reale poggi su un piano fondamentalmente "astratto".

Come conciliare l'esperienza quotidiana che facciamo della materialità, in cui sembra che la realtà sia composta fondamentalmente da oggetti solidi e vuoto, con le nuove acquisizioni della fisica quantistica, per cui esistono un'infinità di particelle difficilmente individuabili?

Prima di sentire il parere dei due fisici però, Guitton porta all'attenzione del lettore il parere di due pensatori che avevano provato, a loro tempo, a dare una risposta al quesito: Bergson e Teilhard de Chardin.

Del primo, Guitton aveva intuito la predilezione per una concezione spirituale della materia a cui era giunto ponendo all'origine dell'universo uno slancio di pura coscienza che, ad un certo punto, aveva interrotto la sua salita subendo una "caduta". A dire di Bergson era stata proprio tale caduta della coscienza divina, a generare la materia e a giustificare la presenza in essa di una memoria spirituale. Mentre per quanto concerne il secondo, Guitton sottolinea l'idea che si era impadronita di quest'ultimo all'età di sette anni, ossia il fatto che le due estremità dell'Essere, la materia e lo spirito, non erano opposte, bensì indissolubilmente legate. È chiaro che Guitton sta dalla loro parte ed è convinto che la spiritualità della materia ci conduca verso la contemplazione di Dio.

Il punto, ora, è vedere se anche le recenti scoperte della fisica ci conducano verso un'interpretazione spirituale della materia.

nemmeno combinarsi con gli atomi di ossigeno per formare l'acqua che è indispensabile alla nascita della vita» (*Ivi*, p. 54).

È qui che inizia il viaggio nell'infinitamente piccolo.

Grichka Bogdanov scende allora nei piani più profondi della materia scomponendo in elementi sempre più piccoli qualcosa di visibile, come una goccia d'acqua. Egli mostra allora, come sia stata accertata, grazie ad indagini sempre più precise, la presenza di particelle estremamente piccole, i *quark*, della misura di 10^{-18} metri.

Essi rappresentano una sorta di “muro dimensionale” oltre al quale non si può andare. La materia non sarebbe formata da particelle simili a piccoli granelli, ma da entità definibili come delle “tendenze ad esistere”.

In proposito Grichka Bogdanov introduce il concetto di “campo”. Egli informa Guitton del fatto che la fisica attuale tende ormai a concepire le particelle elementari come il prodotto precario di continue interazioni tra “campi” energetici.

Se, dunque, il tessuto del reale è rappresentato da relazioni che si trasformano continuamente, Guitton ipotizza che il vero sostrato delle cose non sia materiale, bensì astratto e riconducibile ad un'idea pura in grado di essere colta solamente da un atto di intuizione matematica. L'entità sconosciuta che si nasconde dietro al creato sarebbe allora un'intelligenza che favorisce il presentarsi di certe situazioni al posto di altre, che costruisce le relazioni più imprevedibili e che governa sapientemente il cosmo, garantendo il prevalere dell'ordine sul caos. Essa sarebbe, qui con ancora maggiore evidenza, quella forza segreta che i Greci chiamavano *lògos*.

Successivamente si passa alla trattazione dei campi fisici fondamentali, in funzione della quale uno dei nostri fisici si sofferma sulla considerazione della natura delle particelle del mondo atomico. Oltre a protoni, neutroni, fotoni ed elettroni, egli mette in evidenza come siano presenti altre centinaia di particelle meno stabili rispetto ad essi.

Sono state formulate tre ipotesi principali allo scopo di gettare uno sguardo oltre la barriera del nucleo dell'atomo.

La prima propone l'esistenza di «un numero infinito di livelli successivi di realtà»³¹⁹, per il fatto che, grazie a potenti acceleratori di particelle, potranno essere scoperte minuscole entità, di cui prima non si era a conoscenza, secondo un processo *ad indefinitum*.

³¹⁹ *Ivi*, p. 68.

La seconda ipotizza la possibilità di poter un giorno conoscere il livello primario della materia, formato da particelle indivisibili, oltre al quale non si potrà andare.

La terza e più accreditata ipotesi, invece, è quella che ritiene che al livello ultimo, le particelle fondamentali siano «*nello stesso tempo* elementari e composte. In questo caso le particelle saranno sì costituite di elementi, ma questi elementi saranno della loro stessa natura»³²⁰.

Tale ipotesi è quella che ha consentito la scoperta delle entità più piccole della materia, i cosiddetti *quark*, ipotizzati per la prima volta dal fisico Murray Gell-Mann nel 1964.

«Con i quark entriamo nel dominio della pura astrazione, il regno degli esseri matematici. Fino a ora non è mai stato possibile constatare le dimensioni fisiche di questi quark: per quanto si cerchi dappertutto nei raggi cosmici, in innumerevoli esperimenti di laboratorio, non sono mai stati osservati. Insomma, il modello dei quark si fonda su una specie di finzione matematica che presenta, stranamente, il vantaggio di funzionare»³²¹.

Secondo tale modello, tutte le particelle sarebbero costituite «dalla combinazione di alcuni quark fondamentali, differenti gli uni dagli altri»³²². Ciò che caratterizza i quark è però la loro inafferrabilità, la quale fa sì che la nostra conoscenza della realtà si basi su «una dimensione *non materiale*, un insieme di entità prive di attributi e di forma, che trascendono lo spazio-tempo, la cui “sostanza” non è altro che una nuvola di cifre»³²³.

La teoria dei quark punta non a descrivere i quark in sé, ma a cogliere la rete generata dalle loro interazioni. Essi, potremmo dire, «non esistono in quanto oggetti, come entità che hanno significato di per se stesse, ma sono percepibili solo attraverso gli effetti che genereranno»³²⁴.

A che cosa si è giunti in questo viaggio nell'infinitamente piccolo?

Si è giunti, dice Guitton, a un “quasi niente”. Si vede che la realtà «si dissolve, si annulla nell'evanescente, nell'impalpabile»³²⁵.

Ritorna nuovamente la domanda: che cosa si trova al di sotto di questo “quasi niente”?

³²⁰ *Ivi*, p. 69.

³²¹ *Ivi*, p. 69.

³²² *Ivi*, p. 70.

³²³ *Ivi*, p. 70.

³²⁴ *Ivi*, p. 70.

³²⁵ *Ivi*, p. 71.

A costituire il reale sembra esserci qualcosa di non tangibile, delle particelle minuscole di cui si possono osservare solo le interazioni. A queste particelle “elementari” non è possibile attribuire una sostanza vera e propria, e solamente la teoria della relatività, combinata con la meccanica quantistica nella “teoria quantistica relativistica dei campi”, è riuscita a dire qualche cosa al riguardo.

Si è visto, infatti, che gli oggetti che ci attorniano non sono costituiti altro che da insiemi di campi che interagiscono tra di loro in continuazione. Solamente tali interazioni tra i campi possono essere descritte, ma raggiungere un fondo ultimo della realtà, costituito da particelle indivisibili, sembra essere un compito molto arduo attualmente, se non impossibile.

Afferma Jean Guitton: «Di fatto, la conoscenza che abbiamo della materia sul piano quantistico ci permette di capire che non esiste *nulla di stabile* al livello fondamentale: tutto è in perenne movimento, tutto cambia e tutto si trasforma senza posa, nel corso di questo balletto caotico, indescrivibile che anima freneticamente le particelle elementari»³²⁶. Tuttavia, ciò che interessa sapere al nostro autore è il motivo per cui esistono degli equilibri³²⁷ attorno ai quali gli atomi e le particelle si organizzano; degli equilibri che tanto gli rammentano le “forme” assai utilizzate dai filosofi antichi e che sembrano appartenere ad un ordine causale (che Guitton ipotizza essere il Divino) al di là del nostro universo fisico, capace ciononostante di suscitare effetti in quest’ultimo.

Per quanto riguarda la definizione del reale, Guitton, a questo punto ritiene opportuno abbandonare l’idea dell’universo-macchina, formato da materia inerte, per definirlo invece come una “manifestazione di campi” in continua interazione, tra i quali «al primo posto incontriamo un campo primordiale, caratterizzato da uno stato di supersimmetria, uno stato di ordine e di perfezione assoluti»³²⁸.

I campi, dunque, sarebbero costituiti da un tessuto fatto interamente da informazioni, a cui al momento non riusciamo ad accedere. L’universo, si viene a configurare come un luogo «ricolmo di intelligenza e di intenzione»³²⁹. Dello stesso parere è il fisico Edward Fredkin secondo cui, «sotto la superficie dei fenomeni, l’universo funziona come se fosse composto da

³²⁶ *Ivi*, p. 77.

³²⁷ «Nulla di ciò che sappiamo delle particelle elementari, può spiegare *perché* e *come* esistano tali equilibri» (*Ivi*, p. 77).

³²⁸ *Ivi*, p. 80.

³²⁹ *Ivi*, p. 82.

un traliccio tridimensionale di interruttori, un po' come le unità logiche di un immenso calcolatore»³³⁰.

Restano ancora da individuare, però, «le leggi che permettono al flusso universale di informazione di dare un ordine al reale»³³¹. Se si riuscirà nell'impresa, si saprà rendere conto del «*perché* le leggi della fisica funzionino»³³². Verrà così inaugurata la terza fase della fisica, ovvero quella della “fisica semantica”, il cui obiettivo sarà quello di decifrare il significato delle leggi fisiche stesse.

3.6 Uno spirito che si riconosce nella materia

Questo capitolo dell'opera è probabilmente il più importante, per gli scenari che apre dal punto di vista filosofico, perché sembra verificare una concezione spiritualistica della materia. Infatti, osservando la rilevanza dell'atto di osservazione nella configurazione del reale, comprendiamo come lo spirito inizi a sentirsi sempre più unito alla materia, fino a formare con essa un unico sistema.

Per mostrare il gioco da coscienza a coscienza che lo spirito fa continuamente nel suo incontro con quella che erroneamente si insiste a chiamare materia, viene chiamato in causa il celebre esperimento della “doppia fenditura”, realizzato per la prima volta dal fisico inglese Thomas Young, nel 1801. Tale esperimento, in particolare, viene analizzato nelle sue varie fasi, per mettere in evidenza anche le conclusioni filosofiche che ne derivano. La stranezza quantistica ci conduce direttamente nel cuore del mistero rappresentato dalla realtà e ci fa andare controcorrente rispetto al modo di pensare ordinario. Teniamo sempre ben presente il fatto che l'interpretazione della realtà che emerge da quest'opera risulta fortemente influenzata dai lavori della Scuola di Copenaghen, la quale eliminava ogni distinzione radicale tra coscienza, materia e spirito, in favore di una rete di interazioni facente parte di un'unica totalità.

Iniziamo ora, però, a vedere le tappe di tale esperimento.

³³⁰ *Ivi*, p. 82.

³³¹ *Ivi*, p. 83.

³³² *Ivi*, p. 83.

Per prima cosa si deve avere in mente il dispositivo, costituito da «una superficie piana con due fenditure, una sorgente di luce davanti, uno schermo dietro»³³³.

Quando il fascio luminoso, viene proiettato verso la superficie piana e, passando attraverso le due fenditure, arriva a colpire lo schermo retrostante, si nota il formarsi su quest'ultimo di un'alternanza di frange luminose e frange scure: le frange d'interferenza. Da ciò, si potrebbe concludere, allo stesso modo di Young, che la luce sia un fluido la cui propagazione avviene «per onde analoghe a quelle che si formano nell'acqua»³³⁴. Non era dello stesso avviso Einstein, che, alla teoria ondulatoria della luce, opponeva la teoria corpuscolare. Egli, infatti, aveva definito la luce come composta da piccolissimi granelli, chiamati fotoni. Ma come avrebbero potuto questi corpuscoli formare figure precise come le frange d'interferenza? È qui che risiede il mistero.

Grichka Bogdanov prova a far chiarezza. Se prima spariamo un fotone, tenendo aperta solo la fenditura di destra, osserviamo che questo va a colpire lo schermo in un determinato punto. Se poi, invece, spariamo un secondo fotone, che si sposta con identica velocità e direzione del primo, tenendo aperta anche la fenditura di sinistra, notiamo che questo fotone non colpisce lo schermo nel medesimo punto del primo, come sarebbe logico pensare. È come se il secondo fotone fosse venuto a conoscenza dell'apertura della seconda fenditura, modificando così il suo comportamento. Inoltre, se si continua a spedire fotoni senza mirare ad una fenditura particolare, si nota che gli impatti dei fotoni sullo schermo tendono a riformare la trama d'interferenza dell'esperimento iniziale. Sorgono allora alla mente due domande: come sono venute a conoscenza le particelle di quello che è successo altrove, ovvero l'apertura della seconda fenditura? Come fanno i fotoni a sapere quale parte dello schermo colpire per formare la figura delle frange d'interferenza?

Jean Guitton prova a rispondere dicendo: «Si ha come l'impressione che i fotoni siano dotati di una sorta di *coscienza* rudimentale, cosa che mi riconduce irresistibilmente al punto di vista di Teilhard de Chardin per il quale tutto nell'universo, fino alla più infima particella, è portatore di un certo grado di coscienza»³³⁵.

Secondo Grichka Bogdanov, invece, anche senza spingersi a parlare di coscienza, è evidente che la realtà osservata è profondamente legata al punto di vista dell'osservatore. Quando infatti, nello stesso esperimento di Young, «decido di verificare sperimentalmente che il

³³³ *Ivi*, pp. 88-89.

³³⁴ *Ivi*, 89.

³³⁵ *Ivi*, p. 90.

fotone è davvero una particella che passa attraverso una fenditura definita, il nostro fotone si comporta allora esattamente come una particella che passa per un'apertura. Al contrario, se non mi sforzo di seguire la traiettoria di ciascun fotone nel corso dell'esperimento, la distribuzione delle particelle sullo schermo finisce col formare una figura d'interferenze di onde»³³⁶. È come se i fotoni sapessero di essere osservati e del modo in cui lo sono. Questo esperimento «conferma che parlare dell'esistenza oggettiva di una particella elementare in un punto definito dello spazio non ha senso. Ancora una volta una particella esiste sotto forma di un oggetto puntuale, definito nello spazio e nel tempo, solo quando è direttamente osservata»³³⁷. Prima dell'osservazione, il fotone esiste solo come “onda di probabilità”.

È come se il fotone si dividesse in vari “fotoni fantasma”, tutti con percorsi differenti l'uno dall'altro. Solo quello che osserviamo sullo schermo diventa reale, mentre gli altri svaniscono. Questo, però, pone un ulteriore problema. Cosa succede ad un oggetto quantistico quando non lo si osserva più?

Niels Bohr, ragionando su queste “particelle fantasma”, aveva ipotizzato che il reale fosse composto da numerosi mondi, ciascuno diverso dall'altro. Nel caso dell'esperimento, da un'alternativa in cui il fotone passava per la fenditura A e da un'altra in cui il fotone passava per la fenditura B.

Da quanto emerso, quindi, Guitton propone due conclusioni estreme. La prima, un po' dubbia, ammette la possibilità dell'esistenza di mondi paralleli al nostro; la seconda, invece, sottolinea che a determinare il reale è la coscienza dell'osservatore. Al di sotto della nostra realtà abiterebbe lo spirito.

L'esperimento descritto «indica che non viviamo in un mondo determinato. Al contrario, siamo liberi e abbiamo il potere di cambiare tutto in ogni istante. È per questa ragione che le particelle elementari non sono frammenti di materia ma, semplicemente i dadi di Dio»³³⁸. Quello che è curioso qui, è che a giocarci sarebbe l'uomo e non Dio stesso.

³³⁶ *Ivi*, p. 91.

³³⁷ *Ivi*, p. 92.

³³⁸ *Ivi*, p. 94.

3.7 Considerazioni sugli universi paralleli

Osservando il mondo nel suo stato presente, oppure chiedendoci che cosa sarebbe accaduto se non avessimo compiuto una determinata azione, ci viene naturale immaginare altri mondi o altre esistenze possibili. Che cosa sarebbe potuto accadere se avessi fatto scelte diverse? Come potrebbe essere l'Europa adesso, se Napoleone avesse vinto la battaglia di Waterloo? Interrogativi di questo genere sono all'“ordine del giorno” per ogni uomo, ma sono anche stimoli per la ricerca scientifica, nonché per quella storica.

Scrivi infatti Guitton: «La prima cosa che mi colpisce è il carattere spesso “gratuito”, contingente, che questo o quello sviluppo della storia riveste. Ogni volta che studiamo nei dettagli la genesi di un evento, non appena cerchiamo di capire il motivo per cui le cose sono andate proprio così, vediamo emergere una miriade di fattori sino a quel momento invisibili, legati arbitrariamente in una catena che sembra a prima vista dipendere più dal “caso” che da un *destino* esplicito. Siamo dunque logicamente in diritto di ammettere, non appena ci mettiamo a riflettere sulla nostra vita quotidiana, che sarebbe stato sufficiente un *nulla* perché un certo evento non si verificasse o, al contrario, che sarebbe bastato un minimo dettaglio perché capitasse qualcosa d'altro»³³⁹.

Di conseguenza, è forte la tentazione di ammettere l'esistenza di universi paralleli al nostro, nei quali la nostra vita si sarebbe svolta o si starebbe svolgendo in un modo diverso. Igor Bogdanov chiede a Guitton se è in grado di ricordare un momento in cui tutto sarebbe potuto cambiare, in cui la sua vita sarebbe potuta andare in un'altra direzione. Guitton risponde affermativamente, e ricorda quella bellissima conferenza tenuta dal filosofo Émile Boutroux, nel 1921, all'École Normale Supérieure, la quale gli aveva fatto preferire la filosofia agli studi di lettere.

Dunque, se quell'evento non si fosse verificato, Guitton sarebbe potuto diventare un professore di lettere o uno scrittore. Quello che si può arrischiare però, dice Igor Bogdanov, è l'esistenza di un altro Jean Guitton, non virtuale, ma *in carne ed ossa*, in un universo parallelo al nostro. Grichka allora, spiega il motivo per cui tale ipotesi degli universi paralleli è stata avanzata, ossia «per risolvere alcuni paradossi scaturiti dalla fisica quantistica che, come è noto, descrive la realtà in termini di probabilità»³⁴⁰.

³³⁹ *Ivi*, p. 98.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 100.

La concezione secondo cui «molti eventi non possono essere predetti con precisione ma semplicemente descritti come *probabili* era sgradita a un grande numero di fisici, tra cui Albert Einstein»³⁴¹. Tra questi fisici, c'era anche l'austriaco Erwin Schrödinger, il quale, per mostrare i limiti della visione probabilistica propose, nel 1935, l'esperimento mentale denominato *Paradosso del gatto di Schrödinger*.

In che cosa consiste tale esperimento?

«Supponiamo che un gatto sia rinchiuso in una gabbia che contiene un flacone di cianuro. Al di sopra del flacone c'è un martello la cui caduta è provocata dalla disintegrazione di una sostanza radioattiva. Non appena il primo atomo si disintegra, il martello cade, rompe il flacone e libera il veleno: il gatto è morto. Fino a questo punto l'esperimento non rivela nulla di straordinario. Ma tutto si complica quando cerchiamo di predire ciò che è successo all'interno della gabbia senza aprirla»³⁴². Infatti, secondo le leggi della fisica quantistica, non possiamo conoscere con certezza l'istante in cui il primo atomo si è disintegrato, facendo cadere il martello. Se non apriamo la scatola, ci troviamo ad avere una possibilità su due che il gatto sia morto o vivo. Questa situazione d'incertezza Schrödinger non la riteneva accettabile.

Per risolvere questo paradosso, Hugh Everett formulò la teoria degli “universi paralleli”, «teoria secondo la quale, al momento della disintegrazione, l'universo si dividerebbe in due per dare origine a due realtà distinte: nel primo universo il gatto sarebbe vivo, nel secondo sarebbe morto. Reali l'uno quanto l'altro, questi due universi sarebbero ciascuno il risultato di uno sdoppiamento e destinati a non incontrarsi più»³⁴³.

Secondo l'interpretazione fornita dalla Scuola di Copenaghen, invece, questi due mondi possibili coesisterebbero fino a quando l'atto di osservazione decreterebbe il collasso istantaneo di uno di essi. Alla fine rimarrebbe solo la nostra realtà: “unica” e “indivisibile”.

Tornando all'interpretazione di Everett, Guitton sottolinea come essa sia insostenibile dal punto di vista filosofico, perché «affermare che esistono, come delle immagini in uno specchio, miriadi di altri mondi paralleli al nostro, significa supporre che non solo tutto ciò che è possibile, ma anche che tutto ciò che è immaginabile accada realmente. Dovremmo allora postulare l'esistenza di qualcosa che va ben oltre le semplici varianti del nostro universo, e cioè di mondi mostruosamente diversi, di realtà erranti, che si basano su strutture e

³⁴¹ *Ivi*, p. 100.

³⁴² *Ivi*, p. 100.

³⁴³ *Ivi*, p. 101.

leggi totalmente estranee a quello che noi possiamo persino concepire»³⁴⁴. In questa molteplicità di mondi possibili non si potrebbe individuare un universo originario dal quale gli altri si sarebbero formati successivamente, perché ciascuno di essi sarebbe legittimato semplicemente dalla propria esistenza. Nessun universo sarebbe migliore di un altro, ma sarebbero tutti ugualmente “giusti”.

Tali universi paralleli, al contrario, come la dottrina di Copenaghen sostiene, non sarebbero altro che le infinite realtà virtuali a cui lo stato quantistico rinvia. Essi esisterebbero solamente allo stato quantistico e convergerebbero in un unico universo soltanto con l'intervento esterno di un osservatore.

Saper dire chi sia l'osservatore dell'universo diventa il compito più importante. Inutile ribadire chi sia tale osservatore cosmico per Guittou: Dio.

3.8 A immagine di Dio

«La fisica contemporanea ci lascia intravedere che lo spirito umano emerge da questi abissi che si collocano ben oltre la coscienza personale; più si va in profondità, più ci si avvicina a un fondamento universale che tiene unite insieme materia, vita e coscienza»³⁴⁵.

L'uomo si trova sempre più in condizione di aumentare la sua consapevolezza riguardo alla sua situazione esistenziale; esso non si trova più solo, ma inserito nel cuore stesso della materia, una materia che condivide con lui l'aspirazione alla vita e il desiderio di ordine, che comunica in tutte le sue varie parti, e che crea incessantemente relazioni.

A dimostrazione di ciò Igor Bogdanov presenta l'esperimento che il fisico francese Léon Foucault condusse nel 1851. Tale esperimento aveva come fine quello di dar prova di come la Terra girasse su stessa. Il fisico francese decise allora di sospendere una sfera di 30 kg a un lungo filo metallico, la cui estremità superiore era stata fissata sotto la volta del Panthéon, e di farla oscillare una bella mattina di primavera.

Notò che il piano di oscillazione del pendolo a terra, cioè la direzione in cui il pendolo si spostava nel suo movimento di andata e ritorno, non era fisso ma ruotava.

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 103-104.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 109.

«Nonostante avesse cominciato a oscillare nella direzione est-ovest, il pendolo si spostava qualche ora più tardi nella direzione nord-sud. Ma per quale ragione? La risposta di Foucault è semplice: questo cambiamento di direzione era solo un'illusione; in realtà era la Terra che girava, mentre il piano di oscillazione del pendolo restava assolutamente fisso»³⁴⁶. A Guitton viene allora spontaneo chiedere al suo interlocutore in base a cosa il piano di oscillazione rimanesse fisso, se nell'universo tutto era in movimento.

Questo è il problema cruciale che l'esperimento di Foucault fa sorgere.

Approfondisce Igor Bogdanov: «La Via Lattea si muove verso il centro del gruppo locale delle galassie vicine che sono a loro volta trascinate verso il superammasso locale, cioè un gruppo di galassie ancor più vasto. Ora, questo gigantesco insieme di galassie si dirige a sua volta verso quello che si chiama “il Grande Attrattore”, un immenso complesso di enormi galassie situate ad una distanza grandissima. Orbene, la conclusione che dobbiamo trarre dall'esperimento di Foucault è sconvolgente: indifferente alle masse – peraltro considerevoli – che rappresentano i soli e le galassie vicine, il piano di oscillazione del pendolo è allineato su oggetti celesti che si trovano a distanze vertiginose dalla Terra, all'orizzonte dell'universo. [...] Ciò significa che il comportamento del pendolo è determinato dall'universo *nel suo insieme* e non soltanto dagli oggetti che sono in prossimità della Terra. [...] Esiste una misteriosa interazione tra tutti gli atomi dell'universo, interazione che non fa intervenire alcuno scambio di energia né alcuna forza, ma che connette nondimeno l'universo in una sola totalità»³⁴⁷. In ogni particella dunque, operano l'onniscienza dell'eterno e l'onnipotenza dell'infinito, come direbbe Teilhard de Chardin.

Ecco che inizia a perdere senso la nozione di spazio, la quale ci consente di separare due oggetti per la loro distanza. La natura è un indivisibile, e quando degli oggetti iniziano a interagire tra loro, formano un unico sistema, diventando di conseguenza inseparabili.

A molti fisici dell'epoca, la teoria dell'inseparabilità, comparsa con la fisica dei quanti negli anni '20, suscitava parecchi sospetti, al punto che, anche Einstein assieme a due suoi colleghi, Podolsky e Rosen, propose un esperimento volto a contraddirla.

Tale esperimento consisteva nel far scontrare due elettroni A e B e attendere che si allontanassero tra di loro quel tanto necessario affinché non potessero più influenzarsi a vicenda.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 110.

³⁴⁷ *Ivi*, pp. 110-111.

Se si misurava a quel punto la velocità di A, si potevano ricavare conclusioni valide anche per B, senza per questo sostenere che, misurando la velocità di A, si modificasse quella di B.

Questa è la critica che Einstein sosteneva: «Se ci si attiene alla meccanica quantistica è impossibile sapere quale direzione prenderà la particella A prima che la sua traiettoria sia registrata da uno strumento di misura, dal momento che, sempre secondo la teoria dei quanti, la realtà di un evento dipende dall'atto dell'osservazione. Ora, se A "ignora" quale direzione prendere prima di essere registrata da uno strumento di misura, come potrebbe mai B "conoscere" *in anticipo* la direzione di A e orientare la sua traiettoria in modo da essere reperita esattamente allo stesso istante nella direzione opposta?».

Tutto ciò appariva un'assurdità per Einstein, il quale era certo che le due particelle rappresentassero due entità separate nello spazio, incapaci di esercitare un'influenza reciproca. Di conseguenza, egli sosteneva l'incompletezza della meccanica quantistica, che affermava per contro, che i due fotoni non facessero parte che di un unico sistema fisico.

Einstein però aveva torto e il fisico che riuscì a dimostrare l'inesattezza della sua critica fu Alain Aspect, il quale notò l'esistenza di una «inspiegabile correlazione tra due fotoni. [...] Ogni volta che si modifica (grazie a un filtro) la polarità di uno dei due fotoni, l'altro sembra immediatamente "sapere" ciò che è successo al suo compagno e subisce istantaneamente la medesima alterazione di polarità»³⁴⁸. Come spiegare allora questo fenomeno?

Si formularono due ipotesi:

- Nella prima, il fotone A trasmette il messaggio della sua modificazione al fotone B attraverso un segnale che viaggia ad una velocità superiore a quella della luce;
- Nella seconda, che Niels Bohr aveva teorizzato col nome di "indivisibilità del quanto di azione", si sosteneva che i due fotoni, sebbene infinitamente distanti tra loro, fossero legati da un'interazione misteriosa dovuta al fatto di appartenere entrambi alla stessa totalità.

Quella che attualmente rimane la più accreditata è la seconda ipotesi.

Quando si dice che in ogni parte è contenuto il tutto, si può di fatto pensare alla lastra olografica, nella quale ogni piccola parte contiene la totalità dell'immagine. Secondo il fisico David Bohm, questa esperienza dell'ologramma riflette su piccola scala quello che avviene in tutto l'universo.

³⁴⁸ *Ivi*, pp. 112-113.

Guitton invece si spinge ancora oltre e azzarda (forse a ragione) la seguente ipotesi: «Io non credo che noi siamo stati creati a immagine di Dio: *noi siamo l'immagine stessa di Dio...*»³⁴⁹. E aggiunge: «Devo confessare che è una visione da togliere il respiro: un universo olografico infinito ove ogni regione, benché distinta, contiene il tutto. [...] La tazzina di caffè sul tavolo, gli abiti che indossiamo, il quadro che ho appena finito di dipingere, tutti gli oggetti che identifichiamo come delle parti portano racchiusa in loro la totalità: polveri cosmiche e atomi di Dio, *noi tutti teniamo l'infinito nel palmo della nostra mano*»³⁵⁰.

Nella considerazione che Guitton fa della realtà fisica emergono tre livelli: la considerazione della realtà fisica come massa, la possibilità di riesprimere la massa in termini di energia, la possibilità di trascrivere l'energia in termini di informazione. Tale informazione avrebbe come suo referente una mente panoramica e ultracosmica: quella del Creatore.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 115.

³⁵⁰ *Ivi*, pp.115-116.

CONCLUSIONI

Il mio lavoro ha innanzitutto messo in evidenza la formazione di Jean Guitton, cercando di sottolineare i temi e gli autori della tradizione filosofica che più hanno segnato il suo pensiero. Tra questi, Agostino, Pascal e Bergson: tre pensatori che hanno completamente rivoluzionato il modo di intendere l'interiorità.

Ho allora proseguito nella direzione in cui si proietta la riflessione dell'autore, ossia la ricerca del mistero ultimo dell'esistenza che, secondo il nostro autore, non si esaurisce sul piano della storia: né collettiva né individuale. Non ci si può eternizzare nel tempo o credere nell'avvento di una fase storica che sia in grado di realizzare la felicità in terra. L'uomo può intuire il senso profondo del vivere solamente nella sua interiorità e nel dialogo continuo con la dimensione sovratemporale in lui è presente, ma che si concreta a livello trascendente.

Che tratti presenta questa dimensione sovratemporale, di cui avvertiamo la presenza nella nostra coscienza? Ebbene, essa non si configura come una cieca necessità che ci guidi come burattini, bensì come un'alterità amica. È il nostro rapporto con essa che concorre a determinare il destino. Saper cogliere i segnali che da essa provengono è il vero compito di colui che prende in mano la propria sorte per trasformarla in "destino".

Col termine "destino", Guitton intende un approccio alla vita che sia capace di sviluppare e coltivare le potenzialità racchiuse in ogni persona. Prendere in mano la propria sorte, non significa solo fare scelte giuste, bensì sapere accogliere tutto il positivo dell'essere, fare costantemente i conti con esso, senza trascurarne neppure gli elementi più refrattari al nostro controllo. Il destino – per come lo intende il nostro autore – è il compimento dell'essenza dell'uomo. Questi si trova ad agire in un presente configurantesi come perenne attesa di qualcosa che non ci è ancora interamente disvelato e che saremo in grado di comprendere solo al termine dei nostri giorni, quando la nostra vita ci apparirà come un "punto indivisibile" perfettamente compiuto. Ma c'è anche un ulteriore significato del destino in Guitton: "l'amare Dio in noi". Che genere di atto designa questa espressione? Con queste parole, Guitton vuole sottolineare l'importanza per ogni persona di ridurre al minimo i propri desideri egoistici, al fine di accordarsi il più possibile con l'elemento atemporale che essa sente risiedere dentro sé e che le parla nella coscienza. Coltivare il rapporto con la libertà e la gratuità creatrice è condizione per far fiorire il dono che da essa ci viene: la vita.

Attraverso la ragione, che quando coglie i limiti della nostra condizione esistenziale riesce ad elevarsi al di sopra di essa, riusciamo ad intravedere una dimensione di pienezza: quella di un Essere perfetto e totalmente altro da noi.

La condizione di privazione e di mancanza, che sperimentiamo continuamente, è per Guitton l'elemento fondamentale da cui può partire la nostra riflessione sul senso dell'esistere. Questa condizione non va intesa esclusivamente nella sua accezione negativa; essa ci consente, invece, di indagare in direzione dell'Assoluto.

Guitton, infatti, si sofferma in alcuni luoghi delle sue opere sulle caratteristiche di tale Assoluto, il quale non può presentarsi ragionevolmente che come una realtà che trascende il divenire e ne è creatrice. Un Dio che basta a se stesso e la cui conoscenza del tutto non interferisce con la libertà dei nostri atti. Dio trascende la nostra dimensione temporale perché, concepirlo come "calato" all'interno del tempo, vorrebbe dire ammettere la sua possibilità di subire mutazioni: possibilità non ammissibile, perché introdurrebbe il negativo nell'originario. Ma Dio è anche Creatore. Secondo Guitton, questa è una verità che possiamo addirittura sperimentare nella forma di una memoria di una realtà immemoriale e felicitante, verso cui siamo attratti da un desiderio inestinguibile; e che possiamo ricostruire considerando che l'essere che ci costituisce, come corpo e come spirito, non ce lo diamo da noi, ma ci è costantemente donato. La contingenza è il carattere proprio della realtà non assoluta, alla quale non possiamo far altro che attribuire una ragion d'essere esterna con caratteristiche completamente differenti. Scrive Guitton: «L'universo che conosciamo non possiede il carattere dell'Essere in sé; presuppone l'esistenza di un Essere diverso da sé, situato al di fuori di sé. Se la nostra realtà è temporale, la causa di questa realtà è ultratemporale, trascendente rispetto al tempo come rispetto allo spazio»³⁵¹.

Il Dio che Guitton riconosce è un Dio che è Persona, un Dio libero, che sta oltre il piano dell'immanenza. Se infatti provassimo a porre all'origine del mondo una volontà di potenza o una cieca necessità, al posto di una volontà libera, dovremmo ammettere l'impossibilità della contingenza. Saremmo obbligati a sostenere che tutto ciò che è accaduto e continua ad accadere è necessario, e che non avrebbe potuto essere altrimenti. Non ci sarebbe più spazio per la libertà delle nostre azioni.

³⁵¹ J. Guitton, G. e I. Bogdanov, *Dio e la scienza – Verso il metarealismo*, p. 130.

Inoltre, se Dio coincidesse col piano dell'immanenza, il divenire sarebbe esso stesso il divino e non avrebbe più senso cercare di indagare i caratteri di una realtà trascendente ed extra-temporale.

Ma per Guitton non è affatto così. Il tempo e l'eternità, sono due dimensioni totalmente irriducibili. Tra esse non si può ammettere un *tertium* o un mediatore capace di farne una sintesi. Questo medio, dice Guitton, è fallace, e trae origine da una ragione (dialettica) che pretende di ricreare da sé la realtà per il semplice fatto di essere parzialmente in grado di riprodurre il movimento³⁵².

La realtà, anche quella fisica, è invece irriducibile alla conoscenza umana, frutto com'è di una continua interazione tra campi energetici di difficile individuazione. Essa sembra nascondere nel profondo il disegno di un autore geniale e misterioso, che si lascia conoscere solo indirettamente attraverso le tracce del suo passaggio.

Al termine della mia indagine mi chiedo: qual è il lascito più importante della filosofia di Guitton? Qual è l'elemento che meglio la caratterizza?

A mio avviso, l'eredità che Guitton ci affida, non è affatto di secondo piano rispetto a quella dei grandi filosofi che lo hanno preceduto. Potremmo dire che la sua filosofia si riassume tutta nell'invito ad essere intelligenti. Essere intelligenti, infatti, è per Guitton un dovere cui tutti dovrebbero adempiere. Per il nostro autore, ciò che più unisce gli uomini, non è la comunanza di vita o la condivisione degli stessi costumi. Il carattere fondamentale di quella che noi chiamiamo "umanità", è la ricerca della verità: verità di cui abbiamo testimonianza nel nostro rapporto con l'alterità divina. Ora, è riguardo al come si arrivi a cogliere tale verità che Guitton esprime la sua originalità.

Egli sottolinea il valore dell'abitudine a "pensare concreto", a osservare la realtà in tutte le sue sfaccettature. Ovvio che per farlo bene, è necessario restringere il campo d'indagine ad un solo aspetto di essa che si sia scelto accuratamente sulla base di un'emozione pura, per penetrarlo a fondo in tutti i suoi elementi³⁵³. La successiva introduzione di ordine, nonché del proprio punto di vista, nell'approfondimento di tale aspetto, non sarà un restringimento dell'emozione iniziale, ma sarà, anzi, una sua amplificazione e intensificazione.

³⁵² «Il peccato del dialettico è quello di canonizzare il presente: sembra amico del movimento, e in sostanza lo arresta» (J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, tr. it. a cura del Circolo Fucino di Vittorio Veneto, Edizioni Paoline, Roma 1970, p. 155).

³⁵³ «Quindi, Irene, dovete conoscere le vostre passioni, che nel campo dell'intelligenza sono il segno dei vostri doveri» (*Ivi*, p. 71).

Guitton descrive molto bene questa dinamica intrinseca dell'uomo nelle seguenti righe: «Mi sembra che si possa discernere molto bene in fondo a se stesso, a un fremito delle fibre più segrete dell'anima, che una mano si accinge a toccarle, che dico? Che essa le ha già fatte vibrare leggermente e che non c'è più che da continuare ad accordare noi stessi con noi stessi sino al momento in cui saremo in risonanza con l'oggetto che ci è piaciuto»³⁵⁴.

Da qui, si può dedurre che ognuno di noi possiede un determinato punto di vista sul reale e coglie diverse sfumature rispetto agli altri. È questo che garantisce l'unicità³⁵⁵ di ogni essere umano.

Oltre che a “pensare concreto”, Guitton ci sprona a “pensare bene”, a privilegiare il metodo rispetto al sistema, in quanto il primo «è una ricerca, un'apertura, una via che deve indirizzarci verso qualche verità»³⁵⁶; mentre il secondo mira soprattutto alla coerenza interna e privilegia la forma e l'armonia fra le idee, rispetto alla loro sostanza. Ma in che cosa consiste il metodo per individuare delle verità? Tale metodo consiste principalmente nell'individuare il punto centrale del tema che si è scelto, analizzarlo e dividerlo in tutte le sue componenti, per poi infine ricondurlo all'unità iniziale o precisarlo con altri significati volti a completarlo. È, infatti, dalla negazione di sé e dal confronto con l'altro da sé, che nasce il pensiero. Come sarebbe, appunto, potuto nascere il pensiero, se non fosse stato in grado di intuirsi come totalmente differente dalla natura?

Saper percepire particolari e sfumature sempre nuovi delle cose, dunque, equivale, per Guitton, a venire in contatto con il “sapore dell'essere”. Ecco che il lavoro del pensatore si colloca nella direzione già intrapresa dalla tradizione³⁵⁷, dal sentiero inaugurato da Aristotele con l'individuazione della «lingua naturale, necessaria al pensiero, e che questo non abbandona mai senza danno»³⁵⁸, e con il procedere attraverso distinzioni feconde. Secondo il nostro autore: «Pensare, è discernere il vero dal falso; ben più, l'eccessivo e il parziale dal giusto, dal completo, dal sicuro. Perché la perfezione della verità è sempre legata alla misura,

³⁵⁴ *Ivi*, pp. 72-73.

³⁵⁵ «Non c'è niente di più alto nell'universo della personalità. Essa non è un caso. Se c'è un senso nella storia dei vivi, è quello di permettere alle personalità di esistere. Queste personalità sono tutte protese verso l'aldilà e l'eternità. In questa prospettiva, la mortalità dell'anima è assurda. Non coincide con niente, salvo che con la tentazione della disperazione. [...] La personalità è un movimento per andare sempre più lontano» (J. Guitton, *Il mio testamento filosofico*, p. 145).

³⁵⁶ J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, p. 156.

³⁵⁷ Se il pensatore «vuole che questa creazione abbia qualche probabilità di durata, la parola nuova che propone deve essere nel filo della tradizione» (*Ivi*, p. 108).

³⁵⁸ *Ivi*, p. 107.

all'equilibrio dei contrari, alla precisione dei particolari. Essa risiede in una pienezza misurata che lo spirito non coglie immediatamente»³⁵⁹.

³⁵⁹ J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, p. 37.

INDICE

INTRODUZIONE	pag. 1
1 Nota preliminare	pag. 1
2 Vita di Jean Guitton	pag. 2
1. FORMAZIONE DI JEAN GUITTON	
1.1. Un grande maestro: Bergson	pag. 6
1.2. Il debito verso Sant' Agostino	pag. 8
1.3. Perché credere in Dio? Confutazione del panteismo e avvento del Dio personale	pag. 15
1.4. Tutti ammettono l'Assoluto	pag. 18
1.5. Che cos'è la filosofia per Guitton?	pag. 19
1.6. Pascal e la necessità di una scommessa	pag. 23
1.7. Una scomoda situazione intermedia tra il nulla e l'infinito	pag. 26
2. STORIA E DESTINO	
2.1. Introduzione	pag. 29
2.2. La storia e la sua ambiguità	pag. 33
2.3. La sinfonia incompiuta	pag. 38
2.4. L'atemporalità	pag. 43
2.5. L'istanza e la circostanza	pag. 48
2.6. Breve critica dell'idealismo	pag. 56
2.7. Il destino: caso o provvidenza?	pag. 66
2.8. Il rovescio della storia e la predestinazione	pag. 74
2.9. Il punto indivisibile	pag. 86
3. DIO E LA SCIENZA	
3.1. Possibilità di dialogo	pag. 92
3.2. L'origine di tutto: il <i>big bang</i>	pag. 94
3.3. Il curioso emergere della vita	pag. 100

3.4. Un ordine superiore?	pag. 103
3.5. La materia e l'infinitamente piccolo	pag. 107
3.6. Uno spirito che si riconosce nella materia	pag. 111
3.7. Considerazioni sugli universi paralleli	pag. 114
3.8. A immagine di Dio	pag. 116
CONCLUSIONI	pag. 120

BIBLIOGRAFIA

Opere di Jean Guitton

- J. Guitton, *Nouvel art de penser*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1946.
J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, tr. it. a cura del Circolo Fucino di Vittorio Veneto, Edizioni Paoline, Roma 1970.
- J. Guitton, *L'existence temporelle*, Éditions Montaigne, Paris 1949.
- J. Guitton, *Histoire et Destinée*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1970.
J. Guitton, *Storia e destino*, tr. it. di R. Rossi, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- J. Guitton, *Philosophie de la résurrection, Monadologie, Court traité de phénoménologie mystique*, in *Œuvres complètes* vol. IV, Éditions Desclée de Brouwer, Paris 1978.
J. Guitton, *Filosofia della risurrezione, Monadologia, Breve trattato di fenomenologia mistica*, tr. it. L. Rolfo, Edizioni Paoline, Roma 1981.
- J. Guitton, *L'Absurde et le Mystère*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1984.
J. Guitton, *L'Assurdo e il Mistero*, tr. it. di Q. Principe, Rusconi, Milano 1986.
- J. Guitton, *Un siècle, une vie*, Éditions Robert Laffont, Paris 1988.
J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, tr. it. di A. Audisio, Rusconi, Milano 1990.
- J. Guitton, I. e G. Bogdanov, *Dieu et la science – Vers le métaréalisme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.
J. Guitton, G. e I. Bogdanov, *Dio e la scienza - Verso il metarealismo*, tr. it. di M. Spranzi e G. Giorello, Bompiani, Milano 1992.
- J. Guitton, *Lettres ouvertes*, Payot, Paris 1993.
J. Guitton, *Lettere aperte*, tr. it. di M. Aboaf, Mondadori, Milano 1995.
- J. Guitton, *Chaque jour que Dieu fait – Entretiens avec Philippe Guyard*, Éditions Bartillat, Paris 1996.
J. Guitton, *Ogni giorno che Dio manda in terra – Conversazioni con Philippe Guyard*, tr. it e note di G. Passalacqua, Mondadori, Milano 1997.
- J. Guitton, *Une recherche de Dieu – Entretiens avec Francesca Pini*, Éditions du Félin, Paris 1996.
J. Guitton, F. Pini, *L'infinito in fondo al cuore - Dialoghi su Dio e sulla fede*, tr. it. di F. Pini, Mondadori, Milano 1998.

- J. Guitton, *Mon testament philosophique*, Presses de la Renaissance, Paris 1997.
- J. Guitton, *Il mio testamento filosofico*, tr. it. di G. Di Paolo, Mursia Editore, Milano 1997.
- J. Guitton, J.J. Antier, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, Librairie Académique Perrin, Paris 1998.
- J. Guitton, J.J. Antier, *Il libro della saggezza e delle virtù ritrovate*, tr. it. di P. Pellizzari, Piemme, Casale Monferrato 1999.

Opere di autori classici

- Agostino, *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, tr. it. di D. Gentili, Città Nuova Editrice, Roma 1976.
- Agostino, *Confessioni*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2013.
- Agostino, *De Trinitate*, tr. it. G. Beschin, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1973.
- H. Bergson, *Le opere – Il riso, L'evoluzione creatrice, Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di C. Gallo, Club degli editori, Milano 1971.
- H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Cortina Raffaello Editore, Milano 2001.
- M. Blondel, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, tr. it. di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borrelli, Giunti Editore, 2017.
- A. Camus, *La caduta*, tr. it. di S. Morando, Bompiani, Milano 2000.
- A. Camus, *Lo straniero*, tr. it. di S. C. Perroni, Bompiani, Milano 2015.
- A. Camus, *La peste*, tr. it. di B. Dal Fabbro, Bompiani, Milano 2013.
- Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, tr. it. di A. Corbella Ortalli, Giunti Editore, Milano 2016.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.
- *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005.
- Marco Aurelio, *Colloqui con sé stesso*, tr. it. di L. Civitavecchia, Giunti Editore, Milano 2017.
- J. Maritain, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, tr. it. di R. Bartolozzi, Vita e Pensiero Editore, Milano 1980.
- F. Nietzsche, *L'Anticristo – Maledizione del Cristianesimo*, tr. it. di P. Santoro, Tascabili Economici Newton 1992.

- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio a una filosofia dell'avvenire*, G. Quattrocchi, Giunti Editore, Milano 2006.
- F. Nietzsche, *Ecce homo*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1991.
- B. Pascal, *Pensieri*, ed. Brunschvicg, tr. it. di P. Serini Einaudi, Torino 1962.
- Platone, *La settima lettera*, a cura di A. L. Carbone, Duepunti Editore, Palermo 2005.
- P. Ricoeur, *Sé come un altro*, ed. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.
- B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di G. Durante, Bompiani, Milano 2007.
- Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, tr. it. di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Milano 2002.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, testo latino dell'ed. Leonina; tr. it. a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985.
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, testo latino dell'ed. Leonina; tr. it. a cura di R. Coggi e di V. O. Benetollo, *La verità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-93.

Opere di altri autori

- L. Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova Editrice, Roma 1999.
- U. Galeazzi e R. Savino, Introduzione a: Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, tr. it. di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Milano 2002.
- U. Galeazzi, *Ragione e trascendenza – Studi sulla filosofia moderna e contemporanea*, Patron Editore, Bologna 1975.
- R. Mancini, *Esistere nascendo – La filosofia maieutica di María Zambrano*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- G. Marcel, *L'uomo contro l'umano*, tr. it. di C. D'Altavilla, Giovanni Volpe Editore, Roma 1963.
- R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, tr. it. di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987.
- E. Pili, *La lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, Sophia, Sant'Arpino 2011/2012.
- S. Taranto, *Agostino e la “semantizzazione” del Tempo: il linguaggio di Dio che parla all'uomo*, “Dialeghesthai”. Rivista telematica di filosofia, anno IV, Roma 2002.

SITOGRAFIA

- <http://www.lastampa.it/2017/09/20/esteri/la-storia-delluomo-che-nell-salv-il-mondo-dalla-terza-guerra-mondiale-HOxDphdNu9VzMkDzAqaQvK/pagina.html>.
- <https://www.ilsussidiario.net/news/cultura/2009/3/26/jean-guitton-l-uomo-quel-limite-alla-perenne-ricerca-di-senso/14876/>
- <http://www.filosofiaedintorni.eu/guitton.htm>
- <http://www.santiebeati.it/dettaglio/94661>
- http://www.zam.it/biografia_Jean_Guitton
- <https://francescomacri.wordpress.com/2017/05/02/jean-guitton-limmensita-dellattimo/>
- <https://www.tesionline.it/appunto/Tempo%2C-durata-reale-e-libert%C3%A0-in-Bergson/380/106>