

Responsabilità e libertà. L'importanza della figura del filosofo nel mondo contemporaneo

di Ramon Caiffa*

Abstract

This article analyses the role of the philosopher in the context of the contemporary age. In doing so, we decided to analyse French philosophy in particular, by focusing on the works of Gabriel Marcel. This study concerns four main points: we will consider the need to do philosophy, particularly in today's world, and consequently the role of the philosopher as a veritable mission; his importance in relation to social life; the need to reflect upon the real meaning of evil and the need to conduct philosophical research.

Keywords: philosophy, freedom, evil, *veilleur*, *éveilleur*.

I. Introduzione

L'immagine del filosofo è presentata, sempre più spesso, e di questo fatto i *mass-media* e la comunicazione elettronica sono i maggiori fautori, come quella di un intellettuale sradicato e "alienato" dal mondo e che, dalla solitudine della sua *turris eburnea*, pronunzia giudizi sulla vita e sul mondo stesso. È come se il filosofo non solo non sia completamente radicato nel mondo quanto gli uomini comuni ma sia anche colui che, ritiratosi in un'ermetica solitudine, vive nell'*ortus conclusus* della sua dottrina. Questo fatto che non è certamente una novità esclusiva del tempo nel quale viveva Marcel, per taluni motivi, si rifrange sulla considerazione che il volgo ha di chi si occupa di filosofia¹.

* Institut Catholique de Toulouse (Ict); ramon.caiffa@gmail.com.

¹ In effetti, al giorno d'oggi, è come se si andasse verso una realtà dove la figura del filosofo affermato, e quindi di successo, sia colui che gode di una certa fama. Questa fama gli deriva principalmente dall'apparizione nei *Talk-Show* televisivi, nella presenza costante

La controparte o il complemento di questa situazione è peraltro il fatto che il mondo o non riconosce il filosofo e tende perciò a trattarlo come un personaggio stravagante e alquanto assurdo, oppure, se lo riconosce e lo accetta, non si sente soddisfatto fino a quando non lo ha compromesso ed emarginato.

V'è da rilevare però che, se si è giunti ad abbracciare una siffatta convinzione, è anche, e soprattutto, a causa della *iper-specializzazione* moderna, che, delimitando troppo il campo o l'oggetto d'indagine, atrofizza arbitrariamente e impunemente il cammino e la dignità della sapienza tutta; ed è proprio a causa di ciò che la rispettabilità della filosofia come scienza inizia a vacillare:

Anzitutto vi è da osservare che l'idea antica, tradizionale, del filosofo ha subito, fra i moderni, e soprattutto fra i nostri contemporanei, una effettiva degradazione, nella misura in cui il concetto stesso di sapienza, *sophia*, ha perduto, se non il suo contenuto, almeno la sua originaria dignità (Marcel, 1951, trad. it. p. 87).

Questo fatto apparirà ancora più evidente se si analizza quella che, al giorno d'oggi, è considerata l'immagine simbolo del filosofo rinomato e affermato. Nella grande maggioranza dei casi essa è quella del professore di filosofia che, intossicato dalla sua ipertrofica specializzazione, propina ai suoi studenti e talora a un pubblico più vasto il suo sistema o, più spesso, una moltitudine di sistemi o al più la storia dei sistemi che lo hanno preceduto. Occorre aggiungere, a questo scenario, che troppo spesso la figura del professore di filosofia è oberata da troppi compiti professionali non aventi nulla di strettamente filosofico. Possiamo affermare che, in simili condizioni, per godere di una certa autonomia speculativa, persino il professore universitario deve condurre una vita quasi ascetica:

Si può dunque dire che in simili condizioni perfino il professore universitario che resti veramente filosofo, che possegga un potere di meditazione o, meglio, una certa verginità spirituale, può mantenere tali doti solo al prezzo di sforzi veramente eroici (ivi, p. 88).

Segue da ciò che un tale ascetismo, sebbene ammirabile se preso in se stesso, ha come controparte negativa proprio l'isolamento dal mondo, di cui la gente si lamenta. Il filosofo, per sentirsi liberato dagli obblighi quotidiani e per provare una certa libertà e autonomia, corre il pericolo concreto e reale di staccarsi dalla vita e di rifugiarsi nel mondo delle proprie

alle trasmissioni radiofoniche, ove concederà una o più interviste, o anche addirittura nella stampa, ovvero nella pubblicazione sempre più massiccia di testi, pubblicati al semplice scopo di far conoscere il proprio nome.

idee, come in una specie di giardino chiuso e ben curato da cui allontana le erbacce. È indubbio che in questo modo il filosofo “orticoltore” goda di una certa libertà; ma essa non è, forse, una pseudo libertà, della quale beneficiano anche i prigionieri e i reclusi?

Il sapiente, inoltre, subendo quasi senza rendersene conto una siffatta metamorfosi, diventa simile a colui che gestisce un patrimonio e che, a causa della propria gelosia, dovuta al timore di perdere la sua proprietà, considera i propri colleghi come dei concorrenti; è in un tale contesto che la filosofia perde il suo *pleròma* originario, diventando solo una pratica redditizia e remunerativa. Che questo sia vero è testimoniato dal numero sempre crescente dei cosiddetti sapienti, che cercano le lusinghe del gran pubblico e la gloria personale, andando in televisione o facendosi intervistare alla radio; assistiamo così alla negazione, per così dire, da parte del filosofo di se stesso, della sua anima e della sua vocazione:

A partire dal momento in cui egli acconsente a mettersi nelle mani di impresari e a farsi della pubblicità, il filosofo si nega in quanto filosofo. È assai naturale poi che la preoccupazione pubblicitaria qui si presenti ostensibilmente in termini scandalistici (ivi, p. 90).

V’è da rilevare che, tra i molteplici rischi in cui s’incorre nel fare ciò, uno dei maggiori, a cui troppo spesso la filosofia soccombe, è sicuramente quello di prendere posizione sulla carta anziché nella realtà. Siccome, infatti, il filosofo “orticoltore” ha bisogno, o reputa di aver bisogno, di un sempre maggior numero di pubblicazioni, per soddisfare il mercato, e di una sempre maggiore approvazione dai molti, per mantenere il suo *status* d’importanza, egli non ha nessun interesse a pronunziarsi efficacemente e incisivamente sulla realtà, per cambiarla.

L’errore è, inoltre, da ricercarsi, a nostro avviso, nel cosiddetto “pensiero debole”. I suoi fautori reputano che, dopo aver elaborato *in abstracto* alcuni principi generali, si possa dichiarare, alquanto frettolosamente e inefficacemente, che nell’uno o nell’altro caso concreto da quei principi generali si debba trarre una data conseguenza, che si adatti alla situazione; affermare però che tutti i principi possono essere adattabili alle particolari situazioni e, al contempo, dire che non esistono dei valori universali, rischia di restituirci un mondo che perde gradatamente di senso; le parole svaporano e tutto diventa, in ultima analisi, indifferente: «[...] tutto diventa uguale a tutto e, alla fine, nulla è più uguale a se stesso, ogni espressione è chiamata arte; ogni testo, letteratura; ogni suono, musica; ogni informazione cultura [...]» (Angelini, 2012, p. 35). Ma un mondo dove tutto è uguale a tutto è anche un mondo che, senza valori di riferimento, si trova in preda al caos. Non solo, dunque, esso rappresenta un pericolo

per la filosofia, ma un tale mondo, descritto da un siffatto pensiero, non può nemmeno esistere:

Le cose non sono indifferenti e nulla è uguale a tutto. Il bello è. Perché se così non fosse, se fosse bello “cosa piace”, allora sarebbe giusto “cosa conviene”, e vero “cosa convince”, e bene “cosa torna utile”. Il solo genio di questo caos sarebbe il capriccio (*ibid.*).

Vogliamo sottolineare, però, come una data realtà, così come sta lentamente emergendo dalla nostra trattazione, provenga anche e soprattutto dagli arbitrari egoismi dei vari pensatori, che, elaborato un principio generale, se ne servono imprudentemente in ogni contesto, anche se di esso si conosce poco o nulla. In questo modo non si tradisce solo il retto pensare, ma anche l’onestà intellettuale: «In una situazione del genere tutto è di una complessità pressoché inestricabile, e formulare imperativi dettati dall’ignoranza e, in molti casi, dal settarismo, significa tradire le esigenze imprescindibili del retto pensare» (Marcel, 1951, trad. it. p. 92).

L’analisi è, quindi, quella di un mondo consegnato a una specie di tribalismo dilagante, che consiste nel non riconoscimento del valore orientatore e orientante della cultura, ridotta a erudizione, sfoggio e passatempo:

La cultura – diceva E. Zolla – è ormai una gran macchina congegnata per l’ostentazione o il profitto, per l’aggiornamento o la frode, ma soprattutto per la distrazione o per il gioco d’azzardo dei guadagni dell’industria culturale. [...] Lo smarrimento di un valore orientante della cultura ci riconsegna a quello stato di tribalismo dal quale aveva segnato l’uscita (Angelini, 2012, p. 45).

Il primo dovere del filosofo è riconoscere chiaramente i limiti del proprio sapere e accettare se esistono domini in cui la sua conoscenza è nulla. Ciò vuol dire che egli dovrebbe guardarsi dal pronunciare sentenze e avanzare proposte incompatibili con la sua vocazione. Secondariamente, corrisponde *ex aequo* a questa esigenza di *responsabilità*, una dichiarazione di *autonomia*; a cagione di ciò, il pensatore siciliano Michele Federico Sciacca soleva affermare che non è un vero filosofo colui che non riesce a pensare liberamente e indipendentemente.

Le tre pietre miliari della prospettiva di Sciacca, ovvero libertà, responsabilità e autonomia, risultano essere i *gangli* costitutivi di ogni autentico e genuino pensare o comunque le tre piste essenziali di chiunque si occupi per vocazione di filosofia; al contrario, il rifiuto di uno di questi tre centri vitali del pensiero rischia di atrofizzare e paralizzare il cammino del sapere, trasformando la filosofia in *philodoxia*, imitazione imbrillata e infeconda della prima, in cui il pensiero dimostra di non aver raggiunto la sua maturità.

L'atto di coraggio che si richiede al filosofo è, dunque, quello di esprimere la propria opinione, sviluppando una certa coerenza e autonomia di pensiero. Sempre più spesso, infatti, si crede che l'allievo devoto sia quello che ripete pedissequamente i passi del maestro ma questo fatto rischia di restituire una proiezione evanescente e fumosa del discepolo, dove egli, per paura di identificarsi col maestro ne assume, nella propria, l'immagine; rendendo così un cattivo e mortifero servizio al sapere:

L'allievo devoto non è quello che, ogni qual volta gli succede di citare il maestro, si alzi, quasi inchinandosi per deferenza e omaggio, risultando alla lunga un attore da commedia dell'arte o un clown tragico [...]. L'allievo devoto è quello che riesce sempre ad essere se stesso, sia che citi il maestro, sia che vada oltre il maestro, sempre comportandosi con correttezza, intelligenza e gratitudine (Ricci, 2014, p. 31).

Diremmo, dunque, che, lungi dall'essere una sterile riproposizione di arzigogolate teorie, il *tradere* del discepolo non dovrebbe prevedere la fossilizzazione e la ripetizione infeconda di chi per paura ripete anche senza capire, nascondendosi dietro a un improbabile *ipse dixit*. Ciò non vuol dire rifiutare di accettare la lezione di chi, con amorevole cura, ci ha preso sotto la sua ala e ci ha educato al sapere, ma significa, attraverso un atto coraggiosamente virile, rinnovare il *traditum* iniziale, prendendosi la responsabilità di assumere il proprio ruolo, la propria identità e la propria personalità:

Era [...] un *tradere* che comportava il coraggio [...], l'affetto del discepolo che ascolta il messaggio del maestro, non del "giovane di studio" che anche se invecchiato nello *scagno* non può, non gli è permesso, non vuole assumere coraggiosamente il proprio ruolo [...] (ivi, p. 30).

Solamente all'interno di questo dinamismo di pensiero acquistano senso le dense parole di Sciacca, che egli era solito ripetere durante i suoi corsi universitari e che scrisse, consegnandole alla posterità, nel suo manuale di filosofia:

Il filosofo non è quel perditempo, che vive fuori dalla vita concreta [...] a tessere sottili tele di ragno che il primo soffio di vento spazza via [...]. Il filosofo vede abissi dove gli uomini comuni vedono pianure; egli negli abissi lancia, eroe della vita, l'ala possente del suo pensiero. Egli, non visto e anche deriso, costruisce di sua mano, sasso dopo sasso, la strada su cui l'umanità, bene o male, cammina, vive, progredisce proprio per opera di quella riflessione che crede tanto lontana dalla vita e del tutto inutile (Sciacca, 1959, p. 4).

L'immagine evocativa, allusiva, densa, provocatoria che era solita concludere le lezioni del filosofo di Giarre, e che si oppone a quella illustrata

precedentemente del filosofo “orticoltore”, è quella del filosofo “calzolaio del mondo”, che con impegno profondo e sincero si impegna alla comprensione, all’analisi, all’edificazione di quello che l’immortale Vico chiamò *il mondo civile fatto dagli uomini*.

In questa prospettiva, la filosofia si salva dal pericolo profondo, che consiste nel prendere posizione solo sulla carta, e, sull’ebrezza di un nuovo slancio vitale, passando cioè dalla *théorie à l’action*, assume, come un faro lo è per le navi che entrano in porto, un ruolo guida per l’umanità intera.

2. Il male come mistero ontologico: filosofia e realtà

I drammi della seconda guerra mondiale, la scoperta inquietante dei campi di concentramento, l’uso massiccio delle *techniques d’avilissement*, hanno messo in luce, definitivamente e irrevocabilmente, l’immane potenza del negativo nel suo irrompere nella storia, in cui si rivelano gli abissi di negatività iscritti nelle strutture dell’esistere. Tali drammi, sia che provengano dalla profondità del *moi haïssable*, dagli abissi di enigmatica malvagità celati nell’ambiguo *Abgrund* della volontà, sia che si palesino nella mondanità nel suo complesso, sono fonti di una sofferenza e di un *horror mundi* la cui ineluttabilità esige una chiarificazione sul piano religioso e *onto-metafisico*; è proprio dalla consapevolezza di questo *malum mundi* e dell’ingiustizia sociale nel suo complesso, dalla constatazione che l’ineluttabilità di questo *horror sui* eccede l’ambito della *potestas peccandi*; orbene è proprio dall’analisi di questa ingiustizia che l’analisi del filosofo dovrebbe prendere l’avvio:

Se mi sforzo di ricostruire ciò che è stato il mio cammino spirituale, credo di dover constatare che esso corrisponde ad una presa di coscienza sempre più distinta, sempre più bruciante dell’ingiustizia sociale sotto i suoi molteplici aspetti. La scoperta sconvolgente dell’inferno dei campi di concentramento nazisti (e bolscevichi), ha segnato nella mia vita senza dubbio non proprio solamente una svolta, ma ciò che converrebbe piuttosto chiamare un punto di precipitazione; l’uomo vigilante che mi sono sforzato di essere non può accontentarsi di descrivere o di analizzare questi fenomeni aberranti come se essi fossero circoscritti nello spazio o nel tempo. Occorre riconoscervi l’attualizzazione terrificante di potenze che sono nell’uomo e di cui ciascuno di noi è tenuto a discernere e a scacciare dal fondo di sé le manifestazioni inferiori (Marcel, 1969, p. 260).

Nelle ceneri di Auschwitz, negli esperimenti di Buchenwald, sulle “scale della morte” di Mauthausen, ma anche nelle sofferenze dei gulag siberiani e kazaki, si è consumato decisamente e definitivamente il paradigma razionalistico «fondato sul postulato dell’assoluta padroneggiabilità del

reale da parte della ragione umana» (Mercel, 2012, p. 28) ed è emersa la necessità di ripensare l’umanità e il mondo tutto alla luce di questi eventi catastrofici e assurdi.

Proprio la presa di coscienza di questo *malum mundi*, inteso come peccato originale, che inficia le articolazioni dell’essere attraverso delle «lesioni reali», porta Marcel a polemizzare con alcuni tra i maggiori intellettuali francesi: Sartre e Camus.

Jean-Paul Sartre è forse l’esempio più emblematico dell’intellettuale impegnato politicamente e socialmente; marxista prima e critico dell’ortodossia comunista poi, si avvicina al partito comunista francese (PCF), per poi allontanarsene dopo i fatti d’Ungheria e resterà per tutta la vita legato all’ideologia comunista, arrivando a scrivere, nel 1957: «il marxismo è la filosofia insuperabile del nostro tempo». Nel 1968 si avvicina e abbraccia il movimento del Maggio, incontrando i giovani della Sorbona e, negli stessi anni, si pronuncerà, in radio prima e in televisione poi, a favore dell’abrogazione della pena di morte.

È esattamente il tentativo di risolvere questi innumerevoli *mala in mundo*, non tenendo conto della potenza *meontologica* del *malum mundi*, irridimibile per sforzo umano, ciò che divide maggiormente Marcel da Sartre:

Non esiterei a tacciare di apostasia un filosofo che si mettesse al servizio di una pseudo-verità dichiarata incondizionata. Vi è qui una trasportazione di ciò che ha potuto essere, secoli fa, il dogmatismo teologico, ma essa avviene in condizioni che l’aggravano notevolmente, dal momento che questo nuovo dogmatismo non può avere la pretesa di fondarsi su nulla che assomigli a una Rivelazione (Marcel, 1968, pp. 43-4).

Ciò che Sartre sembra incredibilmente ignorare, coscientemente o inconsapevolmente che sia, è appunto la portata metafisica del male, intesa come risvolto oscuro del mistero ontologico:

Non si dirà mai con abbastanza forza che la crisi che attraversa oggi l’uomo occidentale è una crisi metafisica; non c’è probabilmente peggiore illusione dell’immaginarsi che una qualche ristrutturazione sociale o istituzionale potrebbe placare un’inquietudine che viene dall’intimità stessa dell’essere (Marcel, 1951, trad. it. p. 102).

Di fronte ai drammi della vita la spiegazione offerta dalle varie ideologie, che si propongono di curare i vari mali nel mondo, considerandoli alla stregua di operazioni da risolvere, appare scarna e insufficiente; l’agonica tragicità del male metafisico è, al contrario, un qualcosa di implicito, insito, connaturato nell’intimità dell’*être en situation*:

L'esperienza della mancanza di senso sorge non di fronte ai *mala in mundo*, ma al *malum mundi*, cioè a una negatività implicita nella struttura stessa dell'esistere e del cosmo, quella negatività per cui tra le possibilità che gli incombono, stanno, per l'uomo, la malattia che immobilizza e psichicamente disintegra, la notte mentale dell'idiozia e della follia, sta lo stesso abisso di obnubilamento e di sadica ferinità cui può giungere nella sua "libertà", sta la spaventosa area di coinvolgimento nel delinquere e le conseguenze del delinquere che consorge con le figure estreme del possibile peccare (Prini, 1991, p. 294).

L'impossibilità di ridurre il male a qualcosa di meramente esteriore al soggetto, all'esistenza, ci suggerisce l'assurdità e l'ingenuità di assimilarlo a un vizio di funzionamento, a un errore di programmazione, a un ingranaggio rotto, a cui è possibile rimediare ricorrendo a mezzi appropriati. È nel kantiano *radikal Böse*, così com'è tematizzato nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, triplicemente scansionato e suddiviso in *fragilitas*, *impuritas*, *vitiositas*, così come nelle interpretazioni schellinghiane sulla religione, che Marcel rileva questa radicalità:

L'espressione «male radicale» usata da Kant e da Schelling, corrisponde ad una realtà profonda, e sta a significare che se sono davvero sincero con me stesso, debbo riconoscere che il male non esiste solamente davanti a me ma anche in me, che esso in un certo modo mi accerchia e m'investe. Però da un altro punto di vista io sono anche tenuto ad affermare già ora e per sempre che il male è vinto o, piuttosto, è annientato, che è come se esso non fosse. [...] il male è un mistero, senza però che tale parola abbia un significato vago (Marcel, 1951, trad. it. p. 104).

Affermare che il male è, *ab origine*, nel soggetto, significa che esso non equivale a una dichiarazione semplicemente e semplicisticamente attribuibile a una determinata confessione religiosa, come può essere il Cristianesimo e la sua dottrina del peccato originale, ma tantomeno indica il contrario; cioè che esso sia una realtà semplicemente "esterna" all'uomo stesso. Dobbiamo riprendere, qui, le riflessioni marcelliane sul tema del *mistero*.

Possiamo cercare di definire il mistero in opposizione al problema; al problematico:

Il problema è qualche cosa che si incontra, che ostruisce il cammino. È interamente davanti a me. Contrariamente, il mistero è qualcosa dove mi trovo coinvolto, e la sua essenza, conseguentemente, è di non essere interamente davanti a me (Marcel, 1935, p. 145, trad. mia).

Il mistero è dunque una situazione in cui il soggetto è implicato in prima persona e dove è chiamato a *decidere* e a *rispondere*. «[...] È proprio dell'essenza del mistero di essere riconosciuto» (ivi, pp. 144-5). Se il pro-

blema è, infatti, qualcosa che ci è completamente estraneo o esteriore, il mistero è una situazione che *viviamo*; il fragile ambiente dove ci muoviamo. Ora, affermare che il male è un mistero significa dire che esso è presente, *ab origine*, nell'uomo; che esso è “connaturato” all'individuo in quanto è il suo *milieu* e la sua «realtà profonda».

V'è da rilevare che il male così inteso ha una certa tangenza con la libertà, infatti la negatività *impegna* costantemente e continuamente l'uomo in una *prova* interiore:

Da questo punto di vista meta-etico, per così dire, occorre notare che la tematizzazione marceliana del male ha una tangenza con la libertà solo in quanto la negatività, nel suo ineluttabile prodursi nell'esistenza personale e cosmica, impegna l'uomo in una prova nella quale esso si trova di fronte a un'opzione radicale (Ballanti, 1991, p. III).

Il prorompere dell'immane potenza del negativo, intesa come male morale e metafisico, più che fisico, sembra richiamare e unire, in un'unica immagine evocativa, tutta la sofferenza del *kosmos*, dall'universo greco a quello biblico. L'angoscia di Edipo si fonde e si mescola alla domanda di Giobbe «*Peccavi; quid faciam tibi, o custos hominum? / quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mibimetipsi gravis?*» (Giob. 7, 20), insieme allo sgomento di Paolo «*Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?*» (Rom. 7, 24), in un *unicum* di sofferenza esistenziale dinanzi alla *strutturalità* del male, che ci consegna un uomo in *agonia*: «Dopo l'affermazione di Nietzsche: “Dio è morto”, oggi, dopo quasi tre quarti di secolo, un'altra affermazione, più mormorata nell'angoscia che non distintamente pronunciata, è andata a farle eco: “L'uomo è in agonia”» (Marcel, 1951, trad. it. p. 19).

La discussione con Camus sul problema del male, collocata al centro dello scritto *Le philosophe devant le monde d'aujourd'hui*, all'interno del testo *Les hommes contre l'humain*, si pone in altri termini rispetto a quella precedente.

L'aporia principale che inficia il pensiero di Camus, nonostante gli si debba riconoscere una profonda sensibilità al tema del male, coniugato nella sua forma più scandalosa, quella della sofferenza degli innocenti e dei bambini, consiste, dopo aver decretato l'assurdità del mondo, nell'aver omesso, dimenticato, obliato, cancellato Dio e la trascendenza. Notiamo subito che un mondo dominato dalla sofferenza e in cui vi è posto per il male, preso nella sua accezione più forte e ferina, non lascia spazio per un Dio buono e giusto e ogni pensiero che si dica onesto e intellettualmente puro non può ammettere che esso ne sia l'opera.

Per una coscienza come quella del Camus, le sofferenze immeritate (ad esempio, quelle dei bambini – e anche ogni accidente, nella sua casualità) non permettono

ad un pensiero onesto di ammettere che il mondo è l'opera di Dio o, più semplicemente, che esso è intelligibile nel senso proprio del termine (ivi, p. 97).

Potremmo dire che se per il filosofo di *La peste* la coscienza dello scacco è tragicamente consapevole allora non solo non è possibile ammettere una Trascendenza, un Dio buono e giusto ma, in questa prospettiva, un pensiero davvero onesto si troverebbe ad ammettere e decretare che gli orrori di cui quotidianamente siamo testimoni possono aver origine solo in un certo sottosuolo irrazionale delle cose. Qualunque sia il giudizio da darsi in sede metafisica su di una posizione del genere, essa ha un merito, dal punto di vista morale; «è la teoria onesta di un uomo che non vuole illudersi e che si rifiuta con tutto se stesso di confondere ciò che egli si augura che fosse con ciò che è» (*ibid.*).

Occorre chiedersi, però, se una teoria del genere possa essere accettata in sede metafisica e se sia lecito cancellare la trascendenza dal mondo. Le parole di Karl Jaspers secondo le quali «non esiste tragicità priva di trascendenza» (Jaspers, 1987, p. 26), sembrano la trascrizione più consona del dettato marceliano, laddove si ammette che ogni prospettiva che non si innalza alla “riflessione di secondo grado” è ingenua e puerile: «Ma v'è subito da aggiungere che una tale posizione è, nel contempo, assolutamente ingenua, è quella di un uomo non innalzatosi a ciò che spesso ho chiamato la riflessione di secondo grado» (Marcel, 1951, trad. it. p. 97).

E tuttavia, Camus è colui che, tra i molteplici drammi della vita, vive l'esperienza dell'assurdo nel «confronto diretto tra l'interrogazione umana ed il silenzio del mondo» (Camus, 1951, p. 17, trad. it. p. 31), tra l'irrazionalità della morte, l'incomprensibile sofferenza dell'innocente, lo smisurato allargarsi del male nel mondo. In tutto ciò non è possibile, secondo il filosofo francese, restare indifferenti a «questo desiderio desolato di chiarezza il cui appello risuona nel più profondo dell'uomo» (Camus, 1942, p. 37, trad. it. p. 52). L'assurdità del mondo è, quindi, per Camus, il punto di partenza di ogni autentica filosofia:

[...] Il suo vero carattere [dell'assurdo] è di essere un passaggio vissuto, un punto di partenza, l'equivalente, in esistenza, del dubbio metodico di Descartes. [...] l'assurdo è la messa in prova di ogni tavola di valori ed è per ciò, esso stesso, una contraddizione, perché non se ne può avere coscienza, o mantenerla senza optare per la vita e dunque darle un valore (Camus, 1951, p. 19).

Una volta colta la veracità di una siffatta teoria, sorge, però, rispetto al giudizio di assurdità del mondo, un problema, che Camus pare ignorare:

Vi è un problema fondamentale che, a quanto sembra, il Camus non si è posto: che titolo ho per pronunciare quel verdetto sul mondo? Delle due, l'una: o non

appartengo al mondo in questione, e in tal caso non debbo forse pensare che esso mi è impenetrabile, epperò che io non ho la capacità di valutarlo? Ovvero faccio parte di esso, e allora non sono di un'essenza diversa dalla sua – se è assurdo, anch'io sono assurdo. Forse ci si deciderà nel secondo senso, ma ciò avrà un effetto disastroso, perché allora si presenterà quest'altro dilemma: o, nella mia realtà ultima, io stesso sono assurdo, e allora anche i miei giudizi saranno assurdi, essi si negheranno da sé, cioè non potrò attribuir loro un qualche valore – ovvero bisognerà ammettere che io sono un essere duplice, che in me vi è un aspetto non assurdo – ma un simile aspetto com'è possibile? Non ne posso affermare l'esistenza senza introdurre un dualismo che in un certo modo incrina la mia posizione di partenza. Allo stesso punto si può giungere per un'altra via. Ha senso affermare che il mondo è assurdo solo se posso confrontarlo con un certo ideale di ordine e di razionalità al quale io constato che esso non corrisponde. Ma questo ideale come mai è presente nella mia mente? Da dove posso averne tratta la nozione? (Marcel, 1951, trad. it. p. 98).

Marcel rileva in ciò la seconda aporia che inficia il pensiero di Camus, la quale può essere intesa come la conseguenza della precedente; mancando una Trascendenza, intesa come spazio e orizzonte di senso, tramite la sua assenza, il mondo è consegnato all'assurdità e alla nausea:

[...] il giudizio sul niente onto-assiologico che condanna la realtà all'assurdo presuppone una coscienza certo aperta e inserita nel mondo, ma altrettanto schiusa ad uno spazio che la trascende, da cui arrivano i bagliori luminosi dell'essere che, come presentimento e promessa, attraggono a sé e forniscono la nozione, pur confusa, di un'altra realtà (Marcel, 2012, p. 32).

Nonostante la professione di ateismo, che lo stesso Camus fa a più riprese, alcuni passaggi della sua opera più nota, *La peste*, potrebbero portarci a individuare, nei suoi scritti, una certa sensibilità al tema del religioso, o comunque un riconoscimento, implicito o esplicito di una certa Trascendenza, la quale lo pone vicino all'inquietudine di Giobbe e del suo incessante domandare:

L'uomo della rivolta metafisica oppone il principio di giustizia che è in lui al principio d'ingiustizia che vede all'opera nel mondo. Ma rifiutarci di accettare l'ingiustizia metafisica del mondo non coincide propriamente con l'ateismo. L'uomo in rivolta, piuttosto che negare Dio, lo sfida. All'inizio, almeno, egli non sopprime Dio, gli parla semplicemente da pari a pari. [...] è una polemica animata dal desiderio di vincere (Camus, 1947, pp. 40-1, trad. it. pp. 55-6).

Al di là di giudizi e valutazioni, al di là di qualsivoglia fede religiosa, nonostante le sue varie dichiarazioni e confessioni, l'opera di Camus risulta essere quella di un pensatore sensibile al tema del religioso, inteso come ordine di bontà e amore che, nonostante sia obliato e celato dalle assurdità

del mondo, risiede nell'intimo dell'essere umano: «Occorre vivere l'esperienza dell'assurdo nel confronto diretto tra l'interrogazione umana ed il silenzio del mondo» (Camus, 1951, p. 17).

3. *Veilleur et éveilleur: il ruolo del filosofo oggi*

Occorrerà, *hic et nunc*, dopo alcune considerazioni preliminari, avventurarsi in seno al problema che ci eravamo posti sin dal principio, ovvero sarà d'uopo indagare quale risulta essere il ruolo del filosofo al giorno d'oggi; questo servirà, inoltre, a rispondere alla domanda complementare che, implicitamente e silenziosamente, come un fiume carsico che scorre sotto terra e all'improvviso emerge, si palesa all'attenzione di chiunque abbia a cuore il problema; vi è ancora bisogno di filosofia e c'è ancora spazio per la riflessione filosofica oggi?

Di fronte alle tragedie contemporanee, dai lager ai gulag, dalle persecuzioni alle stragi; di fronte ad Auschwitz, come simbolo più alto della potenza di disumanità presente nei *gangli* più profondi del *moi haïssable*, la domanda sul ruolo del filosofo diventa di primaria importanza:

[...] la coscienza del male radicale schiude una nuova, decisiva, responsabilità del filosofo. [...] Dopo i totalitarismi, dopo le atrocità di Auschwitz, rivelatrici degli abissi di demoniaco che si celano nel *moi haïssable*, il filosofo non può proseguire come se nulla fosse accaduto o si fosse trattato di un semplice incidente storico di percorso (Ballanti, 1991, pp. 118-9).

Proprio la consapevolezza della presenza del male nel mondo ritaglia al filosofo uno spazio di responsabilità dove «astenersi [dal pronunciare un giudizio] condurrebbe a rendersi complice di trasgressioni imperdonabili» (Marcel, 1965, p. 48)² e dove è tenuto a prendere posizione concreta di fronte alla disperazione di *questa* realtà. Ecco che, all'interno di questo spazio di responsabilità, il ruolo del filosofo deve essenzialmente essere quello di un *veilleur* che custodisce la coscienza dell'uomo, risvegliandola dalla narcosi in cui così facilmente cade nel mondo contemporaneo. Ma che cosa vuol dire *veilleur*? È lo stesso Marcel che ci fornisce la risposta:

E, penso, il termine *vigilante* [*veilleur*] che caratterizza più esattamente questo ruolo, ed ecco ciò che sarei portato ad intendere: vigilare vuol dire innanzitutto restare svegli ma, ancor più precisamente, significa lottare contro il sonno in primo luogo sul piano personale. Ma di che sonno si tratta? Esso può presentarsi sotto diverse forme. C'è anzitutto l'indifferenza, il sentimento che non posso nulla,

² Al tema in questione è stato inoltre dedicato un quaderno dell'associazione “Présence de Gabriel Marcel” (Bouëssé, Marcel, 1983).

ovvero il fatalismo, che può manifestarsi sotto aspetti diversi, tra cui l'ottimismo comodo di coloro che pensano che tutto finirà per aggiustarsi [...]. C'è anche la distrazione volontaria di chi non legge i giornali e non ascolta la radio col pretesto che tutti mentono. Tenersi svegli è reagire attivamente a tutto ciò che porta ad adottare queste abitudini molli e indolenti (ivi, pp. 49-50).

Questa etica della vigilanza, che sta agli antipodi di quel “profetismo ciarlatano” che la *kolakeia* – la lusinga – promuove, rendendo la riflessione una pseudo-filosofia che avvilisce e sminuisce la *sapientia* del *logos*, si traduce nella messa in luce delle dimensioni radicali della crisi che investe l'uomo contemporaneo, rinvenibili nelle sue strutture intime e profonde. Se è vero che esse sono, come è stato ampiamente dimostrato, definibili come le strutture metafisiche dell'esistenza, allora appare evidente come la crisi che avviluppa e stritola il soggetto è nientemeno che una “perdita in profondità” o, meglio, una crisi di platonismo. Il compito del *veilleur* sarà quindi quello, *in primis*, di sottolineare l'esistenza di tale crisi e, in secondo luogo, di elaborare i principi di una “riforma spirituale”:

Per ora è importante indicare i caratteri generali di quella riforma interiore, cioè spirituale, che, sola, potrebbe preparare l'avvento di quel regime. Tale riforma, a cui ognuno di noi è tenuto a lavorare anche quando il piano su cui può esercitare una influenza è modesto, consiste anzitutto in un ripristino dei valori: dobbiamo ri-imparare a distinguere il vero dal falso, il bene dal male, il giusto dall'ingiusto – come il paralitico che ha riacquistato l'uso delle gambe deve ri-imparare a camminare. In entrambi i casi si tratta di una rieducazione che, a tutta prima, potrebbe sembrare irrealizzabile e quasi inconcepibile. Ma una illusione da combattere inesorabilmente è quella che la parola «libertà» possa avere un qualche significato quando il senso di quei valori sia scomparso e, in particolare, quando sia scomparso il senso della loro trascendenza. Non è un paradosso affermare che al momento attuale ciò di cui gli uomini hanno il massimo bisogno è una cura di platonismo (Marcel, 1951, trad. it. p. 35).

Si delinea dunque un duplice ruolo del filosofo. Se, da una parte, egli deve vigilare che l'uomo non ceda alla narcosi dello spirito e alla paralisi intellettuale, all'indifferenza e alla diserzione volontaria, dall'altra, egli deve essere un *éveilleur* capace di risollevar l'umanità dal baratro in cui è caduta. La parola *éveilleur*, termine francese che potrebbe essere tradotto sia con pedagogo, mentore, educatore, ma soprattutto con “colui che risveglia”, è esemplificativa di ciò che è stato detto in precedenza; ovvero il richiamo ai valori primari e alla *spiritualis intelligentia* che riposa nel cuore di ognuno; è questo ciò che possiamo chiamare il “platonismo perenne” di Marcel, secondo il quale ogni giudizio sul mondo non è mai scindibile dal piano onto-metafisico.

Se è vero che il duplice ruolo del filosofo di *veilleur* e di *éveilleur* è necessario a risollevare la sorte umana, minacciata da una sorta di *déracinement* ontologico, che si traduce nella *mise en ombre* delle dimensioni fondamentali dell'*existentia*, è altresì vero che, affinché una tale missione possa avere luogo, egli deve riconoscere il valore umano presente in ogni singolo individuo, cercando di costruire un'antropologia che non sia vi-ziata di sociologismo:

Ciò che bisogna affermare, credo, con la più grande fermezza, è che un'antropologia imperniata sull'idea di funzione non può far spazio a nulla che assomigli alla dignità [...]. Assistiamo davvero a un gigantesco processo di svalutazione relativo al permanente *nell'uomo e al di sopra dell'uomo*; e il termine desacralizzazione a cui ho fatto così spesso ricorso nei miei scritti mi sembra debba applicarsi in maniera molto esatta a tale processo (Marcel, 1964, pp. 212 e 214-5, trad. it. p. 161 e 163).

Le degradazioni e dissacrazioni spirituali, le quali sono evidenti nella massificazione, nel fanatismo e in tutti i fenomeni di decadenza spirituale che abbiamo visto in precedenza, cui va incontro l'uomo della tecnica, si declina come una *faute métaphysique* originaria, al cui esito sono da ricondursi i nuovi *mala* che minacciano l'integrità umana:

Rilevavo recentemente che l'inquinamento e, d'altra parte, ben altri fenomeni nocivi contro cui gli uomini di oggi cercano invano di proteggersi, non possono fare a meno di apparire come l'espressione materializzata di una degradazione infinitamente più essenziale che concerne il modo stesso con cui l'uomo, credendo di assumersi il proprio destino, si è sempre più separato da quanto accorrerebbe chiamare forse le sue radici ontologiche. Il grave errore del quale mi pare si siano resi colpevoli gli uomini del nostro tempo, che si sono figurati a se stessi come i campioni dell'umanesimo [...], mi sembra sia stato d'immaginarsi che quest'ultimo si sarebbe potuto edificare muovendo dal niente, o anche dal nulla in senso sartiano. In ciò risiede, d'altronde, quando vi rifletto, la concordanza essenziale tra le mie idee e quelle di Heidegger su quanto egli ha chiamato l'oblio dell'essere (Marcel, 1971, p. 202, trad. it. p. 203).

Le domande che potrebbero, a questo punto, presentarsi alla nostra attenzione sono le seguenti. *In primis*, occorrerà notare se affermare che il compito del filosofo di risvegliatore d'animo, essendo *a fortiori* un compito "attivo" politicamente, non decreti una contraddizione con ciò che più sopra è stato affermato, ovvero che l'intellettuale non deve aspirare all'ammirazione, all'*arrogantia* alla quale un tale ruolo potrebbe condurre. Secondariamente, occorrerà chiedersi se, proponendosi come guida dell'umanità, il filosofo non rischi di essere preda di quello stesso fanatismo che cerca di evitare.

La relazione tra filosofia ed *engagement* politico rappresenta, specie dopo il 1945 in Francia, ma anche altrove, uno dei temi più dibattuti e frequenti. In tutte le università, i luoghi accademici e i centri di ricerca, ogni filosofo e letterato, ma anche ogni letterato in generale, trae le conseguenze politiche di ciò che afferma; questo è tanto vero sia per Sartre e Camus, per citare i casi di cui ci siamo occupati in precedenza, sia per altri autori, come ad esempio Blondel e, poco prima, Lagneau. Le teorie marxiste e socialiste cominciarono, proprio in quegli anni, a circolare sempre più velocemente e sempre più accademici si raccolsero attorno a esse; alcuni accademici poi coroneranno questo interesse con l'ingresso nel partito, e quindi con un'attiva partecipazione, altri desisteranno. A questo breve scenario non possiamo poi non ricondurre anche chi, sebbene su fronte del tutto opposto, s'impegna e agisce politicamente, ossia i cattolici. Nonostante alcune critiche che vengono mosse da Marcel all'intellettuale impegnato politicamente, che rischia sempre più spesso l'atrofizzazione nel suo stesso orgoglio e nella compiacenza, vi è la presa di coscienza, sempre più netta e marcata, che l'intellettuale non possa, specie dopo eventi come Auschwitz, estraniarsi dal mondo e provare indifferenza nei suoi confronti.

[...] dopo i totalitarismi, dopo le atrocità di Auschwitz, rivelatrici degli abissi di demoniaco che si celano nel *moi haïssable*, il filosofo non può proseguire come se nulla fosse accaduto [...]. C'è un'immanente rivelatività negli accadimenti storici, così come c'è un'immanente eticità nel filosofare, che impedisce l'indifferenza e la diserzione nel mondo (Ballanti, 1991, p. 119).

Il duplice ruolo del *veilleur* è dunque quello di essere sempre vigile e attento sul mondo «nel quale siamo costretti a vivere benché per tanti aspetti ci disgusti, questo mondo dal quale non abbiamo per nulla il diritto di allontanarci o, qualora fossimo tentati di farlo, ci renderemmo colpevoli di una vera e propria diserzione» (Marcel, 1951, trad. it. p. 80), e di essere una guida spirituale, un pedagogo, un educatore ai valori di giustizia, bontà, carità e pietà.

V'è da rilevare che il filosofo, nell'elaborare un pensiero che faccia da guida per l'umanità, corre il rischio concreto di chiudervisi dentro e di fossilizzarsi su di esso; in ciò risiede ciò che abbiamo chiamato fanatismo. Com'è stato affermato in precedenza il termine può essere analizzato e scomposto in tre fasi; *in primis*, egli è un fanatico, e cioè un favoreggiatore delle sue idee (mono-ideista), come utensili da utilizzare sempre e comunque nel suo giardino; inoltre egli è fanatizzabile, perché la sua condizione psicologica è sempre più fragile e infine egli è fanatizzato, in quanto, essendosi legato e ancorato a una e una sola idea, è povero spiritualmente. Per chiarire questo pensiero citerò un esempio.

Proviamo a pensare a un paese in cui una minoranza venga perseguitata per ragioni razziali o religiose. Se è vero che questo fatto detta scandalo e il filosofo è assolutamente tenuto a prendere una posizione, quali pur siano i rischi che una tale protesta potrebbe portare con sé, nessuno può negare che il filosofo sappia di più sull'antisemitismo che il persecutore; in realtà non si tratta di sapere, ma di pregiudizi che il filosofo è tenuto a combattere. Ora questo fatto potrebbe avvenire anche a parti inverse ed è essenziale, per il sapiente, che non accada; ovvero è importante che egli non si radichi nei suoi principi, come se fossero dei *passe-partout* in grado di aprire ogni porta e serratura. Da ciò si evince come un onesto filosofo debba rifuggire e combattere il fanatismo, *qua-lunque forma esso rivesta*.

Jules Lagneau, all'interno di un discorso tenuto all'università dal titolo *Simples notes pour un programme d'union et d'action*, pronunciato nel 1892, scrisse un passo memorabile sul fanatismo e sul fanatico. In questo testo si afferma, come stiamo cercando di evidenziare anche noi, che le idee possiedono una vita solo se lo spirito gliela conserva, giudicandole incessantemente, ossia tenendosi al di sopra di esse; in caso contrario, esse cessano non solo di essere idee buone ma di essere idee *tout court*, smettendo di essere e costituire, cioè, il basamento e l'espressione in atto della volontà libera.

Tale visione, di combattere il fanatismo come *traditum* sterile e imbelille, oggi s'impone non solo al filosofo, ma all'attenzione di tutti gli uomini di buona volontà:

Non prendo questa espressione nel senso un po' indeterminato [...] bensì secondo l'accezione evangelica, perché la buona volontà si confonde con l'amore metodico della pace – e qui non ho in vista soltanto la pace fra gli uomini ma anche, e in egual misura, la pace che regna nella città interiore che io formo con me stesso e con il mio prossimo (ivi, p. 95).

Nota bibliografica

- ANGELINI M. (2012), *Dalla cultura al culto*, Nova Scripta, Genova.
- BALLANTI R. C. (1991), *Libertà e mistero dell'essere. Saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova.
- CAMUS A. (1942), *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2013).
- ID. (1947), *La peste*, Gallimard, Paris (trad. it. *La peste*, Bompiani, Milano 2013).
- ID. (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 2002).
- JASPERS K. (1987), *Del tragico*, trad. it. di Italo A. Chiusano, Se, Milano (ed. originale: *Über das Tragische*, Piper, München 1952).

- MARCEL G. (1935), *Le Mystère de l'être, Foi et réalité*, Aubier, Paris (trad. it in *Il mistero dell'essere*, a cura di G. Bissaca, Borla, Roma 1987).
- ID. (1951), *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, Paris (trad. it. *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma 1963).
- ID. (1964), *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris (trad. it. in *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, a cura di E. Piscione, Studium, Roma 2012).
- ID. (1965), *Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie*, Gallimard, Paris.
- ID. (1968), *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Plon, Paris.
- ID. (1969), *Testament Philosophique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 74, pp. 253-62.
- ID. (1971), *En chemin vers quel éveil*, Gallimard, Paris (trad. it. *In cammino verso quale risveglio?*, Bompiani, Milano 1979).
- ID. (2012), *Il mistero della filosofia*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia.
- PRINI P. (1991), *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*, Studium, Roma.
- RICCI G. F. (2014), *Alla scuola di Sciacca*, in P. De Lucia, *Verso la scienza integrale. Studi in onore di Pier Paolo Ottonello*, Marsilio Editori, Venezia, pp. 27-36.
- SCIACCA M. F. (1959), *La filosofia nel suo sviluppo storico*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Cremonese-Perrella, Roma.

