

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LUDOVICO BATTISTA

## Predestinazione ed esistenza. Lev Šestov e Jacques Maritain a confronto

“Certo, nulla ci urta più rudemente di questa dottrina,  
e tuttavia senza questo mistero,  
il più incomprensibile di tutti,  
noi siamo incomprensibili a noi stessi”<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** This essay compares Lev Šestov and Jacques Maritain to explore the connection between the doctrine of predestination and existentialism. Šestov, through fideistic irrationalism, reveals how the anarchic freedom of existence is unveiled through the paradox of grace, aligning his thought with a trajectory rooted in the doctrine of predestination. Maritain, by contrast, develops a ‘metaphysical existentialism’ that integrates the mystery of existence with Christian onto-theological rationality, attributing modern nihilism to a rupture in the harmony between essence, existence, and grace due to irrationalist views of predestination and divine freedom. Both thinkers examine the tension between grace and autonomy, offering contrasting yet complementary insights into existentialism and theology. Predestination thus appears as a catalyst for revolutionary rethinking Western metaphysics, emphasizing the uniqueness of existence and the mystery of freedom.

**SOMMARIO:** Attraverso un confronto tra Lev Šestov e Jacques Maritain, il saggio esplora il complesso legame tra la dottrina della predestinazione e l'esistenzialismo. Šestov, con il suo irrazionalismo fideistico, testimonia come la libertà anarchica dell'esistenza venga dischiusa dalla rivelazione del paradosso della grazia, ossia sia storicamente connessa ad una traiettoria teologica fondata sulla predestinazione. Maritain, invece, sviluppa un 'esistenzialismo metafisico' che tenta di conciliare il mistero dell'esistenza con la razionalità ontoteologica della fede cristiana, individuando nel nichilismo moderno una rottura nell'equilibrio tra essenza ed esistenza causata da interpretazioni irrazionalistiche della predestinazione e della libertà assoluta di Dio. Entrambi gli autori affrontano la tensione tra grazia divina e autonomia umana, proponendo prospettive opposte ma complementari sul rapporto tra esistenzialismo e teologia. La predestinazione, con la sua natura paradossale, si dimostra in ogni caso connessa a una crisi della metafisica occidentale, aprendola al riconoscimento del valore assoluto della singolarità e del mistero della libertà.

**KEYWORDS:** Lev Šestov; Jacques Maritain; Existentialism; Predestination; Freedom; Secularisation

---

1. Pascal, *Pensées*, fr. 131 (Lafuma) / 164 (Sellier): “Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes”. Ripreso da Šestov 1991: 390.



Il problema della predestinazione non è confinabile a specifica questione teologico-dogmatica della storia del cristianesimo, giacché essa tocca la radice di tutti i suoi problemi, l'essenza profonda della riflessione teologica come tale e la scaturigine stessa dell'esigenza dogmatica. Se, infatti, il fenomeno cristiano si origina da una pretesa, originalmente tutta intra-ebraica, di nuova e ultima rivelazione, ossia di violenta apocalisse di senso, connessa all'evento dell'invio escatologico dello Spirito, esso si struttura progressivamente come macchina di mediazione, sempre precaria, tra istanze tra loro contraddittorie. Da un lato, essa preserva un'originaria esigenza apocalittica di dischiusura degli ordini umani alla novità anarchica del dono di Dio, secondo la logica della catastrofe rivelativa formalizzata da Paolo nella dialettica tra morte e resurrezione, lettera/Legge e Spirito, quindi secondo una dialettica di contrapposizione dualistica tra mondo e Dio, libertà e dono, natura e grazia. Dall'altro, sviluppa sempre più la necessità antropologica e socio-politica di riconfigurare l'esperienza della fede come religione e cultura, e perciò ordine, legge, mediazione sacramentale ed etico-religiosa della giustizia divina, facendolo dunque diventare sistema di educazione della libertà e formazione della personalità. La formalizzazione agostiniana della dottrina della predestinazione rappresenta pienamente uno dei paradossali punti culminanti e aporetici di questo processo di mediazione dialettica, giacché da un lato essa è senz'altro il frutto maturo di un processo di formalizzazione e definizione della fede come religione, ossia come scienza salvifica e come verità metafisica; dall'altro, in quanto dottrina nella quale si sancisce il mistero dell'eterna elezione divina, indipendente dai meriti e dalle opere delle creature, essa fa culminare l'intero edificio speculativo nel paradosso, ossia nella catastrofe nella quale si disattiva il tentativo umano di accedere al piano salvifico di Dio, e si sancisce l'eccesso assoluto della grazia, latentemente distruttivo di qualsiasi ordine metafisico o teologico che voglia catturare e sequestrare la giustizia di Dio in una qualche economia religiosa e morale conoscibile.<sup>2</sup> La predestinazione è, da questo punto di vista, il pieno dispiegamento delle prestazioni del dogma: per un versante, il tentativo stesso di definire una volta per tutte l'eccesso assoluto della verità teologica, sancendo un 'non-poter-andare-oltre' dell'indagine speculativa nel quale risuona una pretesa di compimento e di realizzazione finale delle ambizioni della razionalità umana, illuminata dalla rivelazione; per l'altro, tuttavia, l'arresto, l'interruzione e il totale respingimento della pretesa della ragione naturale di raggiungere il proprio scopo di appropriazione dell'oggetto divino, confessato assolutamente segreto e indisponibile, giacché volontà assoluta e dualistica, di contraddizione eterna.

La dottrina della predestinazione sancisce, infatti, il principio chiave *paolino* della salvezza per grazia indebita, che coerentemente restituisce come operazione irresistibile e misteriosamente dualistica di Dio, eternamente divisiva dell'umanità in un corpo di elezione e di reiezione; eppure, esso – per la sua stessa natura dottrinale – coerentizza e

2. Per la dottrina agostiniana matura della predestinazione come forma di ritrattazione della metafisica ontoteologica della prima fase della sua riflessione teologica, cfr. Lettieri 2001; per una ricostruzione della storia della teologia cristiana antica sotto il segno della dialettica tra grazia e libertà, cfr. Lettieri 2007; per una storia della predestinazione cfr. anche Tourn 2008; Levering 2011.

con ciò irrigidisce una concezione che in Paolo era connessa all'entusiasmo carismatico dell'irruzione escatologica imminente di Dio, e che perciò originariamente affermava il mistero dell'onnipotenza divina senza che all'Apostolo fossero presenti tutte le conseguenze paradossali, anti-apocatastatiche e rigidamente dualistico-sacrificali della dottrina della predestinazione agostiniana (ovvero l'affermazione della volontà divina di creare una creatura di cui prevede il peccato e che decide di *non* soccorrere e salvare con la sua grazia, quindi di lasciare all'inferno una *massa damnata* da lui stesso creata).

Insomma, la dottrina della predestinazione è davvero un mostruoso ircocervo teologico: la dottrinalizzazione metafisica del puro paradosso rivelativo, l'affermazione di un piano eterno e assoluto di verità che si secreta in un *mysterium tremendum*, disattivando la propria pretesa di assicurazione salvifica, rovesciandosi in esperienza di mortificazione della ragione e della libertà razionale, alla ricerca di un impossibile fondamento oggettivo del proprio agire nel mondo. Da questo punto di vista, si potrebbe così affermare che la predestinazione, in quanto massima espressione della tensione dualistica e auto-decostruttiva cristiana tra Spirito e Legge, definisce il punto critico in cui la dottrina o l'economia religiosa si auto-nega criticamente e si rovescia in altro da sé: in vita, salto dell'esistenza, esperienza del darsi della donazione. Nella dottrina della predestinazione la ragione incontra la sanzione dell'impossibilità di regolare ordinatamente il rapporto tra exteriorità oggettiva e interiorità soggettiva, tra regola impersonale e desiderio, tra verità e felicità, facendo affiorare, così, l'esperienza dell'infondatezza esistenziale, della situazione di sospensione, insicurezza, esposizione e perciò libertà della soggettività, incapace di fondare e assicurare la propria realtà all'interno di un ordine generale.

L'esistenzialismo incontra il problema della predestinazione perché ha a che fare con la sporgenza di un incalcolabile e di un eccesso rispetto all'ordinamento naturale: la volontà imperscrutabile di Dio, a cui corrisponde un 'di più' dell'esistere, del fatto dell'e-sistenza, rispetto all'ordine della logica e della razionalità metafisica astratta. Ogni singolo diventa l'eccezione irriducibile alla regola: il luogo del manifestarsi di un imperscrutabile scarto della realtà concreta del desiderio rispetto al potere di auto-determinazione e di auto-governo della libertà razionale. Non è un caso che sia la teologia dell'onnipotenza agostiniana a dar vita alla prima restituzione che si potrebbe davvero definire 'esistenziale' della verità della fede, con le *Confessioni*. Dio non si rivela attraverso il progresso delle conoscenze intelleggibili o nella meditazione ascetica della Scrittura, ma si manifesta nelle vicende concrete, negli incontri storici, e nelle profondità delle passioni interiori: è nelle oscillazioni, nelle incertezze, negli spasmi e nelle crisi di Agostino, alle prese con l'insaziabilità e l'incontrollabilità del suo desiderio, che si rivela.

Questa premessa ci aiuta a comprendere perché la questione della predestinazione sia stata nel '900 non solamente argomento strettamente dogmatico, ma anche una questione di decisiva portata filosofica e culturale, relativa ai dispositivi teologici di radicale messa in crisi della 'metafisica' e della tradizionale impostazione oggettivante del discorso filosofico. Tale questione risulta impossibile da affrontare complessivamente in queste pagine, e dovrebbe probabilmente partire dalla grande rivoluzione teologica

neo-apocalittica e dialettica rappresentata dalla seconda edizione del *Römerbrief* di Karl Barth (1922),<sup>3</sup> per arrivare al problema della demitologizzazione bultmanniana:<sup>4</sup> per entrambi, evidenti risultano sia l'influenza di Kierkegaard che la consapevolezza dell'originario dispositivo teologico paolino-agostiniano-luterano all'opera della decostruzione esistenziale della speculazione mitico-dottrinale.<sup>5</sup> Una lunga, complessa riflessione in proposito meriterebbe poi anche la decisiva (influentissima) parabola filosofica heideggeriana, non a caso scaturita da una riflessione sulla matrice paolino-agostiniana dei dispositivi anti-metafisici di restituzione della 'vita fattizia',<sup>6</sup> proseguita in *Essere e tempo* con un confronto corpo a corpo con Agostino, Lutero<sup>7</sup> e Kierkegaard, ed evolutasi in maniera sintomatica in una nuova forma di pensiero poetante in cui riemerge inequivocabilmente il tema del rapporto umano con il tema abissale ed enigmatico dell'«invio» *destinale* (pre-destinato?) dell'Essere.<sup>8</sup>

Lungi dal poter destreggiarsi in questa serie intricatissima e complessissima di questioni filosofiche, ciascuna delle quali meriterebbe spazio e tempo, ci si vuole limitare in questa sede a richiamare brevemente un altro contesto in cui emerge in maniera esplicita il nesso tra predestinazione ed 'esistenzialismo', ovvero la riflessione di Lev Šestov e di Jacques Maritain. Nelle loro – per certi versi antitetiche e polemiche – posture filosofiche, Šestov e Maritain permettono di chiarire in maniera esemplare la dialettica aporetica ed esistenziale generata dalla questione della predestinazione, quindi di mettere a fuoco delle posizioni estreme nella considerazione del problema.

### 1. LEV ŠESTOV E L'ESISTENZIALISMO COME IRRAZIONALISMO FIDEISTICO

Ostile ad ogni unitarietà sistematica, dedita appassionatamente a liberare il pensiero dalle gabbie della razionalità metafisica e scienziata, dal soffocante dominio della logica e della scienza, per far emergere la dimensione libera ed eccedente dell'esistenza, la sua natura irripetibile, personale, inconcettuale, tragica, fondata sull'emozione, il sentimento, l'amore, quindi la fede del soggetto, la riflessione di Šestov è senz'altro una delle più significative e influenti di inizio secolo, decisiva per un'intera generazione di autori e pensatori che segneranno la storia della filosofia europea novecentesca (Rachel Bepaloff, Benjamin Fondane, Georges Bataille, Albert Camus, Emil Cioran, Gilles Deleuze, ma anche Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida).

3. Cfr. Barth 2009. Sulla teologia di Barth in chiave più ampia, soprattutto in relazione alla dogmatica, cfr. Cerasi 2006; nonché l'intervento di Cerasi in questo stesso volume.

4. Cfr. Bultmann 1970: 232: "La demitologizzazione radicale è il parallelo della dottrina paolino luterana della giustificazione per fede senza le opere della Legge. O meglio: è la sua coerente applicazione al campo della conoscenza".

5. A tal proposito, ho trattato recentemente di questo tema in Battista 2025: 687-706.

6. Cfr. Ardovino 1998; Bancalari 2015: 157-190.

7. Cfr. Sommer 2005: 35-62; Büttgen 2011; Ardovino 2016.

8. Più in generale, sul rapporto tra Heidegger e la teologia cristiana, cfr. anche Franck 2004; Capelle-Dumont 2001.

L'aspetto di particolare interesse della sua traiettoria sta nel fatto che egli maturò la propria riflessione di marca esistenzialistica e anti-metafisica in maniera parzialmente indipendente dalla lettura di Kierkegaard – incontrata e affrontata con intensità soprattutto a Parigi dalla fine degli anni '20 – e lavorando piuttosto su una specifica traiettoria *apocalittica* e anti-metafisica di pensiero: Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, Dostoevskij, Nietzsche.<sup>9</sup> Ciò che infatti accomuna questa costellazione di pensiero – intorno alla quale Šestov lavora incessantemente, sebbene in maniera asistemica e aforistica<sup>10</sup> – potrebbe essere riassunto in una formula: distruzione della ragione. Per il pensatore russo, per dischiudere il carattere autentico, tragico e infondato dell'esistenza, è necessario combattere innanzitutto contro la ragione e abbattere la sua pretesa nichilistica di rendere accessibile, garantire, assicurare in un qualche ordine oggettivo e conoscibile il senso o la verità dell'essere.<sup>11</sup> La ragione implica obbedienza e sottomissione, ossia accettazione di presunte certezze e vincoli assoluti di possibilità che assoggettano e neutralizzano l'esperienza aperta, infondata, misteriosa della vita; apocalitticamente, essa appare una forma di autoreclusione idolatriva dell'uomo nella gabbia del mondo, portandolo a sottomettersi passivamente al suo ordine e quindi al potere demoniaco che lo governa, proprio nel momento in cui si presume di dominarlo e conoscerlo.

La ragione ha condotto l'uomo sulla vetta di un monte e, mostrandogli il mondo intero, gli ha detto: ti darò tutto questo se, cadendo ai miei piedi, tu mi adorerai. L'uomo l'ha adorata e ha ottenuto ciò che gli era stato promesso, anche se non interamente tutto, in verità. Da allora il primo dovere dell'uomo è quello di adorare la ragione. Ci riesce addirittura inconcepibile, ossia impossibile da pensare, che con la ragione possa esistere un altro e diverso rapporto.<sup>12</sup>

L'uomo ha ceduto alle lusinghe dell'intelletto in quanto sedotto dalla sua promessa di soddisfacimento di ogni bisogno e di dominio sul mondo. Egli si è perciò piegato a adorare il finito, si è privato della sua libertà anarchica, imprigionando la sua immaginazione, il

9. “Dalla biografia šestoviana emerge il ritratto di un pensatore che, nonostante le sue origini russe [...], è esattamente europeo: la maggioranza dei pensatori ai quali si riferisce affondano le loro radici nella vecchia Europa [...] Seguire le dipendenze filosofiche è arduo – forse si deve rinvenire, e in ciò seguiamo l'indicazione di Zenkovsky, in Nietzsche, Dostoevskij, Lutero e Pascal gli ispiratori fondamentali” (Paris 2005: 10-11).

10. “Il perfezionamento formale di un ‘pensiero libero’ toglie a quest'ultimo l'essenziale, l'essere traccia di un'esperienza non abituale (‘quotidiana’), né logica, e insieme modo più idoneo ad una forma di meditazione scettica, e lo riduce nei limiti della ‘tirannia impietosa’ di un ‘sistema compiuto di ragionamenti’. Contraddicendo al ‘dogma del compimento’ proprio della cultura moderna, si esibiranno pensieri non compiuti, caotici, contraddittori, inutili a fini pratico-pragmatici. L'aforisma risulta quindi il genere letterario più adatto a quest'intenzione, per il suo stesso carattere frammentario e non fondato in una sistematica dottrinale; esso non è fatto per ‘comprendere’, né ‘insegnare’, ma per [...] ‘inquietare’” (*ibid.*: 17).

11. “Se si legge una qualsiasi opera di Šestov, ci si avvede immediatamente che quella tra vita e conoscenza è l'antinomia capitale cui mette capo un'intera serie di contrapposizioni di pensiero” (Macchetti 2011: 92). Sulla filosofia di Šestov come lotta sistematica contro il sapere, contrapposizione mortale tra Atene e Gerusalemme, cfr. anche Paris 2005; Macchetti 2008; Macchetti 2018; Paris 2021.

12. Šestov 1991: 71-72.

suo sentimento, la sua spontaneità in una forma di struttura o progetto impersonale di senso, nel quale la singolarità è rimossa. Per questo, la ragione – il suo bisogno di calcolo, assicurazione dell'esistente come divenire ordinato secondo leggi esatte e inesorabili – esclude il Dio personale, il Dio d'amore, il Dio libero e sovrano (sostituendolo con un Dio-natura-sostanza immanente), e con ciò anche la libertà e la responsabilità vivente dell'uomo, per la quale egli è chiamato a rispondere in maniera unica e irripetibile:

è evidente anche a un cieco che l'equazione Dio-natura-sostanza significava che nella filosofia non si poteva, né si doveva, dare spazio a Dio. [...] Quando domandiamo quale sia la somma degli angoli di un triangolo, ci aspettiamo forse che colui che ci fornirà una risposta abbia libera facoltà di risponderci in questo o quel modo, ossia disponga della facoltà che ci permette di distinguere un essere vivo da uno morto, un essere animato da uno inanimato? [...] essa [la matematica] ha rinunciato a tutto ciò che è umano, e non vuole né *ridere*, né *lugere*, né *detestari*, ma solo *intelligere*, secondo l'espressione di Spinoza.<sup>13</sup>

La ragione esclude l'esistenza, ossia il ridere, il piangere, l'odiare (e dunque l'amare), tutti quegli atti nei quali il soggetto si scopre desiderio sospeso su una dimensione eccedente e ingovernabile di senso, aperto all'evento imprevedibile e incontenibile del nuovo. Essa è livellante: non è “né mia né tua” – è “ovunque e sempre”, indifferente, perciò impersonale, disumana. Essa decreta implacabilmente l'impassibilità e la sottomissione al generale, insegnando ad amare il dolore, persino il ‘male’, come necessità.<sup>14</sup> La ragione non tollera eccezioni, quindi annienta la singolarità.<sup>15</sup> Esistenzialismo per Šestov significa perciò innanzitutto abbattimento del sapere, ossia di quel condizionamento reificante e oggettivante che imprigiona l'uomo in condizioni di possibilità date, assolute, calcolabili, e rimuove l'esperienza più autentica della libertà.<sup>16</sup>

13. *Ibid.*: 18-19. “La ricerca del *sub specie aeternitatis seu necessitatis* trova, secondo Šestov, nella filosofia moderna il momento di massima espressione nella filosofia di Spinoza. Šestov presenta Spinoza come la ‘seconda incarnazione’ di Socrate. [...] il compito storico di Spinoza nella filosofia moderna è stato soprattutto, proprio mentre fondava l'etica razionale ovvero ‘l'idealismo etico’, quello di ‘estirpare dall'anima umana l'antica idea di Dio’. Spinoza stabilisce nel suo *Trattato teologico politico* l'opposizione tra *ratio* e *Scriptura*” (Paris 2005: 43-44).

14. “Ma la ragione non ci è stata data da nessuno; non è né mia né tua; non è degli amici né dei nemici; non è dei parenti né degli estranei; non è né qui né là; né prima né dopo. Essa è dovunque e sempre, in tutti e al di sopra di tutti. Bisogna solo imparare ad amarla, questa ragione eterna, sempre uguale a se stessa, mai sottomessa a nessuno; l'uomo deve vedere in essa la propria essenza” (Šestov 1991: 368). Come scrive giustamente Paris, “in questo senso, assume pieno significato la metafora del toro di Falaride. Come infatti nella leggenda greca, le urla degli sventurati che erano rinchiusi nel toro di rame, giungevano alle orecchie del tiranno come suoni melodiosi, così sottoposto al tiranno-ragione, l'uomo rinuncia al *ridere*, *lugere* e *detestari*, in favore dell'*intelligere* che diventa quindi un inno continuo alla necessità. Il male concreto viene in realtà accettato come necessario” (Paris 2005: 47).

15. “Quando essa decide: *puđet*, tutti debbono vergognarsi; quando decide: *ineptum*, tutti debbono indignarsi; quando decide: *impossibile*, tutti debbono inchinarsi” (Šestov 1991: 370).

16. Paris 2005: 28. “L'essenza del sapere è legalità, limitazione, ‘prigionia’. Il filosofo, cioè l'ideale dell'uomo qui *sola ratione ducitur*, è un essere pietrificato, cioè incatenato. Il vero senso dell'espressione ‘Parmenide incatenato’ è quindi ‘Parmenide schiavo del pensiero razionale’

D'altra parte, è all'interno della stessa storia del pensiero occidentale, ed in particolare nella traiettoria apocalittica delineata – Gerusalemme, contrapposta alla razionalista Atene –, che vi sono i semi e le condizioni di una salvifica liberazione dell'umano da questa visione del mondo razionalistica. Se dovessimo, dunque, trovare all'interno dell'enigmatica e asistemica peregrinazione irrazionalistica del filosofare šestoviano un minimo comun denominatore, un punto di attrazione irresistibile delle sue domande più profonde, esso si trova nell'affermazione apocalittica della sovrana onnipotenza e libertà di Dio nei confronti del mondo, nel carattere donativo – e perciò disordinato, anarchico e meta-razionale – del suo rapportarsi alla creatura. È l'esperienza fideistica del Dio di grazia paolino-agostiniano (della sapienza della croce!) a permettere di pensare una violenta decostruzione della pretesa razionale di raggiungere il senso dell'esistenza tramite l'intelletto e la conoscenza dell'ordine ontologico – ed è dunque nell'eredità del paolinismo o dell'agostinismo (Lutero e Pascal, a loro volta decisivi per Nietzsche; il secondo probabilmente anche per Dostoevskij) che Šestov individua le radici di un nuovo modo di pensare e rapportarsi al mistero dell'esistenza.

Il filosofo russo sottolinea infatti che, proprio a causa della natura oggettivante, deiettiva, reificante dell'impulso razionale, l'unica autentica libertà umana può essere dischiusa solo attraverso una totale liberazione dai suoi vincoli, a partire da una fede escatologica che esiga la morte al mondo denunciando anzi l'impossibilità di qualsiasi libertà *naturale*, di qualsiasi mera 'opera buona' o 'virtù' umana.

Non vi è un cielo, non vi è un cielo in nessun luogo, ma solo un 'orizzonte basso', opprimente. Non vi sono ideali che elevino l'anima, ma solo catene, sia pure invisibili, che stringono l'uomo ancora più saldamente dei ferri della galera. E nessun atto di eroismo, nessuna 'opera buona' può aprire all'uomo le porte di questo luogo di 'detenzione perpetua'.<sup>17</sup>

La corruzione operata dalla ragione è infatti intima e interna allo sguardo e al metro giudicante del soggetto decaduto: è la condizione di possibilità di ogni suo giudizio, quindi l'orizzonte predeterminato, sempre chiuso e soffocante del libero arbitrio – 'due più due uguale quattro'. Le opere della libertà naturale o quotidiana sono dunque "opere della ragione", per cui non è possibile confidare in esse per risalire alla fonte irrazionale della vita, la sua enorme, caotica ricchezza.

[L'uomo del sottosuolo] ha visto che né le 'opere della ragione', né nessun'altra 'azione umana' potranno salvarlo. Ha indagato, e con quale attenzione, con quale soprannaturale tensione, tutto ciò che l'uomo può costruire con l'aiuto della ragione, tutti quei palazzi di cristallo, e si è persuaso che non erano palazzi, bensì pollai, formicai, poiché sono stati tutti costruiti in base a un principio di morte: 'due più due fa quattro'. E via via che ne prende atto, l'irrazionale, l'inconcepibile, il caos

---

[...]. Egli è schiavo perché le proprie possibilità sono già da sempre limitate dalla legalità, con la quale s'identifica il sapere. [...] Quando pensa/agisce razionalmente, l'uomo non è libero, ha già perduto la propria libertà".

17. Šestov 1991: 45. Cfr. anche *ibid.*: 82.

primordiale, che spaventa la coscienza ordinaria più di ogni altra cosa, prorompono dal fondo della sua anima.<sup>18</sup>

Vivere autenticamente vorrà dunque dire fare un salto e abbandonare ogni forma di giudizio razionale, abbandonandosi a ciò che l'eccede in senso assoluto: una libertà onnipotente e contraddittoria, che ha la capacità di mediare e risolvere l'inconciliabilità tra gli opposti dell'esistenza. Vi è bisogno della fede in Dio, nella sua misteriosa e contraddittoria esistenza meta-razionale, di un cielo al di là dell'orizzonte di questo mondo, perché ci possa essere vera libertà ed esistenza. Si tratta insomma di una libertà *della fede*, che è tale proprio perché accede a qualcosa al di là della ragione (quella che Kierkegaard chiamava "l'agente di cambio del finito"<sup>19</sup>), e perciò ir-razionale o meta-razionale (il Dio assoluto di grazia, capace di donare anarchicamente e senza ragione).<sup>20</sup> La parola di Dio è scandalosa e del tutto eccessiva rispetto ad ogni ordine mondano, esigendo ciò che contraddice il metro stesso di giudizio razionale umano. Essa è – di necessità – l'*impossibile*:

Menzogna, raggio! Certo che Dio esige l'impossibile. Dio esige solo l'impossibile. Siete voi, voi tutti a chinare la testa davanti al muro e a scorgervi qualcosa che vi placa, qualcosa di definitivo, persino di mistico, come i cattolici. Ma io vi dico che i vostri muri, il vostro 'impossibile' è solo un pretesto, una scusa, e il vostro Dio, quel Dio che non pretende l'impossibile, non è Dio, ma un idolo di bassa lega, uno di quegli idoli inutili, grandi o piccoli, al di là dei quali non avete concepito e non concepirete mai nulla.<sup>21</sup>

È infatti ammissibile che l'umanità rinneghi la ragione? "Certo che no", risponde Šestov, e nondimeno è esattamente ciò che una certa traiettoria teologica ha tentato di pensare, pur di inseguire l'idea di una libertà infinita.<sup>22</sup> La scommessa di questo breve saggio è che dunque sia proprio il problema dell'impossibile e del paradosso della grazia, racchiuso nella dottrina della predestinazione, ciò che decostruisce e distrugge i percorsi della razionalità occidentale, annunciando all'interno delle sue logiche metafisiche un'altra logica, un'altra modalità di concepire l'esistenza, il valore della singolarità, della persona umana. Ciò che libera dalla ragione e da sé stessi è infatti il 'paradosso' di un Dio prede-

18. *Ibid.*

19. Cfr. Kierkegaard 2013: 229.

20. "Solo così potremo intravedere che il tempo non ha una sola dimensione, ma due e più dimensioni; che le leggi non esistono *ab aeterno*, ma ci sono state date, e date soltanto perché si manifesti il peccato; che non sono le opere, ma la fede a salvarci; che la morte di Socrate può scuotere il formidabile 'due più due fa quattro'; che Dio esige sempre l'impossibile; che il disgustoso anatrocchio può trasformarsi in un bellissimo cigno; che quaggiù tutto comincia, ma nulla finisce; che il capriccio ha diritto a garanzie; che il fantastico è più reale del naturale; che la vita è la morte e la morte è la vita – e altre verità dello stesso genere che dalle pagine delle opere di Dostoevskij ci guardano con i loro occhi strani e terribili [...]" (Šestov 1991: 105).

21. *Ibid.*: 59.

22. Šestov 2018: 250: "E, in effetti, – da qualunque lato si affronti la questione – come si fa ad ammettere che un Dio buono e giusto pretenda dall'uomo l'impossibile? In realtà, una simile ipotesi equivale a un'abiura completa della ragione. È ammissibile che l'umanità rinneghi la ragione? Certo che no; ciononostante Lutero fu costretto a rinnegarla".

stinazionista, come Šestov chiarisce richiamando a più riprese la chiave di lettura ultima della sua battaglia contro la ragione: la disputa tra Agostino e Pelagio, il dispositivo anti-pelagiano che corre carsicamente all'interno della storia del pensiero occidentale.

Ciò che più le [alla ragione] ripugna è cedere i propri diritti alla sua eterna nemica – la fede. La migliore illustrazione di questa verità è la famosa controversia fra sant'Agostino e Pelagio, [...]. Che cosa volevano i pelagiani? Soltanto questo: la 'conciliazione' tra fede e ragione. Ma siccome questa conciliazione non poteva essere che illusoria, furono costretti a sottomettere la fede alla ragione. La loro tesi principale era la seguente: *Quod ratio arguit non potest auctoritas vindicare*. Affermando questo principio, i pelagiani si limitavano a riproporre le conclusioni a cui era giunta la filosofia greca o, più esattamente, la filosofia comune a tutto il genere umano [...]. Fidarsi della ragione immutabile. Che è immanente e che trova in se stessa i principi eterni [...].<sup>23</sup>

Attraverso il pelagianesimo, confessato o latente, la religione cristiana non ha fatto che tentare di reinstallare idolatricamente la ragione al posto di Dio, giacché i suoi due assunti fondamentali sono gli stessi di Socrate: 1) la norma del bene è superiore a Dio; b) la volontà dell'uomo è libera di sottomettersi ad essa.<sup>24</sup> L'eresia di Pelagio – ossia il respingimento della dottrina della predestinazione – non dimostra altro che la ragione non tollera Dio, giacché non comprende niente che la superi e la contraddica. Essa non ammette il mistero, non accetta l'evento di una rivelazione, ma vuole solo salvaguardare l'equazione socratica felicità = virtù (= sapere).<sup>25</sup> È dunque solo grazie all'idea agostiniana, anti-pelagiana, di un Dio d'arbitrio, un sovrano assoluto della storia, irriducibile ad ogni prospettiva etica e filosofica (per la ragione: tirannico!), che è possibile pensare una libertà diversa, ossia un amore e un desiderio 'al di là del bene e del male', nei quali le ragioni capricciose della soggettività singolare vengano davvero fatte emergere nella loro mostruosa contraddittorietà:

23. Šestov 1991: 367.

24. Cfr. Paris 2005: 50.

25. "Allora in questo mondo fino ad oggi enigmatico e terribile, non vi sarà più nulla di misterioso o di spaventevole. Non vi sarà più motivo di temere il Signore invisibile, un tempo fonte di ogni bene e creatore dei destini umani. Era forte, onnipotente, questo Signore, finché i suoi doni erano apprezzati e le sue minacce temute. Ma se si è disposti ad amare solo i doni della ragione, a riconoscere solo il valore delle sue lodi e dei suoi biasimi, e a considerare, per contro, insignificanti – le liberalità del Signore, chi potrà allora eguagliare l'uomo? L'uomo che si è emancipato da Dio! Sotto questo aspetto Socrate, Platone, Aristotele, epicurei, stoici, insomma tutte le scuole greche sono unanimi" (Šestov 1991: 368-369). Paris 2005: 38: "L'equazione socratica sapere = virtù = felicità, per Šestov, è l'*articulus stantis et cadentis philosophiae*, e in ciò stesso si vedono, come già ricorda Nietzsche, i segni della *décadence*, identificata da Šestov *tout court* con la caduta biblica". Quindi si ricordi anche *ibid.*: 37: "L'interpretazione šestoviana di Socrate rivela, per stessa ammissione dell'autore, il debito nietzscheano. Socrate è presentato come il protagonista del dramma della ragione, come colui che offre all'umanità la *potestas clavium* per dominare l'enigma dell'essere in questo e nell'altro mondo e, con questo stesso atto, porre la radicale frattura rispetto al Dio biblico, ripetendo il peccato di Adamo. L'autonomia cui perviene, da Socrate in poi, il sapere esclude l'umanità dall'albero della vita, mentre essa cerca e si aspetta tutta la salvezza dai frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male".

Quando dalle sue peregrinazioni sotto e sopra la terra Nietzsche ci portò il suo *Al di là del bene e del male*, tutti furono stupefatti, quasi che il mondo non avesse mai udito nulla di simile. Eppure, egli non aveva fatto altro che riprendere l'antica leggenda degli alberi del paradiso! Come, molto tempo prima di lui avevano fatto Isaia e dopo Isaia Paolo, e avrebbe poi fatto anche Lutero, con una voce che percorse il mondo intero, e il cui significato dottrinale si riduce a questo, cioè che l'uomo non si salva mediante le proprie opere, bensì, e unicamente, grazie alla fede: *sola fide*.<sup>26</sup>

Solo a partire da questa verità assoluta è ammissibile distruggere l'orizzonte delle possibilità immanenti e razionali, aprendo la realtà su un abisso misterioso, potenzialmente nichilistico e distruttivo, perché orizzonte di disperazione, che è però la condizione della sua liberazione vitale e della riaffermazione fideistica della vita. È infatti impossibile, per la ragione, scoprire il suo proprio limite mortifero; lo è, invece, per la fede, che a sua volta – conducendoci a Dio – ci eleva ad una dimensione autenticamente vivente, esistente: l'assenza divina di fondamenta, sostegni, suolo in cui radicarsi, ovvero la libertà totale dell'essere al di là del bene e del male:

è assurdo dire di Dio che *sola ducitur ratione*. Per Lui non esistono né sanzioni morali né fondamenti razionali. All'opposto dei mortali, Egli non ha bisogno di fondamenta, di sostegni, di suolo in cui radicarsi. L'assenza di radici, l'assoluta indipendenza da ogni radicamento, da ogni fondamento – è questo il privilegio più invidiabile e più incomprensibile del divino. Se ammettiamo che Dio è il fine ultimo dei nostri sforzi, le nostre lotte morali e le nostre ricerche razionali debbono certamente condurci presto o tardi (tardi, molto tardi) alla libertà totale, liberandoci non solo dai valori morali, ma anche dalle verità eterne della ragione. La verità e il bene sono i frutti dell'albero proibito: esistono soltanto per esseri limitati, per gli esseri scacciati dal paradiso. So che è impossibile realizzare sulla terra questa libertà nei confronti della verità e del bene, ma all'uomo è dato di presentirla. Tutti i nostri fondamenti e i nostri suoli crollano di fronte al Dio eterno.<sup>27</sup>

Nella fede ci si sottrae alla morte, perché la si riconosce come ingannevole frutto della Legge, ossia della conoscenza.<sup>28</sup> La ragione uccide, imprigiona, determina, perché rinchioda nell'economia di bene e di male: così facendo, inoltre, giustifica il dolore come frutto del male, come pena della disobbedienza di una volontà particolare e illegittima,

26. Šestov 1991: 300. In *Sola fide*, Šestov afferma addirittura che Lutero sia stato più audace e conseguente di Nietzsche: “La formula nietzschiana ‘al di là del bene e del male’ e quella che Lutero trasse dall’apostolo Paolo ‘*hominem iustificare sola fide*’, significano esattamente la stessa cosa. Solo che Lutero si rivelò ancora più audace e conseguente di Nietzsche” (Šestov 2018: 133).

27. Šestov 1991: 278.

28. “È impossibile, confermano la nostra ragione e tutto il nostro essere spirituale, che dalla conoscenza derivi la morte. Ciò, infatti, significherebbe che non si può sfuggire alla morte se non liberandoci della conoscenza, se non perdendo la facoltà di distinguere il bene dal male!” (*ibid.*: 301). Sull'interpretazione šestoviana del peccato originale, cfr. Paris 2005: 70-79.

facendone paradossale base per un superiore senso morale e dunque alimentandolo.<sup>29</sup> La fede è, invece, il grido di Giobbe contro qualsiasi giustificazione morale del male, rischio della blasfemia e del peccato: propriamente ‘pazzia’, l’audacia folle dell’esistenza, il suo saltare al di là della ragione, dimenticando le leggi che ci incatenano al nostro essere limitato, lottando con Dio e contro Dio, audacemente:<sup>30</sup>

L'essenza del sapere è nella sua limitazione. È questo il senso del racconto biblico. [...] proprio la conoscenza e le opere sono state la fonte di tutto il male. Bisogna dunque ‘salvarsi’ in un altro modo, per mezzo della fede, come insegna san Paolo, per mezzo della sola fede, cioè mediante una tensione dell’anima di un genere del tutto particolare, che nel nostro linguaggio si chiama audacia. [...] Per elevarsi bisogna perdere il suolo sotto i piedi.<sup>31</sup>

## 2. LA PREDESTINAZIONE COME BARATRO DELLA RAGIONE: LUTERO E PASCAL

È per questo che le possibilità di un pensiero alternativo a quello scientifico-positivista, di un pensiero capace di concepire l’esistenza e restituire ad essa la sua più profonda possibilità di senso, si dischiude riconoscendo l’abisso contraddittorio spalancato dalla dottrina della predestinazione paolino-agostiniana, intorno alla quale ruotano tutti le più grandi rivoluzioni spirituali della storia occidentale, compresa quella ambigualmente nichilistica di Nietzsche. Quest’ultimo è infatti fatto convergere con Lutero e Pascal (i suoi nemici più acerrimi) nell’affermazione di una vita ‘al di là del bene e del male’, di una salvezza libera da qualsiasi opprimente economia di senso, che rinuncia a poter giustificare tramite la ragione l’operato di Dio e dell’uomo:

Come giustificare un Dio che non tiene conto della giustizia ed erige, per così dire, a principio un arbitrio assoluto? Erasmo non voleva certo discutere la Bibbia o san Paolo. Come tutti, condannava Pelagio e accettava la dottrina agostiniana sulla grazia, ma non poteva ammettere il mostruoso pensiero che Dio si ponga ‘al di là del bene e del male’, che davanti al tribunale supremo il nostro ‘libero arbitrio’, il nostro consenso a sottometterci alle leggi non contino nulla, che davanti a Dio nulla, nemmeno la giustizia, difenda l’uomo. [...] Alle *diatribae* di Erasmo, Lutero rispose con il suo libro più vigoroso e terribile: il *De servo arbitrio*. [...] Erasmo era spaventato dall’ ‘assurdità’ e dall’ ‘ingiustizia’, mentre Lutero, come vedete, ne era entusiasta. Con le sue obiezioni Erasmo gli aveva dato le ali, gli aveva ispirato il coraggio di dire ciò che fino allora aveva taciuto. D'altronde, anche Lutero, come Pascal, aveva il suo ‘abisso’.<sup>32</sup>

29. *Ibid.*: 29: “Il dolore è così neutralizzato, rimosso e sublimato: nel piano della ragione e delle sue evidenze non basta che la morte di Socrate sia accettata, deve essere in qualche modo benedetta; il dolore deve essere sublimato con l’adeguazione attiva all’evento, cui corrisponde l’attribuzione del male a questo dolore stesso, come prodotto di una volontà particolare nel proprio desiderio illegittimo. L’evento di cui ‘si fa esperienza’ deve essere razionalmente assunto come base per un superiore senso morale: così, però, secondo Šestov, il male è legittimato e reso in qualche modo ancor più oltraggioso”.

30. Sul tema della lotta con e contro Dio, cfr. Paris 2021: 65-78.

31. Šestov 1991: 302.

32. *Ibid.*: 377-378.

Chi è il superuomo nietzschiano, se non appunto il predestinato? L'uomo non ordinario, capace di svegliarsi dall'incubo della logica e vivere in modo sovranaturale la propria libertà, al di là del bene e del male, è l'uomo della fede apocalittica nel Dio di grazia.<sup>33</sup> Prima di Nietzsche sono stati dunque i due grandi agostiniani moderni a far rivivere il grido di libertà evangelico e paolino. Anche all'interno dell'affascinante saggio dedicato al *sola fide* luterano, Šestov ricostruisce in modo molto preciso la linea di continuità che congiunge Paolo e Agostino a Lutero, Pascal e Nietzsche, facendolo ruotare esplicitamente intorno al problema della predestinazione:

Soltanto un miracolo potrà salvare l'uomo. E in nome di questo miracolo Agostino rinuncia a tutte le conquiste della ragione umana. [...] Agostino si avventò su quei passi delle Sacre Scritture che sembrano contraddire maggiormente i concetti tradizionali di bene e di razionalità, con una passionalità che agli occhi dei suoi avversari parve assolutamente offensiva. L'uomo si salva attraverso la fede e la fede non concessa a chi la cerca o a chi se ne impossessa, bensì a colui che è stato prescelto da Dio. [...] Questa teoria della predestinazione che, in seguito, presso Lutero e soprattutto Calvino avrebbe trovato una formulazione ancora più rigida ed estrema, assolutamente intollerabile per un sano senso morale, non era un'invenzione di Agostino. Egli l'aveva tratta per intero dalle Sacre Scritture. [...] Dio ha scelto secondo la Sua volontà, per quanto l'ingiustizia evidente di una simile decisione possa lasciarci sconcertati. Ma Agostino non si scandalizzò. Dio infatti non è soggetto alla nostra ragione, né al nostro concetto di giustizia.<sup>34</sup>

Šestov non ha minimamente timore di affermare le conseguenze terribili della predestinazione, il suo esito anti-nomista e distruttivo della stessa religiosità.<sup>35</sup> Proprio, infatti,

33. Si legga Paris 2005: 34: “Ma chi sono questi ‘uomini non ordinari’, questi ‘iniziati’, ‘predestinati’, di cui Šestov parla? [...] La risposta šestoviana è da rinvenire, ci pare, nell'interpretazione gnoseologica della dottrina calvinista della doppia predestinazione. Ad alcuni sarebbe dato rendersi conto che la ragione non dispiega altro che un ‘sogno in comune’ e che in questo ‘incantesimo e torpore sovranaturale’ precisamente consiste la *damnatio*. [...] La *damnatio* non connota il destino ultraterreno [...] Šestov allude invece precisamente all'esistenza umana terrena guidata dalla ragione, che si caratterizza per la ‘pietrificazione’, ovvero per la privazione della libertà”.

34. Šestov 2018: 184, 186-187. “Šestov [...] insiste molto sugli aspetti ‘agostiniani’ della sua [di Lutero] concezione di Dio e della fede: e non si stanca di rimarcare la prossimità della dottrina luterana della predestinazione e della vanità delle opere con quella di Agostino, che pure la Chiesa romana non ha rinnegato ma da cui è piuttosto ritenuto Santo” (Macchetti 2018: 12). C'è da dire anche che Šestov non offre sempre una ricostruzione coerente: a tratti identifica l'origine di questo dispositivo in Paolo e nella disputa anti-pelagiana di Agostino, in altri ancora fa di Lutero e Pascal i campioni eminentemente moderni dell'affermazione del principio di distruzione della ragione, del tutto irriducibili all'orizzonte teologico-sistematico di Agostino. In altri luoghi ancora, con Kierkegaard, Šestov sembra contraddittoriamente identificare in Tertulliano l'unico che avrebbe portato fino in fondo la demolizione della ragione: “Solo una volta, nei duemila anni che sono trascorsi da quando i popoli europei hanno preso a leggere la Bibbia, è venuto in mente ad un uomo che i *pudet, ineptum, certum*, impossibile, glorificati dalla ragione, ci privano di quanto è di più prezioso e necessario. Nessuno ha ascoltato Tertulliano; non si è ascoltato nemmeno lui” (Šestov 1991: 24).

35. Šestov 2018: 140-141: “Ma vi rendete conto cosa significa questo? Vi siete accorti di esservi avvicinati a quella formula spaventosa che, ovviamente, né Harnack né Duchesne, che pure in

in questo carattere tremendo e irrazionale vi è il dispositivo di liberazione dall'inganno dell'economia etico-filosofica, la dischiusura di un orizzonte aperto, misterioso, inquietante di senso. Agostino per primo ha mostrato questo enorme paradosso, questa profonda sapienza kafkiana dell'esistenza: "che la realtà non cessa di essere realtà, pur essendo inspiegabile. E che la ragione non può ignorarla solo perché è possibile riconciliarla con la ragione".<sup>36</sup>

Ciò significa ovviamente che l'affermazione del Dio predestinazionista non è affatto un rozzo determinismo materialistico o razionalistico, bensì l'affermazione della possibilità dell'impossibile che fa ammutolire la ragione umana e la sua pretesa di razionalizzare, economizzare, rendere prevedibile il rapporto con Dio:

Moltissimi uomini che sentivano e pensavano profondamente hanno negato il libero arbitrio con tutta la forza di cui erano capaci nei loro momenti di più alta tensione, e si sono trovati, in questo, d'accordo con i materialisti più superficiali, che hanno semplicemente tratto le loro conclusioni da una generalizzazione delle leggi naturali dei fenomeni imperante sul mondo. Io credo invece che perfino il determinista più comune e meno perspicace, ascoltando Lutero e Paolo, preferirebbe qualsiasi *liberum arbitrium* a quel *servum arbitrium* del quale costoro si sono assunti la difesa.<sup>37</sup>

La predestinazione è dunque affermazione liberante non perché razionalmente 'deterministica', bensì piuttosto perché il suo determinismo soteriologico è 'sfondato' dal dipendere dalla libertà assoluta di Dio, che fa ammutolire parallelamente sia la ragione dei deterministi che quella dei sostenitori del libero arbitrio. Alle spalle della negazione predestinazionista della libertà vi è l'idea – razionalmente folle – di un Dio che non agisce ordinatamente, impassibilmente, indifferentemente, ma si rivela in maniera parziale e appassionata nei confronti delle creature: un Dio persona, una vera libertà, che trasforma l'impossibilità umana nel mondo (il peccato, il servo arbitrio) in un'esperienza di libertà *dal* mondo:

Solo chi crede che Dio sia indifferente alla sorte delle sue creature, che tutto sia eguale ai suoi occhi, che il suo essere sia fundamentalmente imparziale e impassibile, solo costui può affidare tranquillamente l'uomo alle proprie decisioni. Per costui 'libertà' e 'necessità' sono nozioni equivalenti, che si dissolvono entrambe in un'indifferenza sovra-individuale.<sup>38</sup>

Come si può notare, allora, Šestov non abbandona l'idea di un orizzonte teologico e persino di un latente 'singolarismo' cristiano; il suo irrazionalismo non è affatto puramente nichilistico: questa libertà è più propriamente la follia cristiana, la felicità dell'amore divino. L'autentica libertà non è meramente una forma di autoaffermazione mondana,

---

nome della religione si sono tanto spesi contro Pelagio, non hanno accettato, né accetterebbero mai? [...] Al di là del fatto che una simile consapevolezza sottrae all'uomo il sostegno morale di cui ha bisogno, quali terribili conseguenze sono implicite nella teoria per cui la salvezza dell'individuo non dipende da lui!"

36. *Ibid.*: 170.

37. Šestov 1991: 254-255.

38. *Ibid.*: 256.

ma è esperienza di espropriazione, nella quale l'uomo si apre all'*eschaton*, all'ulteriorità di una pienezza del tutto escatologica.<sup>39</sup> Agli occhi della logica del mondo, una tale libertà appare piuttosto stoltezza, servitù, paralisi, annientamento mistico.<sup>40</sup> Bene e male sono infatti le articolazioni fondamentali di qualsiasi ordine terreno, sono le condizioni di possibilità della sua instaurazione e dunque dell'opportunità di una deliberazione autonoma, capace di orientarsi al suo interno, validandolo. Il libero arbitrio esige bene e male quali criteri oggettivi e intersoggettivi di senso, e deve scongiurare o esorcizzare l'eventualità dell'inganno da parte di Dio. La dottrina della grazia – ponendo il decreto di Dio al di là di qualsiasi giudizio umano – non può far altro, allora, che distruggere una *tale* autonomia mondana:<sup>41</sup> essa, dunque, nega il libero arbitrio, perché nega la virtù e l'equazione socratica tra essa e la felicità.<sup>42</sup> L'uomo può recepire Dio solo “se in via preliminare ha perso qualunque speranza nella sua propria forza creativa per mezzo di un tormentoso processo di auto-annullamento”.<sup>43</sup> Agli occhi del mondo, tale libertà appare morte, dolore, *nichilismo*, giacché assolutizzazione della negatività e dell'impossibilità dell'autonomia: “la legge che pretende dall'uomo l'impossibile ci conduce a Dio. La legge è il martello con cui il Signore manda in frantumi l'orgoglio umano”.<sup>44</sup>

Nondimeno, giacché al di là dell'etica, la verità evangelica è anche affermazione del sacro egoismo del soggetto rispetto all'oggettività, della crudeltà irriducibile della volontà singolare rispetto alla neutralità e indifferenza richiesta dalla razionalità distributiva, quindi l'ingresso in una dimensione sacrificale e anarchica. È l'affermarsi del desiderio violento al di là della fredda deliberazione, della passione della *voluntas* contro il dispotismo della *ratio*, è la singolarità che deve ergersi ambigualmente ‘al di là del bene e del male’, affrontando audacemente e coraggiosamente l'ipotesi dell'arbitrio divino, nella quale l'uomo esperisce la rivelazione della tragedia irriducibile dell'esistenza, sprofondando nella disperazione. Si tratta di una provocazione nei confronti dell'intero concetto di umanità, di una sfida kenotica, escatologica e apocalittica al mondo, a tal punto radicale da dover correre il rischio finale della deriva irrazionalistica – se così la

39. “La storia ci dimostra che molti, moltissimi uomini sono giunti a ricevere quaggiù la loro ricompensa, provocando così l'invidia e la gelosia dei loro simili meno fortunati. Hanno scambiato la cicogna che, secondo voci incontrollate, vola in cielo, con la cinciallegra che si lascia tenere in mano, e cioè con la beatitudine e la serenità in questa vita” (*ibid.*: 194).

40. Šestov 2018: 242: “Eppure, quando Lutero intraprese il suo grande atto di apostasia, come quei mistici di cui aveva letto [...], cominciò ad assomigliare in tutto e per tutto al paralitico privo dell'uso degli arti. Una forza ignota lo sospingeva verso tenebre impenetrabili”.

41. *Ibid.*: 247: “Gli uomini sanno che cos'è il bene e il male, di conseguenza, per mezzo della propria volontà possono perseguire il bene e rifuggire da ciò che è male. Altrimenti ne deriverebbe che Dio, dopo averci condotti su una falsa strada, avrebbe preso a punirci per esserci incamminati nella direzione sbagliata. E, in effetti, è questa la sensazione che si ricava dalla teoria di Lutero”.

42. Cfr. *supra*, n. 24. “Il fatto è che il carattere che si accompagna sempre alla virtù è la consapevolezza di sé stessa. Ciò è del resto naturale: lo spirito virtuoso è quello di colui che, quale che sia la fonte della virtù stessa, ha innanzitutto deciso di determinare la propria volontà in senso moralmente positivo” (Macchetti 2018: 19).

43. Šestov 2018: 258.

44. *Ibid.*

si vuole definire<sup>45</sup> – e antinomista.<sup>46</sup> Una tale sfida si manifesta in tutta la sua provocazione radicale nella geniale trasvalutazione luterana di tutti i valori:

Lutero aveva rovesciato la *ratio* dal suo trono, sostituendola con un'altra regina, più simile a una *voluntas* instabile e capricciosa che a un'autorità consolidata e inamovibile. Il grado supremo della fede è considerare misericordioso colui che salverà soltanto pochi tra noi; scorgere la giustizia in colui che ci ha creato peccatori. Si potrebbe ribattere a Lutero che una simile affermazione cela in sé un *odium occultum contra Deum et eius iustitiam*. Ma benché quest'affermazione sia perfettamente giusta, ciò non basterà a fermare Lutero. Egli infatti non teme l'arbitrio divino, bensì quello umano. Probabilmente bisogna aver sperimentato di persona il peso insopportabile del dispotismo e della limitatezza umana incarnati dal cattolicesimo e dalla saggezza mondana per essere disposti ad affidare la propria anima all'ignoto. E, spinti da una fede che alla gente pare follia, spegnere tutte le fiaccole che illuminano le vie umane, gettandosi a capofitto nell'oscurità.<sup>47</sup>

Ciò viene affrontato da Šestov non solo in rapporto a Lutero, ma anche in relazione al genio di Blaise Pascal. Il segreto agostiniano, giansenista, predestinazionista della filosofia di Pascal spiega infatti la sua ispirazione anti-cartesiana, la sua aperta disobbedienza nei confronti della ragione filosofica. L'origine del filosofare di Cartesio è invero l'aspirazione alla certezza, dunque l'intera sua impresa può essere ridotta ad un imperativo: 'bandire il mistero',<sup>48</sup> perseguito anzitutto escludendo il dubbio più atroce e radicale, ossia la possibilità che Dio *voglia ingannarci*.<sup>49</sup> Invero Pascal non è mai stato

45. È evidente che il sistema di pensiero di Šestov non può più articolare una teodicea, giacché lo stesso peccato originale non può essere più considerato una colpa o una conseguenza imputabile alla libertà (quindi un male), quanto piuttosto un evento nella storia dell'umanità che testimonia l'assenza di garanzie originarie: "La conoscenza del bene e del male non è quindi il frutto di una perversione della volontà umana, non è una 'invenzione' imputabile in toto all'uomo. È piuttosto il risultato di un evento semplicemente inspiegabile della storia della creazione, perché in un certo momento l'uomo, il figlio prediletto di Dio, si sentì come smarrito dalle parole della più astuta delle creature divine; e davanti alle prospettive di stabilità spirituale, fornite dalla conoscenza e dai suoi caratteri di incrollabilità, sicurezza ed evidenza, il regno della libertà divina priva di fondamento e di garanzie ha assunto le fattezze di un insostenibile vuoto, un abisso tale da generare vertigine e il bisogno assoluto di cercare rifugio presso un qualsiasi simulacro rassicurante" (Macchetti 2011: 91).

46. "Pensiero antinomico, quello šestoviano, non solo per il costante rovesciamento e la costante tensione sul filo dell'aut-aut, ma anche anti-nomico nel senso del suo tendere a rimuovere ogni legge, ogni norma, il nomos stesso della vita dell'uomo" (Macchetti 2018: 25).

47. Šestov 2018: 219.

48. "Una forza potente e invincibile, che non avrebbe saputo nominare e di cui non cercava il nome ma che lo possedeva per intero, lo attirava irresistibilmente verso un solo fine: bandire a qualsiasi costo dalla nostra vita il mistero. La verità, diceva, si trova soltanto in ciò che si può concepire chiaramente e distintamente (*clare et distincte*). Tutto ciò che è concepito in modo oscuro, tutto ciò che è misterioso, non può essere vero" (Šestov 1991: 312).

49. "Lo stesso Dio, insegnava Cartesio, vuole, deve volere, che noi possediamo la verità. E questo era per lui un giudizio chiaro e distinto, e perciò indubitabile, quanto il primo da lui scoperto e formulato nelle parole: *cogito ergo sum*. Dio non vuole ingannare gli uomini: *velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit*, il desiderio di ingan-

discepolo di Cartesio, il quale anzi incarnava “tutto ciò contro cui Pascal combatteva”,<sup>50</sup> ossia “la convinzione che il mondo sia ‘spiegabile naturalmente’, che l’uomo possa ‘fare a meno di Dio’ (i pelagiani avevano già formulato tale idea con la frase: *homo emancipatus a Deo*)”.<sup>51</sup>

Nelle profondità della sua anima Pascal disprezza e odia questo autocrate e non pensa che a liberarsi del gioco della detestata tirannia, alla quale invece ubbidivano così volentieri i suoi contemporanei. [...] Pascal ha pensato solo a umiliare la nostra ragione, così orgogliosa e sicura di sé, a strapparle il potere di giudicare Dio e gli uomini. Tutti pensavano che, per usare il linguaggio dei pelagiani, alla ragione fosse concesso dettare quelle leggi *quibus nos laudabiles vel vituperabiles sumus*. Pascal disdegna le lodi della ragione e resta indifferente ai suoi biasimi.<sup>52</sup>

Per liberarsi del potere autocratico della ragione, Pascal ha dovuto aprirsi alla possibilità della vergogna e della maledizione, ha dovuto correre il rischio di incappare in ciò che è *ineptum*, o impossibile, per pensare quel pensiero “mostruoso all’intendimento umano”<sup>53</sup> che è l’incondizionato, la libertà, alla quale corrisponde un’altra obbedienza, più profonda e autentica, quella al destino di rispondere al proprio Dio:

Pascal non ha scelto spontaneamente il suo destino. È stato il destino a scegliere lui. Quando ne esaltava la crudeltà e l’implacabilità egli esaltava Dio stesso, quel Dio che gli aveva inviato, come in antico a Giobbe, prove inaudite. Quando cantava le lodi dell’assurdo, celebrava ancora Dio, che lo aveva privato delle consolazioni della ragione. E quando riponeva tutta la sua speranza nell’impossibile, solo Dio poteva ispirargli una simile follia.<sup>54</sup>

Tuttavia, come è potuto arrivare a pensare questo Dio contraddittorio? Quale principio lo ha condotto inesorabilmente a pensare l’impossibile e il contraddittorio? A farlo, è stata la constatazione sempre della cardinale dottrina ‘dogmatica’ della predestinazione, il mistero per il quale Dio elegge uno e respinge l’altro, e non c’è spiegazione umana e razionale di questa scelta. L’infondatezza radicale dell’amore elettivo si svela così terribile e tremenda, eppure proprio questo terrore salva dalla possibilità di catturare questa dottrina in una qualche gnosi speculativa e teologica, che reinstauri nascostamente la ragione sul trono di Dio:

Pascal, per il quale la Bibbia è la fonte principale della conoscenza, dichiara: “Non si capisce niente delle opere di Dio se non si parte dal principio che Egli ha voluto” – e ovviamente Port Royal omise questo ‘voluto’ – “accecare gli uni e illuminare gli altri”. [...] Cartesio l’aveva formulata così: “Dio non vuole né può ingannare”.

---

nare testimonia o malizia o debolezza e, pertanto, non può essere attribuito a Dio. Dio non vuole ingannare e, l’essenziale è questo, anche se lo volesse non lo potrebbe: *cogito, ergo sum*” (Šestov 1991: 112).

50. *Ibid.*: 346.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*: 352.

53. *Ibid.*: 348.

54. *Ibid.*: 358.

Per Pascal, Dio lo può e lo *vuole*. [...] Noi siamo alla disperazione, e Pascal esulta. [...] Dio inganna chi vuole ingannare e non inganna chi non vuole ingannare, e noi non abbiamo alcun mezzo per costringerlo a mostrare la verità a tutti. [...] A quanto pare, però, lo stesso Pascal non ha detto tutto, perché sembra anche che Dio talvolta ‘accechi’ e talvolta ‘illumini’ una stessa persona tanto che essa talvolta può vedere e talvolta non vedere la verità. Può addirittura accadere, e di frequente, che essa veda e non veda simultaneamente. Così, ci dice Pascal, nelle questioni ultime non vi è, né può né deve esservi, nulla di stabile né di certo. È per questo che lo stesso Pascal è così pieno di contraddizioni.<sup>55</sup>

Il pensiero della predestinazione fa totalmente esplodere la possibilità della definizione di una certezza metafisica; dunque, finisce per rendere aporetica e incongruente la stessa ‘filosofia’ di chi ne esprime l’idea e la necessità. La logica della predestinazione garantisce che il mistero rimanga tale, giacché assicura alla verità un carattere paradossale che la rende indigesta e indigeribile all’intelligenza, continuamente destabilizzante ogni certezza e sicurezza, compresa quella di aver ‘capito’ la predestinazione. Il *Deus revelatus* torna a sdoppiarsi come *Deus absconditus* e a rendere del tutto enigmatica la sua figura. Si tratta, infatti, di un “segreto immenso”, impenetrabile, contraddittorio “rispetto ai nostri desideri reconditi e alle nostre speranze”, verso cui, ciononostante, l’anima si protende infinitamente.<sup>56</sup> Del resto, ogni qual volta vogliamo svelare il mistero e renderlo oggetto universale di comunicazione, noi catturiamo pericolosamente la rivelazione nella logica della ragione, trasformando il dono in legge, in “esperienza di utilità generale”, che contemporaneamente uccide il mistero e la verità:

Nel momento stesso in cui vogliamo svelare il mistero o utilizzare la verità, cioè rendere chiaro il mistero e necessaria per tutti la verità – noi dimentichiamo immediatamente quello che avevamo intravisto quando eravamo ‘fuori di noi’, in ‘estasi’, e cominciamo a vedere ‘alla stregua di tutti’ e a pronunciare le parole di cui ‘tutti’ hanno bisogno. Ossia la logica – che trasforma miracolosamente le impressioni individuali ‘inutili’ in una ‘esperienza’ di utilità generale, e in questo modo crea l’ordine saldo e immutabile, necessario ai fini dell’esistenza sulla terra –, questa logica, che è la ragione, uccide il mistero e la verità.<sup>57</sup>

Il “tesoro stregato”<sup>58</sup> della verità è allora non tanto una dottrina, ma quell’appello inesausto alla distruzione della ragione e delle sue strutture, di ogni ordine culturale, politico e concettuale in cui l’uomo addomestichi il suo spirito: si tratta piuttosto di un abisso, di un precipitare continuo, una “malattia”, una passione e una passività più

55. *Ibid.*: 387-388, 392-393.

56. “Tale contrapposizione tra il *Deus absconditus* e il *Deus revelatus* costituisce il nucleo della predicazione luterana. Lutero percepisce la presenza di un segreto immenso, ne comprende l’impenetrabilità, la contraddittorietà rispetto ai nostri desideri reconditi e alle nostre speranze e, ciononostante, si protende con tutta l’anima verso quest’enigma. [...]” (Šestov 2018: 248).

57. Šestov 1991: 109.

58. “Eppure, come un tesoro stregato, la verità sfugge alla nostra presa. Ogni volta sembra che basterebbe un altro piccolo sforzo per afferrarla, e invece non si arriva a nulla. Così, proprio come se fosse un tesoro, la verità ci attira, ci chiama, senza che possiamo ghermirla” (*ibid.*: 198).

originari, nei quali esperiamo una “scossa enigmatica”, che è anche, tuttavia, “[...] quel dono benefico” senza il quale Pascal non avrebbe mai scoperto la verità.<sup>59</sup> La predestinazione non è dunque l’apoteosi della ragione, che incontra il proprio limite, ma la sua salvifica abdicazione, l’aporetica rivelazione del peccato originale, con la quale emerge il fondo contraddittorio dell’esistenza, quel ‘mostro incomprensibile’ che è l’uomo nel suo carattere di esistenza:

E tuttavia, è davvero sorprendente che il mistero più lontano dalla nostra conoscenza, quello della trasmissione del peccato, sia una cosa senza la quale non possiamo avere alcuna conoscenza di noi stessi! Perché non c’è nulla che colpisca di più la nostra ragione del dire che il peccato del primo uomo ha reso colpevoli coloro che, lontani come sono da quell’origine, sembrano incapaci di esserne partecipi. Questo collegamento ci pare non solo impossibile, ma anche molto ingiusto; perché, che cosa c’è di più contrario alle regole della nostra miserabile giustizia del fatto di dannare in eterno un bambino incapace di volontà per un peccato al quale sembra che abbia preso così poca parte, commesso com’è seimila anni prima che nascesse? Certo, nulla ci urta più rudemente di questa dottrina, e tuttavia senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi.<sup>60</sup>

La predestinazione è la formula del segreto assoluto, del mistero di Dio, proprio perciò ad essa corrisponde l’esperienza autentica del vivere, nella quale non si esorcizza lo spettro della morte, ma lo si affronta aprendosi alla possibilità di un futuro incalcolabile, con la ‘fede’: “la fede non dà pace, né certezze, né stabilità. La fede non si fonda sul *consensus omnium* e non conosce fine, né limiti. A differenza della conoscenza, non sa che cosa sia il trionfo dell’autocompiacimento. La fede è tremore, attesa, angoscia, timore, speranza, contiene presentimento di qualcosa di grande e inatteso, insoddisfazione nel presente e impossibilità di penetrare il futuro. [...] la verità, anche se rivelata, non cessa di essere un mistero”.<sup>61</sup>

### 3. JACQUES MARITAIN E IL FONDAMENTO METAFISICO DELL’ESISTENZIALISMO

Quanto evidenziato a proposito di un dispositivo apocalittico e predestinazionista che sarebbe genealogicamente alla base dell’emersione della concezione esistenzialista permette di gettare una luce anche su una prospettiva apparentemente molto distante da quella di Lev Šestov, ma in realtà ruotante intorno al medesimo problema, ossia quella di Jacques Maritain. Il filosofo francese esprime infatti la piena consapevolezza che la capacità di radicalizzare la domanda di senso in chiave esistenziale è senz’altro un portato fondamentale della stessa tradizione teologica cristiana, affermando che addirittura lo stesso tomismo al proprio fondo debba essere interpretato a partire dall’affermazione del primato dell’esistenza sull’essenza. Nel 1947 Jacques Maritain dava infatti alla luce

59. “[...] la ‘malattia’ e l’‘abisso’ sono stati quella scossa enigmatica e quel dono benefico, senza i quali Pascal non avrebbe mai scoperto la verità” (*ibid.*: 383).

60. *Ibid.*: 390.

61. Šestov 2018: 282.

il *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, un'opera sintetica ma tagliente, nella quale rivendicava per la filosofia tomista cristiana il diritto a presentarsi come vero esistenzialismo,<sup>62</sup> 'esistenzialismo metafisico', contrapposto all'esistenzialismo accademico e ateo ad esso contemporaneo.

Formato dall'insegnamento di Bergson, Maritain riconosce che al fondo dell'esperienza religiosa si nasconde una tensione dualistica tra due polarità dialettiche: da un lato, l'affermazione dell'eccesso della libertà divina, che si manifesta nell'atto creativo *ex nihilo* e nel dono salvifico di grazia, e a cui corrisponde il primato o la sporgenza dell'esistenza sull'essenza, della realtà singolare e storica sull'idealità intellegibile e meta-storica; dall'altra, tuttavia, anche un dispositivo ontologico, che restituisce in modo ordinato e logico, tramite essenze o nature, il rapporto con Dio.<sup>63</sup> Da questo punto di vista, Maritain si dimostra perfettamente consapevole che non è possibile pensare una filosofia cristiana senza il riconoscimento di questo strutturale eccesso rappresentato dalla rivelazione storica di un Dio personale e trascendente l'essenza, che permette di mettere a fuoco il valore assoluto ed eccezionale dell'esistenza – fin nel suo carattere più contingente e singolare: ogni individuo – rispetto all'ordine onto-logico, statico e astratto, di possibilità, che è capace di riconoscere autonomamente la ragione naturale. In un certo senso quella di Maritain è una sorta di riappropriazione cristiana, confessionale e ortodossa, dell'esistenzialismo, le cui radici autentiche affondano in realtà nei dispositivi di storicizzazione ed esistenzializzazione di cui abbiamo trattato a proposito di Šestov, rintracciati a dire il vero nella massima sintesi metafisica medievale di Tommaso d'Aquino.

D'altra parte, il tentativo di Maritain è proprio quello di riaffermare, di fronte alla moderna pretesa esistenzialista di decostruzione radicale e persino distruzione della metafisica, come in realtà l'esperienza cristiana non possa evitare di articolare questo dispositivo meta-ontologico e volontaristico all'interno di una ontologia e una metafisica, pena l'autodistruzione della stessa teo-logia come disciplina razionale. In altri termini, se la storia del cristianesimo è caratterizzata da un movimento dialettico storicizzante, interiorizzante, 'esistenziale' (che rilancia la novità escatologica del Regno come superamento carismatico dell'Antico Patto, come libertà derivante dall'irruzione eventuale dello Spirito, che ritratta e sospende la Legge naturale e rivelata), esso non può fare comunque a meno di un piano ontologico-anagogico che restituisca la dimensione storica in relazione ad un piano di eternità ontologica e intellegibile, nel quale fondare e pensare questo scarto rivelativo interno, questo movimento di secretazione e approfondimento ulteriore del rapporto col fondamento.

Diciamo subito che vi sono due modi fondamentalmente diversi d'intendere il termine esistenzialismo. In un caso si afferma il primato dell'esistenza, implicando e salvando le essenze o nature, e come manifestando una suprema vittoria dell'intelligenza e dell'intellegibilità: questo per me è l'esistenzialismo autentico.

62. "L'esistenzialismo di san Tommaso [...] a mio avviso è il solo esistenzialismo autentico" (Maritain 2022a: 37).

63. Questo dualismo porta memoria delle bergsoniane due fonti della morale e della religione, cfr. Bergson 2006.

Nell'altro caso si afferma il primato dell'esistenza, distruggendo o sopprimendo le essenze o nature, e come manifestando una suprema sconfitta dell'intelligenza e dell'intellegibilità.<sup>64</sup>

Maritain, in altri termini, evidenzia che nel momento in cui l'esperienza dell'eccesso e del mistero viene rivolta apocalitticamente contro qualsiasi dispositivo d'ordine razionale, e quindi pensata fuori dalla metafisica, ciò produce una secolarizzazione con la quale va perduta la possibilità stessa di salvaguardare la concezione teologica cristiana, quindi il valore della persona e della libertà. Il vero esistenzialismo, perciò, non può e non deve diventare una forma di irrazionalismo, ma "appartiene alla ragione", in quanto è l'esperienza della tensione immanente della ragione con il suo oggetto inesauribile: l'intelligenza "vive di questo mistero".<sup>65</sup> È per questo che Tommaso d'Aquino diventa il punto di equilibrio per una paradossale dischiusura della riflessione filosofico-teologica cristiana ai temi e le esigenze poste dalla modernità, che si propone di riaffermare un punto di vista metafisico antimoderno – perduto dalla modernità, scissa tra una corrente razionalista-positivista (che afferma superbamente un totalitarismo della ragione) e una irrazionalista-soggettivista (che afferma, al contrario, la disperazione della ragione) – ma anche ultramoderno,<sup>66</sup> grazie al quale e nel quale si può preservare un bilanciamento della polarità tensiva tra essenza e esistenza, tra intelletto e volontà, natura e grazia.

Non si può separare il concetto di esistenza da quello di essenza: l'esistenza è sempre l'esistenza di qualche cosa, di una capacità di esistere; la nozione stessa di *essentia* esprime una relazione con l'*esse*, per questo possiamo affermare che l'esistenza è la fonte prima dell'intellegibilità. Ma non essendo un'essenza o un intellegibile, è necessario che questa fonte prima dell'intellegibilità sia un sovrintellegibile. Dicendo che l'ente è ciò che esiste o può esistere, ciò che esercita o può esercitare l'esistenza, un grande mistero è contenuto in queste parole: nel soggetto *ciò che*, – in quanto è questo o quello in quanto ha una natura – cogliamo un'essenza o un intellegibile; nel verbo *esiste* comprendiamo l'atto di esistere, o un sovrintellegibile.<sup>67</sup>

64. Maritain 2022a: 39.

65. "Il vero esistenzialismo appartiene alla ragione. L'atto in virtù del quale io esisto e le cose esistono trascende i concetti e le idee, è un mistero per l'intelligenza. Ma l'intelligenza vive di questo mistero, voglio dire nella sua attività più naturale [...]: l'atto di esistere è in verità l'oggetto di ogni atto compiuto dall'intelligenza, vale a dire di ogni giudizio [...]" (Maritain 1982: 133).

66. "Il carattere umano e collettivo della filosofia, di cui oggi Bergson ha una così viva coscienza, è realizzato nella filosofia tomista, che a motivo della sua stessa universalità oltrepassa infinitamente, nel passato e nel futuro, l'angustia del presente. Essa non si oppone ai sistemi moderni come il passato all'attuale, ma come l'eterno al momentaneo. Antimoderna contro gli errori del presente, essa è ultramoderna per tutte le verità raccolte nel futuro" (Maritain 1979: 13-14). "Maritain's Thomism is never without textual foundation, but it is a Thomism that speaks with a twentieth-century accent" (Dougherty 2003: 58). Per un'introduzione al pensiero di Maritain, cfr. Possenti 1984; Viotto 2000; Possenti 2023. Su medievale-moderno-ultramoderno come filosofia della transizione continua, cfr. Possenti 1984: 276-280.

67. Maritain 2022a: 67.

A partire infatti dal recupero e dalla rielaborazione delle nozioni di soggetto o supposito, di atto puro, di intuizione intellettuale dell'essere, Maritain si propone di restituire la dimensione più profonda e autentica dell'intelligenza come l'apertura nei confronti di un'ulteriorità o una sporgenza rispetto alle categorie logiche, rappresentata dall'atto misterioso e sovrintelligibile dell'esistere. Questo mistero non va inteso nel senso di un enigma o un paradosso che distrugge ogni ordine, facendo piazza pulita di nature ed essenze, ma nella direzione del riconoscimento di una dimensione di eccesso e meraviglia che mette in moto il dinamismo dell'intelligenza. La ragione ha una struttura estatica che vive sospesa rispetto a questa "misteriosa scaturigine dell'atto di esistere",<sup>68</sup> questo dono di luce che ha in sé un enigmatico cuore d'ombra, conciliando al proprio interno intellegibilità e mistero del darsi, del donarsi dell'essere. È grazie a ciò che, nel conoscere, noi esperiamo quel qualcosa che rende sempre nuova e irripetibile l'esperienza rispetto alla dimensione idealistica della logica e del calcolo. Il fatto dell'esistere è infatti in qualche misura sempre eccedente la sua astratta intellegibilità razionale, ma questo restituisce alla ragione il suo compito, non la distrugge:

L'intellegibilità sulla quale si fonda il giudizio è più misteriosa di quella che ci portano le idee o le nozioni; essa non si esprime in un concetto, ma nell'atto stesso d'affermare o di negare; essa è, se così posso dire, la super-intellegibilità dell'atto stesso d'esistere, possibile o effettivamente dato. A questa super-intellegibilità dell'esistenza san Tommaso sospende tutta la vita dell'intelligenza. Perciò, alla radice della conoscenza metafisica, egli pone l'intuizione intellettuale di quella realtà nascosta che si dissimula sotto la più comune e banale parola del nostro linguaggio, la parola *essere*, e che si rivela a noi come una gloria incomprensibile quando abbiamo la fortuna di percepire nella più umile cosa quell'atto di esistere che essa esercita, quella spinta vittoriosa con la quale *essa trionfa sul nulla*. Per il realismo di san Tommaso, l'atto di esistere, considerato in un qualsiasi filo d'erba o nei deboli battiti del nostro cuore, è già l'atto e la perfezione di ogni forma e di ogni perfezione. [...] San Tommaso riconcilia l'intelligenza e il mistero nel cuore dell'essere, nel cuore dell'esistenza. E con ciò rende libera la nostra intelligenza, la rende alla sua natura rendendola al suo oggetto. Ma nello stesso tempo, con ciò, appare come il più fondamentalmente umano e il più veramente umanista dei pensatori, ci dà la forza e il coraggio di compiere il nostro lavoro d'uomini nel seno della strana natura e in quello della nostra propria stranezza. Mettendo pace tra il nostro spirito e il misterioso universo, egli mette anche pace fra il nostro spirito e il misterioso creatore.<sup>69</sup>

68. Maritain 1980: 239.

69. *Ibid.*: 238-239. Possenti 1984: 11-38, parla giustamente di una "liberazione dell'intelligenza" per descrivere l'intuizione di base del rilancio della metafisica da parte di Maritain: non è qui in gioco una riaffermazione dogmatica di una verità assoluta e data, ma la rivendicazione di un carattere liberante del Vangelo e della rivelazione nei confronti della stessa intelligenza, a cui viene restituita – e non sottratta – la sua profonda aspirazione all'incondizionato e alla libertà. "In definitiva, la liberazione dell'intelligenza è la Verità, intesa come *Verbum spirans amorem*, una verità cioè che non basta ricercare e abitare razionalmente, anche se tale stadio è del tutto essenziale, ma che richiede di mutarsi in amore, in orazione, in contemplazione. Il significato più profondo dell'opera maritainiana è questo umanesimo teocentrico, radicato in

Se si vuole salvaguardare l'idea cristiana di un Dio trascendente, personale, rivelato, si deve criticare la tendenza razionale alla chiusura e appropriazione oggettuale, e dischiuderla al riconoscimento di quel 'fuori' di lei, quel mistero e quell'indisponibile solo grazie al quale essa può respirare e vivere, senza sclerotizzarsi. Ciò significa che la metafisica cristiana è una modalità di messa a fuoco di una tensione irriducibile del pensiero, il suo protendersi verso una realtà e un ultimo suo oggetto, Dio, che non si lascia oggettivare, ma rimane segreto in quanto Atto, libertà, spontaneità, "assoluta generosità ontologica, l'Amore sussistente",<sup>70</sup> con cui entro in relazione solo nella dimensione meta-razionale dell'amore.<sup>71</sup>

D'altronde, ciò non significa un *sacrificium intellectus*, giacché "al loro vertice ontologico, nella trascendenza dell'Atto puro e dell'Assoluto, l'Essere, la Ragione e Dio sono una sola e medesima realtà".<sup>72</sup> In questo senso, Tommaso riconcilia intelligenza e mistero al cuore dell'Essere: si tratta invece di riconoscere che l'intelligenza è messa in movimento proprio dalla sovrabbondanza dell'esistere e dal suo incessante dinamismo. Quella di Maritain è una vita dell'intelligenza che si apre all'interruzione dell'incalcolabile nel cuore della sua prestazione di comprensione, che riconosce una sorta di singhiozzo o di aritmia nel ritmo regolare dell'esperienza, una variabilità irriducibile connessa alla struttura aperta ed estatica dell'esistere. Il che significa mettere a fuoco una metafisica della libertà, nella quale il cambiamento è la sostanza stessa delle cose e viene salvata la dimensione di imprevedibilità del divenire di ciascun momento dell'universo; quindi del carattere autenticamente vivo e sempre nuovo dell'esperienza, recependo la lezione del primo maestro di Maritain, Bergson:

In realtà il Dio di san Tommaso salva, come quello di Bergson, l'imprevedibilità del divenire concreto. Se egli conosce da tutta l'eternità tutte le cose, e perfino la piuma che domani cadrà dall'ala di un uccello, ciò non vuol dire che la storia del mondo altro non sia che lo svolgimento di uno scenario già anticipatamente stabilito. Vuol dire che tutti i momenti del tempo intero sono presenti all'eternità divina, la quale vede nell'istante proprio di se stessa, e dunque sempre, tutto ciò che hanno fatto, fanno e faranno le creature nell'istante stesso in cui ciò si fa, e dunque in un'eterna freschezza di vita e di novità.<sup>73</sup>

Se l'impulso dinamico, la sporgenza della libertà, è il segreto del reale, l'anima ha una specie di aspirazione vitale alla trascendenza, e ciò permette di pensare una prospettiva

---

Dio, nella verità, nella metafisica dell'essere" (37). Sulla filosofia di Maritain come 'liberazione', cfr. anche Mancini 1974.

70. Maritain 1982: 140.

71. "La saggezza mistica [...] non è più una conoscenza di modo teoretico, ancora legata ai processi discorsivi della ragione, ma è una conoscenza di modo pratico, una vera e propria esperienza soprannaturale della Divinità ad opera della fede sostenuta dai doni dello Spirito Santo, che prelude alla visione beatifica della vita eterna, nella quale l'intelletto sarà reso proporzionale alla visione di Dio, oltre l'oscurità della fede, ed in Dio troverà la sua pace. Questa è la saggezza dei santi" (Viotto 2000: 36).

72. Maritain 1982: 134.

73. Maritain 1980: 51.

etica nella quale si respira l'aria della possibilità, ci si apre all'infinito 'mistico' della libertà e dell'amore, senza con ciò vanificare il ruolo di un principio di ordine morale e la funzione essenziale della tradizione cattolica. In maniera coerente, però, al suo bisogno di mediazione della tensione dualistica tra esistenza ed essenza, Maritain critica Bergson proprio per non aver saputo riconoscere – in maniera troppo manichea!<sup>74</sup> – anche nella 'religione statica' "l'oscuro lavoro dell'intelligenza metafisica, la ricerca naturale e il sentimento naturale dell'assoluto",<sup>75</sup> cioè non solo una chiusura identitaria che corre il pericolo della sclerotizzazione, ma una dimensione naturale dell'intelligenza vivente che ha bisogno di forme di oggettivazione, materializzazione, istituzionalizzazione dei propri contenuti.

Nondimeno, la prospettiva maritainiana esalta il protendersi arrischiato della vita oltre sé stessa, nella dimensione ignota e aperta dell'avvenire, obbedendo alla legge della sproporzione, dell'abbondanza e della generosità che è inscritta nell'esistenza:

Non c'è vita dove non c'è rischio. Una civiltà o una saggezza che, comprendendo a rovescio il valore dell'essere umano, si fondasse sulla paura del rischio e sul culto della sicurezza correrebbe il più grande dei rischi, quello della viltà e della stupidità. I pericoli che l'uomo incontra a ogni istante sono la condizione stessa della sua vita, da quelli della fondazione stessa della famiglia e della procreazione, fino a quelli dei grandi impegni della politica mondiale. Lo spreco dell'essere umano è la legge della natura; ed è anche segno della fiducia e dell'amore elementare che noi diamo ogni giorno al principio divino da cui procediamo, e che ha per legge propria la sovrabbondanza e la generosità.<sup>76</sup>

In questo modo, Maritain si propone di recepire e far propri molti dei temi sollevati dall'esistenzialismo, di cui riconosce l'importanza per una filosofia morale: a partire dal fatto che "l'esistenzialismo contemporaneo ha un sentimento autentico della libertà e della sua trascendenza essenziale nei confronti delle specificazioni e virtualità dell'essenza".<sup>77</sup> La riflessione esistenzialista ha messo a fuoco la dimensione non concettualizzabile della soggettività<sup>78</sup> e il fatto che la responsabilità soggettiva implica l'unicità assoluta, irriducibile ad ogni concatenazione di eventi anteriori e di determinazioni. Mettere a tema l'esistenza significa riconoscere che "il medesimo caso morale

74. *Ibid.*: 79.

75. *Ibid.*: 78.

76. *Ibid.*: 130.

77. Maritain 2022a: 80. "Se tutto ciò non fosse viziato dall'accettazione dell'assurdo e dalla espunzione della natura e della *forma rationis*, come di ogni oggetto, di ogni casualità e finalità, vi sarebbero qui le premesse per una filosofia morale e una filosofia della libertà".

78. "La soggettività in quanto soggettività non è concettualizzabile, è un abisso inconoscibile – inconoscibile per modo di nozione, di concetto o di rappresentazione, per modo di scienza, qualunque sia, introspezione, psicologia o filosofia" (Maritain 2022a: 100). "Essere conosciuto da un altro significa essere oggettivato, perdere la propria autenticità esistenziale, e Maritain riconosce che in questo Sartre ha ragione, ma aggiunge che c'è Dio che può raggiungermi nella mia soggettività: '[...] Quanto più conosco la mia soggettività, tanto più mi resta oscura. Se non fossi conosciuto da Dio, nessuno mi conoscerebbe; nessuno mi conoscerebbe nella mia verità, nella mia propria esistenza, nessuno conoscerebbe me come soggetto'" (Viotto 2000: 52).

non si presenta mai due volte nel mondo; in senso assolutamente rigoroso, non c'è mai un precedente":<sup>79</sup> ogni volta ci si trova "nella condizione di compiere una cosa nuova, dover introdurre nell'esistenza un atto unico al mondo, che deve essere conforme alla legge morale in un modo e in condizioni strettamente proprie, che non si erano ancora verificate".<sup>80</sup> La morale cristiana è interamente sospesa "a quanto di più esistenziale vi è al mondo",<sup>81</sup> l'amore, indi per cui non si può rifiutare alle teorie esistenzialiste odierne il riconoscimento di un dispositivo anti-intellettualistico irriducibilmente vero da un punto di vista teologico cristiano:

nei profondi e più liberi – e più saggi – atti di opzione morale, non sono i motivi su cui la ragione delibera, ma è l'imprevedibile slancio dell'imperscrutabile soggettività, spesso sconcertante per l'intelligenza del soggetto stesso, ciò che ha una funzione essenziale. Come potrebbe essere diversamente, se è vero che il giudizio della sua coscienza deve tener conto, nell'istante in cui viene liberamente pronunciato, di tutto il reale ignoto che il soggetto porta in sé, delle sue segrete capacità, delle sue aspirazioni radicali, della forza o della fragilità della sostanza morale, delle sue virtù, se ne ha, del richiamo oscuro del suo destino? Tutte queste cose non sono formulabili e risultano sconosciute per lui in termini di ragione, ma egli conosce, senza saperlo, l'oscuro istinto che ha di sé [...]. In tal modo, la decisione più libera potrà sorgere con l'apparenza della fatalità, la decisione più prudente potrà a volte sembrare irrazionale e inspiegabile, perché le sue ragioni sono nascoste nella sostanza del soggetto. [...] [Tommaso ci insegna che] in certi momenti ed in certe profondità dell'universo dell'etica ciascuno di noi può aver da compiere il sacrificio di Abramo e passare oltre la misura della ragione, [...] che in ogni atto autenticamente morale, l'uomo, per applicare e nell'applicare la legge, deve incarnare e cogliere l'universale nella sua singola esistenza, in cui egli è solo di fronte a Dio.<sup>82</sup>

Maritain non nega affatto che questa dimensione contenga un elemento aporetico, conflittuale, non del tutto conciliato: si può dire, infatti, che "esiste in noi una specie di conflitto tra persona e natura, dico tra la linea metafisica della persona e la linea me-

79. Maritain 2022a: 82-83.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*: 81. A questo proposito, Possenti 1984: 65 parla significativamente di un "intellettualismo volontarista", espressione ossimorica che però ben sintetizza la tensione del pensiero maritainiano: "ci sembra che nel pensiero morale di Maritain, proprio a motivo della sua dimensione esistenziale, vi sia un continuo dialogo e in definitiva una armonica composizione tra i momenti dell'assolutezza e della storicità della norma morale, nonché inoltre un riconoscimento della funzione in certo modo creativa della soggettività, di questo profondo mistero dalle infinite risonanze" (*ibid.*).

82. Maritain 2022a: 85-86, 90. "Nel regime della morale l'anima è in rapporto con Dio (con Dio come causa prima) tramite la legge sotto la quale si trova. Nel regime della sovra-morale è in rapporto diretto e immediato con Dio (con Dio come amico), e non è più sotto la legge, ma in connivenza con essa. Maritain sospende il morale al teologale, ai doni dello Spirito Santo e alla contemplazione infusa, e pone di fatto il teologale al centro del morale, l'amore, la libertà e lo spirito al centro della legge: così operando potenzia il morale e, in ultima analisi, lo salva" (Possenti 1984: 75).

tafisica della natura”;<sup>83</sup> tuttavia, al contempo, si sforza di delineare cattolicamente un *et-et*, e non un *aut-aut*.<sup>84</sup> Anzi, una certa deriva anti-cristiana e iper-secolarizzante della modernità è in realtà provocata proprio da una spaccatura all’interno della prospettiva metafisica, dividendo e assolutizzando essenza ed esistenza, intelletto e volontà, natura e libertà, generando da un lato un razionalismo immanentistico, sia in chiave idealista o materialista (comunque positivistico, deterministico e soffocante), dall’altro un’ipertrofia dell’istanza critica, alla base di un nichilismo esistenzialistico e di un antinomismo anarchico (individualista, cinico). La verità cattolica è, detto altrimenti, l’equilibrio metafisico ortodosso originario che permette di spiegare ed evitare gli errori delle derive opposte (filosoficamente eretiche) della modernità, ovvero l’assolutizzazione erronea di un polo o l’altro dell’ellisse metafisica: o la superbia della ragione, intenta ad assicurare una verità oggettiva, quindi una natura senza atto e libertà, una essenza insensibile alla singolarità e all’eccezionalità dell’esistenza, o la disperazione della ragione, riducendo lo Spirito/spirito a evento o atto senza natura e senza essenza, e perciò destinato a naufragare nel nulla cosmico, nei pericoli del relativismo e del nichilismo, perdendo qualsiasi coordinata morale e razionale.<sup>85</sup>

Tuttavia, come si è generata nella modernità questa spaccatura e lacerazione del quadro metafisico antico? A questo proposito Maritain è molto chiaro nell’evidenziare come non si tratti semplicemente di un’indebita autonomizzazione dalla metafisica teologica operata dalla razionalità scientifica, bensì anche di una rottura interna causata dall’asaperazione del motivo meta-razionale della fede, divenuto fideismo irrazionalistico distruttivo del quadro metafisico-cattolico. È qui che allora riemerge in maniera decisiva e cruciale il problema della predestinazione, geneticamente alla base della radicalizzazione apocalittica del *sola fide*, distruttiva della metafisica. I due grandi protagonisti della modernità sono infatti Lutero e Cartesio, entrambi – sebbene in modo differente e antitetico – accomunati dal fatto di essere testimoni di una frattura interna all’equilibrio tra dono/atto/libertà dello Spirito e natura/essenza/oggettività conoscibile.

Per il cattolico Maritain, l’errore originario non può che essere quello di Lutero: la sua accentuazione dell’impotenza della ragione e la sua idea della fede come salto incondizionato e meta-razionale produce un’aperta dichiarazione di guerra alla razio-

83. Maritain 1980: 186.

84. “Una delle più costanti intenzionalità di Maritain è la *esclusione delle escludenze*, secondo un’espressione coniata da G. Bontadini per altri contesti: il metodo di Maritain non è quello dell’*aut... aut*, bensì quello dell’*et... et*. La scelta non deve essere escludente (*o* religione, *o* filosofia, *o* scienza), bensì comprendente (*e* religione, *e* filosofia, *e* scienza), sulla base di un comprendere che non assuma questi vari domini dell’esperienza umana come pure contiguità irrelate, ma come regioni che entrano in relazione attraverso quell’unità originaria dell’intero e dell’essere in cui si radicano” (Possenti 1984: 40).

85. “La storiografia filosofica di Maritain è contraria all’idea che il ‘progresso moderno’ in filosofia vada individuato nel processo dalla trascendenza all’immanenza. [...] In ciò egli è agevolato dal rifiuto sempre opposto al divorzio tra logos e rivelazione, tra principio ebraico-cristiano e principio ellenico [...]. Egli non ha detto: [...] Gerusalemme sì, Atene no (o viceversa). Ha accolto nella superiore unità della filosofia dell’essere la lezione biblica e quella greca” (*ibid.*: 54-55).

nalità e una condanna totale della filosofia: la metafisica non può che essere un tranello diabolico.<sup>86</sup> È Lutero che, assolutizzando il momento della grazia divina, ossia dell'arbitrio e della volontà elettiva, sganciati da qualsiasi piano ontologico e pedagogico divino, ha demolito l'intero sistema cattolico. A questa distruzione dell'intelletto, corrisponde già un'assolutizzazione della volontà come anarchica e libera da qualsiasi piano d'ordine naturale, che prelude al soggettivismo esistenziale moderno:

Lutero sta alla sorgente del volontarismo moderno. Per darne prova particolareggiata, occorrerebbe insistere sulle conseguenze del pessimismo anti-intellettualista di cui ora s'è parlato. Relegata la ragione nel più sudicio luogo della casa, se non uccisa e sepolta, bisogna pure, giacché il brutto puro e semplice non sarà mai un ideale per l'uomo, che l'altra facoltà spirituale, la volontà, si trovi altrettanto esaltata [...]; e così, in Lutero, il sentimento ipertrofizzato dell'io è essenzialmente un sentimento di volontà di realizzazione della libertà.<sup>87</sup>

Quello di Lutero è un Dio di grazia senza natura, dunque un puro arbitrio tirannico, una libertà senza fondazione metafisica; eppure, ciò non sarebbe stato di tanto danno se i dibattiti innescati dalla Riforma intorno al rapporto tra natura e grazia non avessero generato effetti anche sul piano della riflessione filosofica più ampia. Ne è infatti testimone l'epocale riflessione cartesiana. L'esigenza più intima di Cartesio è quella dell'assicurazione della possibilità di certezza conoscitiva, e dunque – come aveva argomentato Šestov – la lotta di Cartesio è innanzitutto quella contro il mistero. D'altra parte, proprio per espellere il mistero dall'oggetto dell'intelligenza, Cartesio è costretto a espellere anche l'esistenza: ne consegue che, nel momento in cui deve spiegare come si passi dal piano dell'essere a quello dell'esistenza, Cartesio pensi la garanzia di Dio in termini nuovamente e paradossalmente volontaristici, e non ontologici:

Cartesio, per quanto razionalista fosse, nella misura in cui derivando da Duns Scoto è stato il predecessore delle metafisiche libertiste moderne, propendeva per questo esistenzialismo per quanto concerne Dio. [...] questa essenza [del Dio cartesiano] diventa impenetrabile a tal punto che essa non è più, per così dire, che il baleno della sola esistenza di Dio concepita come puro atto di volontà pura. Al limite si avrebbe un'esistenza divina senza natura. E poiché ciò è impensabile, il pensiero ricorre a un sostituto, più o meno ambiguo, fornito dall'idea di una Azione pura, di una Efficienza pura o di una Libertà pura superiore all'intero ordine dell'intelligenza e dell'intelligibilità, idea che si porterebbe senza ragione, mediante la sua sola potenza, creerebbe arbitrariamente gli intellegibili, le essenze, e anche le idee, che, nel nostro spirito, sono le loro immagini. Ecco perché in definitiva il Dio di Cartesio è una Volontà perfettamente esente da ogni ordine di Sapienza,

86. Maritain 1964 : 71. Il vero 'nemico' filosofico di Maritain rimane nondimeno Kant, la cui prospettiva rappresenta la sintesi degli errori dei tre grandi riformatori della modernità: Lutero, Cartesio e Rousseau. "Although Maritain's early targets are Bergson and the three reformers, the real enemy is Immanuel Kant. In Maritain's judgment, Kant's critical philosophy is born of the convergence of the three intellectual currents represented by 1) Luther's revolt in theology, 2) Descartes' in philosophy, and 3) Rousseau's in ethics. Kant represents a lack of confidence in the intellect's ability to metaphysically grasp being" (Dougherty 2003: 35).

87. Maritain 1964: 75.

perché questo Dio esclude dalla sua azione ogni finalità, crea le verità eterne come puri contingenti, che non dipendono dalla sua essenza immutabile [...]. Questa forma di esistenzialismo – in cui si afferma il primato dell’esistenza a scapito però della natura intellegibile o dell’essenza – è quella che noi ritroviamo nell’esistenzialismo ateo odierno.<sup>88</sup>

Cartesio è il perfetto emblema dello squilibrio generato dal volontarismo teologico sul piano metafisico: rendere le verità eterne come puri contingenti creati, dipendenti da una libertà assoluta, capace di agire in maniera assolutamente sovrana e indipendente, significa spezzare implicitamente e irrimediabilmente il rapporto tra intelligenza e volontà. La nozione apparentemente razionalistica di aseità, di *causa sui*, applicata a Dio, è quindi in realtà paradossalmente l’insinuarsi di un germe nichilistico all’interno del quadro d’ordine: con essa è infatti posta una metafisica della ‘potenza’ e non ‘dell’esistenza’, della libertà anarchica rispetto alla disposizione delle nature e delle essenze.<sup>89</sup>

L’autoaffermazione di un Dio onnipotente esistente “per sua forza propria” o quella di una suprema Esistenza che si pone da sola insieme nella realtà, attraverso la sua infinita causalità [...] non permette alcuna investigazione di quell’abbagliante esistenza alla quale essa si sottomette. [...] Al razionalismo cartesiano sarebbe di poco profitto opporre l’irrazionalismo di quelle che oggi si chiamano ‘filosofie esistenziali’; si potrebbe rivolgere loro rimproveri simmetrici a quelli che abbiamo rivolto a Descartes, essendo loro altrettanto difficile raggiungere l’intellegibilità, per giustificare se stesse, quanto è difficile all’idealismo cartesiano raggiungere l’esistenza per rendere ragione del mondo reale.<sup>90</sup>

Non è dunque un caso che Maritain salti con un clamoroso balzo storico da Lutero e Cartesio a Kierkegaard e Šestov: in questi ultimi infatti diviene evidente come il passo fatale dell’esistenzialismo odierno in direzione nichilistica e irrazionalistica continui a portare in sé memoria delle concezioni teologiche e filosofiche (post-luterane e post-cartesiane) che lo hanno generato. Kierkegaard per primo ha cercato di rilanciare – di fronte al razionalismo immanentistico hegeliano, al quale reagì – la dimensione profonda e indelebile dell’esistere, e facendo ciò riattivava autentiche istanze evangeliche e cristiane: il “senso profondo del mistero”, “l’incrinatura operata nell’esistente dal peccato, la ‘sincope della libertà’”, l’angoscia quale “dolorosa esperienza spirituale”.<sup>91</sup>

88. Maritain 2022a: 39-41

89. “In Descartes le due nozioni di infinità e di potenza convergono, coincidono nella nozione cartesiana dell’aseità, che permette a Descartes di dire che Dio è causa sui, causa di se stesso. Se si portasse questa nozione all’estremo limite, ciò che sarebbe normale quando la si applica così all’Atto puro, se si dicesse che Dio è causa sui in tutta la pienezza di senso implicita in questa espressione, si abbandonerebbe la linea della libertà di spontaneità per quella della libertà di scelta; si arriverebbe all’affermazione che Dio esiste in virtù della sua libera scelta o in virtù della pienezza di libertà del suo volere; si arriverebbe a dire che Dio esiste perché vuole esistere” (Maritain 1980: 193).

90. *Ibid.*: 206-207.

91. “Per Kierkegaard e la prima generazione esistenziale il nulla che l’angoscia ci rivela non è un nulla dell’esistente. È l’incrinatura nell’esistente: il peccato, la ‘sincope della libertà’. Se tale [...] il senso più autentico dell’angoscia di Kierkegaard, bisogna dire che attraverso una doloro-

Kierkegaard ha sperimentato più di altri “quella specie di scardinamento o di dilacerazione che non lascia né riposo né quiete”,<sup>92</sup> ma in lui c’è al contempo “una specie di grandioso smarrimento” derivante dall’aver creduto che “per glorificare la trascendenza occorresse spezzare la ragione, mentre bisogna umiliarla davanti al suo autore e con ciò stesso salvarla”.<sup>93</sup>

Il suo senso profondo del mistero impenetrabile della fede dentro di noi, e della sproporzione tra le cose divine e l’intero registro del visibile e delle umane significazioni, anche interiori alla coscienza, lo condusse, sotto l’impulso di questa esperienza come sotto l’influenza del suo irrazionalismo, a pensare che l’uomo di fede vive necessariamente in un dubbio crocifiggente rispetto alla stessa fede – credere di avere la fede è come bestemmiare la fede – e a condannare come un idolo della sicurezza umana tutto ciò che è stabilità solida, sicurezza e fruizione anche nelle certezze divine.<sup>94</sup>

Ecco che dunque l’esistenzialismo re-innesca a livello filosofico la fatale ribellione luterana contro la ragione,<sup>95</sup> divenuta decisiva per il Novecento, prima con la ricezione teologica moderata di Kierkegaard da parte di Karl Barth, in una prospettiva comunque “in certo modo tragica – e a dire il vero illogica, perché distrugge nell’ordine della natura ciò che afferma nell’ordine della grazia: la persona umana emerge per mezzo del Cristo dai resti di una natura sconvolta”.<sup>96</sup> Poi con il radicale rilancio di Lutero da parte della filosofia irrazionalista di Šestov, che conobbe tardi Kierkegaard:

Šestov ha eroicamente filosofato contro la filosofia, e la sua polemica multiforme e continua contro l’intelligenza che egli identificava col Serpente, il suo irrazionalismo grandioso e ostinato rappresentano una forma estrema del pensiero religioso ebraico e dell’eterna protesta d’Israele. [...] Egli ha innalzato contro la ragione moderna, contro la ragione greca, contro la ragione, in una parola, l’ardente accusa di un cercatore di Dio che non si lascia trovare dal suo Dio. [...] sfidava l’onnipotenza e la libertà divine domandando loro di attuare l’impossibile [...]. E proclamava la fede e il miracolo tanto più aggressivamente quanto più la fede e il miracolo sembravano sempre sfuggirgli. [...] Dilaniando l’uomo contro se stesso e portando a un parossismo tragico il falso conflitto moderno tra la ragione e la fede, la sua opera è una testimonianza impossibile a evitarsi per il cristiano e per l’ebreo, contro il cristiano e contro l’ebreo.<sup>97</sup>

sa esperienza spirituale egli ha rivelato alla filosofia moderna una verità che senza dubbio i santi hanno sempre conosciuto ed i teologi hanno più o meno indagato” (Maritain 2022a: 149).

92. *Ibid.*: 158.

93. *Ibid.*: 157. “Kierkegaard non ha saputo raccordare l’universalità della legge alla soggettività della coscienza, si è fermato alla contraddizione, chiudendosi nell’angoscia. Maritain commenta: ‘Siamo grati a Kierkegaard e ai suoi successori di avere, contro Hegel, insegnato ai filosofi la grande lezione dell’angoscia; ma l’angoscia non vale nulla come categoria filosofica’” (Viotto 2012: 89). Cfr. Maritain 2022a: 168-169.

94. Maritain 1980: 103.

95. Per Maritain, l’esistenzialismo rappresentava “la corrente filosofica che meglio interpretava negli anni ’40 la crisi dell’uomo” (Possenti 2023: 89).

96. Maritain 1980: 105.

97. *Ibid.*: 107-108. Cfr. Viotto 2012: 252. Rispetto a questa accusa di testimoniare in maniera incomparabile il carattere della ‘fede ebraica’, Fondane scrive a Maritain che Šestov avrebbe

L'esistenzialismo cristiano porta in sé ancora l'esigenza della fede, ma ormai – con la distruzione della metafisica – non ha più armi contro l'emersione di una opzione atea, cresciuta latentemente insieme all'affermarsi di un "caos di apparenze vischiose e disgregate in un mondo radicalmente irrazionale":<sup>98</sup> al soggetto, divenuto un'impensabile "esistenza senza essenza", non è più concesso risalire al proprio fondamento, dunque non rimane che farsi e disfarsi da sé, "mediante un susseguirsi di scelte assolute".<sup>99</sup> L'esistenzialismo odierno è una forma ingannevole e incoerente di filosofia, che insiste sull'assurdità radicale dell'esistenza sradicata da Dio, e demolisce la metafisica per sostituirla con un vagheggiamento mistico (si pensi ad Heidegger), in realtà necessariamente equivoco e da ultimo anticristiano:

L'anima è stata eliminata; così pure il grido verso Dio, lo smarrimento e la disperazione per eccesso di speranza, l'attesa del miracolo, il senso del sacrificio e del peccato, l'agonia spirituale, l'eterna dignità dell'esistenza, la grandezza della sua libertà eretta sulle rovine della sua natura. Giobbe è stato eliminato.<sup>100</sup>

Il tomismo, quale forma di autentico 'esistenzialismo', cioè esistenzialismo metafisico, si contrappone a quello filosofico e ateo in quanto capace di ricomporre le fratture della modernità, riconciliando realismo e libertà, scienza e sapienza, evitando l'aprirsi di una frattura teologica (il baratro del volontarismo teologico assoluto, della predestinazione) in seno al rapporto tra Trascendenza e immanenza, Dio e mondo, libertà increata e libertà creata. È per questo che il *Breve trattato*, affrontando la crisi della modernità, si propone un superamento che è insieme un recupero metafisico del medioevo e un oltrepassamento ultramoderno dell'esistenzialismo: mediazione dialettica di speculazione ed esistenza, ontologia e soggettività.<sup>101</sup>

#### 4. LA NEUTRALIZZAZIONE DELLA PREDESTINAZIONE

Si può ora comprendere perché, all'interno del proprio *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Maritain abbia dedicato ampio e decisivo spazio, in conclusione, al problema della libertà divina e della predestinazione. La definizione della questione della giustificazione e, dunque, del rapporto tra libertà divina ed economia della salvezza è assolutamente cruciale per la tenuta del sistema metafisico, quindi per evitare l'insinuarsi di un germe corrosivo e distruttivo che spezzi l'ellisse che ruota intorno ai due fuochi di grazia (ossia libertà divina, ed eccesso dell'esistenza) e natura (ossia essenza: ordine ontologico ed etico-religioso):

---

commentato, ricevendo il suo libro: "Testimone incomparabile?! È evidente che Maritain non ha mai letto un mio libro!". Cfr. *Lettera del 28 febbraio 1938*, in Fondane-Maritain 1997: 37-39. Per l'incrocio personale tra Šestov e Maritain, mediato da Fondane, cfr. Skodler 2005: 187-196.

98. Maritain 2022a: 41.

99. *Ibid.*

100. *Ibid.*: 153. Per la critica all'esistenzialismo, cfr. Viotto 2012: 168-181.

101. Possenti 2023: 89-92.

la grazia perfeziona la natura e non la distrugge, trascende la ragione ma per fortificarla, non per accecarla o annullarla, fa progredire la coscienza morale nel volgere del tempo e conduce la storia umana, ossia lo sforzo incessante e incessantemente contrastato dell'umanità verso l'emancipazione, nella direzione del suo compimento sovratemporale. [...] Non c'è dubbio che l'angoscia metafisica, la grande angoscia di Agostino e Pascal avrà sempre il suo ruolo nella ricerca umana di Dio; d'altra parte [...] non si tratta tanto di umiliare quanto di promuovere la ragione; il pensiero religioso non dovrà tanto difendere se stesso contro la ragione filosofica (critica), come ai tempi dell'illuminismo, ma bensì difendere la ragione filosofica (ontologica) sia contro un puro irrazionalismo e una metafisica della disperazione, sia contro gli ultimi frutti del razionalismo.<sup>102</sup>

Da questo punto di vista, il ragionamento di Maritain si svolge su due diversi piani. Innanzitutto, su quello metafisico della concezione della libertà divina. Per evitare l'errore cartesiano e luterano di pensare la libertà divina come del tutto sganciata da qualsiasi piano ontologico e qualsiasi natura, secondo un'idea di sovranità distruttiva della stessa intellegibilità razionale, Maritain invita a disgiungere la nozione di libertà da quella di volontà. Per Maritain, l'esistere divino "non è libero nel senso di libertà di scelta, ma è volontario nel senso che è l'esistenza stessa secondo la quale una natura spirituale ama e vuole".<sup>103</sup>

Il massimo errore di un filosofo libertista, [...] il suo errore estremo sarebbe quello di confondere questa libertà di spontaneità dell'essenza e dell'esistenza divina con una libertà di scelta. Sarebbe come dire: Dio esiste perché egli così vuole liberamente; sarebbe come far dipendere l'esistenza divina da un atto di libero arbitrio. Non è in questo senso che l'esistenza divina è libera, ma se consideriamo la libertà di spontaneità bisogna dire che l'esistenza divina, vale a dire ciò che vi è di più necessario e la necessità per eccellenza, è nello stesso tempo e in sommo grado la libertà di spontaneità, d'indipendenza e d'esultanza.<sup>104</sup>

Il ragionamento di Maritain – nutrito latentemente di Bergson – non può non risultare massimamente delicato, giacché negando l'idea della libertà come capacità assoluta di tutto, compreso di non essere, identifica il colmo della spontaneità con il colmo della

102. Maritain 1982: 143.

103. Maritain 1980: 195: "Bisogna abituarci a disgiungere la nozione di volontario e la nozione di libertà. L'esistere divino non è libero nel senso di libertà di scelta, ma è volontario nel senso che è l'esistenza stessa secondo la quale una natura spirituale ama e vuole. L'esistenza divina è sovranamente volontaria, perché questa esistenza infinitamente spontanea si confonde con l'atto stesso d'amore, s'identifica con l'atto per il quale Dio ama sé stesso: ama sé stesso con una necessità infinita e un'infinita spontaneità. Dico che è una esistenza volontaria nel medesimo significato col quale dico che è un'esistenza intellettuale, perché l'esistenza di Dio è il suo atto stesso d'intellezione di sé".

104. *Ibid.*: 191. Ricordo come per Šestov "quando Tommaso afferma che 'Dio non può far sì che ciò che è stato fatto non sia stato', non fa altro, in fondo, che recepire l'insegnamento greco, codificato da Aristotele, per cui ogni essere razionale è sottoposto al principio di contraddizione. Dio è, quindi, al suo interno limitato dalle stesse leggi razionali che limitano l'essere e l'uomo. Il Dio che ricerca e ottiene la protezione del principio di contraddizione, tuttavia, non è certamente il Dio biblico, ma l'ipostasi razionale" (Paris 2005: 77).

necessità. Ma un Dio che è *causa sui* secondo necessità assoluta in che modo non rischia di venire immanentizzato e confuso spinozianamente con l'ordine stesso del mondo? In che modo conserva la propria trascendenza rispetto all'ambito logico dell'essenza?

Ancor più delicato è però il discorso di Maritain sulla predestinazione e dunque in relazione alla dottrina della giustificazione. Maritain si trova infatti a doversi confrontare con una tradizione, quella tomista, che è fortemente fedele al 'dogma' agostiniano della predestinazione, e che nel trattato su *Dio e la permissione del male* definisce significativamente 'tomismo rigido': Domingo Bañez, Giovanni di san Tommaso, i Carmelitani di Salamanca. Ad essa, Maritain però rimprovera di essere stata esclusivamente preoccupata di mantenere salda l'affermazione della libertà di Dio, senza preoccuparsi di un'altra esigenza imprescindibile della teologia, quella di garantire l'assoluta innocenza divina:

La trascendenza divina è oscura per noi, è una notte per la nostra ragione. Essa include delle verità che sulle prime sembrano inconciliabili. Ma il nostro compito è quello di spingere all'estremo, al loro estremo divino, queste verità, dapprima antinomiche, delle quali cerchiamo di avere una qualche intelligenza; non è mai quello di sacrificare una di esse con la pretesa di salvarla e dissimulando la nostra disavventura nell'oscurità del mistero divino. Per quanto oscuro possa essere questo mistero, l'aseità o assoluta indipendenza di Dio e l'assoluta innocenza divina dall'altro, vi brillano con una chiarezza sovrana, ed è proprio questo splendore che il nostro occhio stenta a sostenere.<sup>105</sup>

Il tomismo rigido alla Bañez<sup>106</sup> è definito 'ciclopico', perché pur tenendo un occhio fisso sul problema dell'assoluta indipendenza di Dio, rischia di dimenticare l'altro fuoco rappresentato dall'innocenza divina, privilegiando la prospettiva dell'essere, ossia del bene, per la quale parlare di predestinazione è giusto e necessario, ma dimenticando di distinguere da essa la 'via del male', e correndo perciò il rischio di attribuire in qualche misura una responsabilità di Dio – quantomeno permissiva – nei confronti del peccato.

Questi tomisti [...] non solo insegnavano quella cosa impensabile che chiamavano la riprovazione negativa, che *precede ogni demerito*, ma la facevano consistere nell'*esclusione positiva dalla beatitudine*. Proprio come Dio predestina gli eletti alla gloria *ante praevisa merita*, senza considerazione dei loro meriti previsti, così riprova (oh, 'negativamente', vero!) gli altri di sua propria e unica iniziativa, e decide di escluderli dalla beatitudine *ante praevisa demerita*, senza considerazione dei demeriti previsti. [...] Si comprende come san Francesco di Sales, per uscire da una crisi spirituale che lo portava alle soglie della disperazione, abbia preferito abbandonare la buona scuola e tuffarsi nell'assurdo, intendo dire nel sistema di Molina, nel quale, almeno, si insisteva, fosse pure all'eccesso, sul ruolo della libertà creata nel destino della creatura.<sup>107</sup>

105. Maritain 2022b: 17.

106. Su Bañez e la controversia *de auxiliis*, cfr. Lettieri 1999: 301-320; Stucco 2014: 141-199; O'Neill 2019: 68-92.

107. Maritain 2022b: 22.

La teoria neo-bañeziana restituisce, con la dottrina dei decreti permissivi antecedenti, l'idea che Dio "ritiri la sua mano", ma dunque come si fa a scagionare Dio dall'accusa di causare indirettamente il male?<sup>108</sup> In questi termini, Dio ha infatti comunque l'iniziativa – permissiva certo, non causativa – del male, e ciò è sufficiente perché si dichiari in maniera drastica che così si fa "null'altro che un'ingiuria all'innocenza assoluta di Dio".<sup>109</sup> Il salvataggio della metafisica passa dall'assicurazione della bontà di Dio e dall'affermazione dell'assenza della sua responsabilità per il male: una concezione predestinazionista che non tenga presente questo aspetto filosofico rischia – attribuendo a Dio la volontà del male – di incrinare in maniera irrimediabile il rapporto tra fede e ragione, e così aprire le porte all'ateismo stesso:

La certezza fondamentale, la roccia a cui ci dobbiamo saldamente aggrappare in questo problema del male morale, è l'innocenza assoluta di Dio. [...] il problema del male [...] è all'origine di molte forme di ateismo, come pure dell'angoscia di quella che in molti si potrebbe chiamare la coscienza cristiana offuscata.<sup>110</sup>

La soluzione di Maritain è costretta a fare i salti mortali per salvare la coerenza della sua tesi con la dottrina tomista. Innanzitutto, egli afferma che nello sguardo eterno di Dio, che trascende infinitamente il tempo, la successione temporale e ciascun istante sono visti in un eterno presente: non vi è, in altri termini, alcun futuro per Dio, e la previsione dei mali non comporta a rigore alcuna necessità.<sup>111</sup> Tuttavia, gli argomenti principali e più delicati, difesi nella sua polemica contro il teologo domenicano Jean-Hervé Nicolas, divengono essenzialmente i seguenti due: l'uno riguarda il problema della non-considerazione della regola; l'altro l'asimmetria tra la linea del bene e la linea del male. Per quanto riguarda il primo, seguendo Tommaso, Maritain spiega che il *defectus* di cui la libertà si rende responsabile e che costituisce metafisicamente la condizione di possibilità del male dei singoli atti liberi è la *non-considerazione della regola*. Tale non-considerazione non può essere valutata essa stessa propriamente un male in atto, un'azione cattiva, altrimenti si incorrerebbe in un circolo vizioso, in cui ciò che andava spiegato (l'effetto del male morale, metafisicamente incomprensibile come 'atto' o 'esistente') diventerebbe la spiegazione e la causa di sé stesso; essa è invece quella iniziativa nientificante, puramente negativa, pura sottrazione di essere o introduzione di un vuoto nella trama dell'essere, che renderà poi conseguentemente gli atti compiuti successivamente (in senso logico

108. *Ibid.*: 33: "Egli [Dio] ha di sua iniziativa deciso di non fare ciò senza cui il male sarebbe immancabilmente avvenuto. Dio ha ritirato la sua mano. Il neo-bañezismo contemporaneo ha un bel dire e un bel fare, non può sfuggire a questa conclusione, come non lo può nessuna delle dottrine che sostengono la dottrina dei decreti antecedenti. E lasciar fare una cosa ritirando la mano, non è forse causarla indirettamente?"

109. *Ibid.*: 34.

110. *Ibid.*: 13.

111. Maritain 2022a: 117: "Dio non prevede le cose del tempo ma le vede; Egli vede in particolare le scelte, le decisioni libere dell'esistenze creato, in quanto libere sono assolutamente imprevedibili; Egli le vede nello stesso istante in cui si attuano nella pura freschezza esistenziale del loro emergere all'essere, nell'umiltà dell'attimo stesso in cui sbocciano".

e non cronologico) effetto di questa originaria non-decisione, mancanza o *defectus*.<sup>112</sup>

La seconda idea essenziale è quella che riguarda invece le cosiddette “attivazioni divine frangibili e infrangibili”. Per spiegare la linea del bene, Maritain concorda infatti che metafisicamente tutti gli influssi derivanti da Dio debbano essere considerati come le iniziative che determinano la possibilità di bene da parte degli atti morali umani. Queste attivazioni divine sono eternamente decise e predestinate, indipendenti dai meriti, dunque l’uomo non può dire di compiere in nessun modo il bene di sua iniziativa: il *fiat* decisivo è unicamente divino, e noi non possiamo fare nulla senza di Dio. D’altra parte, sostiene il filosofo francese, questa stessa affermazione implica che all’uomo rimanga comunque possibile ‘fare il nulla’: ossia infrangere una mozione divina frangibile, inserendo nella catena della causazione divina e nella trama dell’essere il proprio *defectus*. Da questo punto di vista Maritain è costretto a forzare la logica e la terminologia del discorso: egli, infatti, è obbligato ad ammettere che è necessario riconoscere delle mozioni divine *infrangibili* – in altri termini, una grazia divina efficace, del tutto indipendente da qualsiasi iniziativa umana. A rendere infrangibile, ossia efficace, la grazia divina non può essere in nessun modo un’iniziativa umana, sia pur minima, come l’assenso.<sup>113</sup> D’altra parte, in maniera latentemente equivoca, afferma che le mozioni infrangibili sono le mozioni frangibili che maturano da sé e autonomamente in infrangibili, nel momento in cui l’uomo non interviene ponendo ostacolo alla mozione divina con la propria azione libera, capace addirittura di “rendere sterile” la mozione divina frangibile.<sup>114</sup> In altri termini: all’uomo è possibile resistere alla grazia, ‘nientificando’; se però egli non lo fa, non aggiunge niente e nessuna iniziativa al bene proveniente da Dio: la grazia *diventa* irresistibile...<sup>115</sup>

112. Cfr. *ibid.*: 119-122.

113. “Per quanto concerne il mistero primordiale della predestinazione, e l’applicazione che un teologo potrebbe fare a questo caso dei presupposti metafisici, qui indicati, vorremmo far notare che questi presupposti metafisici, come abbiamo già fatto notare in questo capitolo, sono in stretto accordo con quanto la sacra tradizione insegna su questo mistero. Gli enti creati che, secondo la concezione da noi esposta, sono destinati alla vita eterna da tutta l’eternità, *ante praevisa merita*, dalla volontà primordiale o antecedente confermata, per questo non hanno preso nessuna iniziativa al momento cruciale; dalla volontà definitiva o conseguente sono stati iscritti nel libro della vita prima che il mondo fosse creato” (*ibid.*: 132, n. 13).

114. *Ibid.*: 129-130: “Un uomo può aver ricevuto delle mozioni o attivazioni frangibili molto più grandi di un altro: se egli le rende sterili nientificando liberamente, mentre l’altro non rende sterili quelle che ha ricevuto, e che in lui fruttificano da sole in attivazione infrangibile, questi sarà stato più amato”. Come scrive Levering 2011: 161: “The rational creature thus possesses full responsibility for its failure, which cannot be blamed on any lack in the divine gifting. The structure of human action provides a moment of autonomy in which the creature non-actively plays the role of first cause as regards sin”.

115. Maritain 2022a: 128: “Non significa prendere l’iniziativa o la semi-iniziativa o la più piccola frazione di iniziativa in un atto, non significa agire da sé, con risorse proprie, per completare, non importa sotto quale aspetto, l’attivazione divina, non significa muoversi sotto di essa, ma lasciarla scorrere e portare il suo frutto – l’attivazione infrangibile – in virtù della quale la volontà che prima non ha nientificato agirà [...]”. Come spiega chiaramente Levering 2011: 156: “The result is not only that the human free will (in its non-action), without God’s causal participation, becomes the ‘first cause’ of evil actions, but also that human free will becomes

Certo, Maritain non può negare l'inciampo: quando si parla di grazia, se la si prende sul serio nel suo carattere eccedente e meta-razionale, si deve presumere uno scarto rispetto alla giustizia. Allora egli non può nemmeno negare che Dio possa dare delle mozioni infrangibili sin dal primo istante, e cioè che non dia nemmeno la possibilità di nientificare alla creatura: "La libertà di costoro sarà divinamente sottratta alla sua fallibilità naturale, agirà bene senza rischiare di peccare, sarà divinamente protetta".<sup>116</sup>

Ma è anche chiaro, che questo non è il caso ordinario poiché, come ho appena detto, è legge generale che Dio tratti con noi secondo i modi della nostra natura. Una mozione infrangibile sin dal primo istante è qualcosa di straordinario, di eccezionale, di sovraumano; Dio ne dà a suo piacimento [...] ma ordinariamente [...] agli agenti liberi Dio dà mozioni frangibili.<sup>117</sup>

Per Maritain, l'elezione è l'eccezione (Paolo convertito in maniera irresistibile, la Vergine Maria) che però non disdice, ma conferma la regola. In tal modo, chiaro risulta che – seppur cercando di armonizzarlo al riconoscimento della terminologia tradizionale predestinazionista, che si esprime nei termini di grazia preveniente e grazia efficace – egli rifiuta nettamente (in maniera cripto-molinista!) l'idea agostiniana (ereditata però anche da Tommaso) di una grazia efficace irresistibile e incondizionata,<sup>118</sup> giacché sebbene metafisicamente sulla linea del bene affermi equivocamente che esso non può che provenire interamente da Dio, l'intervento del male è lasciato unicamente alla libertà della creatura, senza che Dio vi abbia parte alcuna, nemmeno prevedendo e 'concedendo' a priori alla libertà di cadere: "Egli non ha inventato il male, siamo noi che lo inventiamo, ne siamo la causa prima (nientificante, non efficiente!): esso è nostra creazione".<sup>119</sup>

Sulla linea del bene, vale nominalisticamente la predestinazione;<sup>120</sup> sulla linea del

---

determinative for the efficacy of divine grace. The actions of divine grace are 'shatterable' in so far as they enter into the first moment described above. Through our non-consideration, our non-active 'nihilation', we can thwart the movement of divine grace so that it does not fructify in us. In this way, entrenched evil arises not due to our sinfulness combined with God's non-action (God's not giving us the grace that overcomes our entrenched evil), but rather due solely to our sinfulness. God's grace comes up against our non-active nihilation: the movements of grace are 'rendered sterile if the free existent which receives them takes the first initiative of evading them, of not-acting and not-considering, or nihilating under their touch'".

116. Maritain 2022b: 40.

117. *Ibid.* L'ipotesi di Maritain di una gratuita concessione di una mozione direttamente infrangibile è allora del tutto incoerente e paradossale: "If it is necessary that creatures are able to act in accord with or reject a divine motion (not just that they have a potency to do so, but that they do indeed sometimes actually reject it) in order that they may be free, the best of men are in one very important way of lesser humanity than impenitent sinners. If shatterable motions are required for freedom, would not those who receive unshatterable motions be less free?" (O'Neill 2019: 226).

118. "Maritain does indeed also posit unshatterable motions, but these are ordinarily given on the condition that the created will does not impede the fallible motions first" (*ibid.*: 206).

119. Maritain 2022a: 140.

120. Dico 'nominalisticamente', perché condivido la critica di O'Neill 2019: 217: "It seems clear that Maritain is missing the crucial point that a negation of a negation in a real subject is something positive".

male, invece, è esclusivamente alla nostra libertà che va imputata la defezione, senza che essa possa essere imputabile a Dio in nessun modo. Il tentativo di disattivazione degli esiti decostruttivi della traiettoria paolino-agostiniana giunge quindi a ripensare radicalmente il problema della predestinazione, nel tentativo coerente di evitare una sua comprensione incompatibile con la razionalità metafisica. Per Maritain è inconcepibile che Dio possa decidere di abbandonare qualcuno *ante praevisa demerita*, anteriormente a ogni demerito previsto. Non è possibile porre un decreto permissivo antecedente per il *defectus* umano, perché razionalmente il nulla, un non-atto, non è qualcosa che può essere previsto *attivamente* dalla provvidenza divina. Di conseguenza, l'unico permesso concesso da Dio è un 'decreto permissivo conseguente', un permesso che segue il difetto o la non considerazione della regola, e che può esser detto antecedente solo se riferito all'atto peccaminoso specifico, che in quanto atto è invece conosciuto da Dio nella sua positività.<sup>121</sup> Si noti così come i due argomenti, l'uno della non-considerazione della regola, l'altro dell'asimmetria tra la linea del bene e la linea del male, si tengano e si implicino reciprocamente. In tal modo, la lettera di Tommaso è parzialmente salva, ma ne è tradito lo spirito agostiniano:

Se gli eletti sono scelti gratuitamente *ante praevisa merita*, anteriormente a ogni merito previsto, c'è la minima possibilità concepibile che gli altri non siano al tempo stesso non scelti, cioè riprovati negativamente, *ante praevisa demerita*, anteriormente a ogni demerito previsto? [...] Cosa si deve dire? "Scelgo tutto" diceva la piccola Teresa di Lisieux. Non può forse Dio dire la stessa cosa? [...] Per la sua volontà antecedente Dio li sceglie tutti (condizionalmente). [...] Ciascuno è stato condizionalmente scelto dalla volontà antecedente, ciascuno è amato singolarmente per se stesso, di quell'amore che vuole che tutti siano salvi se la creatura stessa non vi oppone ostacolo con la sua iniziativa di nientificare. E se questo ostacolo non è posto, [...] Dio conferma puramente e semplicemente, in modo incondizionato questa volta, e immancabilmente efficace, la sua volontà antecedente a loro riguardo.<sup>122</sup>

121. "As such, there is no need to posit an antecedent permissive decree, for nothingness, a nonact, is not something that must be accounted for by divine providence. Following upon this, the only permission granted by God is a 'consequent permissive decree', a permission that follows the defect or nonconsideration of the rule but that is antecedent to the sinful act itself. Since it is at least theoretically possible that God could, even after the presentation of a defect, yet move the creature away from nonconsideration and the accomplishment of a good act, it is said that God permits the sinful act on account of the previous defect" (*ibid.*: 211). Concordo dunque con la critica radicale mossa nel finale da O'Neill 2019: 218: "However, this sort of simultaneous concurrence or coordinate causality (that man may cooperate without being moved by God as a man may take hold of the rope without any movement from the one lowering the rope) is clearly negated by the Thomistic tradition and St. Thomas himself. A subordinated causality has always been posited, and a subordinated causality is destroyed if man moves himself to some good apart from prior efficacious divine motion, such as the proper consideration of the rule and his free cooperation with grace to bring about a salutary act. Maritain wants to assert this, but also wants to dispense with the antecedent permissive decree. This is not possible. God either moves us to consider the rule or he doesn't. If he does, whenever we do not consider the rule it must be under the condition that man has not been so upheld or preserved by God. This is all that is meant by permission".

122. Maritain 2022b: 93-94.

Quella di Maritain non può che essere una chiamata elettiva universale, con qualche ‘eccezione nel bene’, ma senza alcuna volontà di reiezione di Dio. Ma vien da chiedersi: in che modo Dio sceglie ed elegge, se chiama tutti indifferentemente? In cosa consisterà l’eccesso di generosità dell’amore rispetto alla giustizia, se Dio – almeno per la maggior parte degli uomini – ama proporzionalmente e condizionatamente?<sup>123</sup>

## CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso, sarà divenuto forse più chiaro perché si è scelto originalmente di accostare le riflessioni di Šestov e Maritain per trattare della questione della predestinazione. Sebbene da prospettive antitetiche, entrambi individuano in essa il problema di un eccesso rispetto alla ragione che rappresenta la domanda e il paradosso originati dalla pretesa di una rivelazione storica e apocalittica di Dio: in che modo conciliare fede e intelligenza, esistenza ed essenza, novità dello Spirito e bisogno di legge, ordine, mediazione storico-culturale?

In quest’ottica, la logica catastrofica di Šestov esprime perfettamente gli effetti culturalmente aporetici, distruttivi e irrazionalistici della volontà di sostenere fino in fondo la tesi della predestinazione, nell’intento di salvaguardare una fonte irriducibile di radicalizzazione esistenziale e (in un certo senso) ‘mistica’ dell’esperienza umana. La dimensione tanto infondata, libera, quanto caotica, passionale, capricciosa, assolutamente *singolare* e irripetibile dell’esistenza emerge nel momento in cui l’uomo lotta contro le pretese della ragione e si apre al paradosso della rivelazione tragica dell’arbitrio di Dio, del suo dono che infrange e distrugge ogni logica umana e mondana, compresa quella etica di bene e male.

D’altra parte, anche la riflessione di Maritain conferma il nesso che vi è tra la teologia cristiana e i dispositivi di storicizzazione e decostruzione esistenzialistica della metafisica. Da un lato, infatti, egli tenta di evidenziare come quello cristiano possa e debba essere l’unico autentico esistenzialismo filosofico, in grado di dischiudere la vita profonda dell’intelligenza alla verità ultima del mistero, capace di riconoscere in tal modo la meravigliosa e inesauribile sporgenza dell’esistere rispetto alle categorie dell’apprensione logica. Dall’altro, tuttavia, Maritain manifesta tutta l’equivocità del tema della predestinazione perché, reinterpretandolo in senso anti-bañeziano, tenta di contenere e gestire in senso metafisico la ‘dinamite’ apocalittica rappresentata dal mistero dell’elezione per grazia, riassorbendone l’istanza all’interno di un dinamismo nel quale disattivare qualsiasi esito dualistico che – intaccando il principio dell’intelligibilità razionale, per esempio mettendo in discussione l’‘innocenza’ di Dio – produca l’autodistruzione del sistema metafisico.

Le riflessioni di Šestov e di Maritain si ‘avvitano’ intorno al medesimo problema, pur scegliendo soluzioni differenti che rispondono ad esigenze diverse, l’una critica nei

123. “Quanto agli altri, ai dannati, essi saranno stati meno amati per colpa loro e a ragione dei loro demeriti” (*ibid.*: 96). “Maritain thus rejects the idea that God only chooses the elect. [...] Of course, as we have seen, to some men God gives an unshatterable motion even to their very salvation. These might be called the superelect. [...] However, the majority of men are not so moved” (O’Neill 2019: 213-214).

confronti dell'altra. Vista dal versante di Maritain, è evidente l'insensibilità dell'anarchico Šestov rispetto ad una nozione fondante di Chiesa, mediazione politica, culturale e religiosa della logica cristiana: la verità è apertamente confessata non solo come una sfida nei confronti dell'ordine esistente, ma come una minaccia – con Lutero – per il cattolicesimo, apertamente contestato.<sup>124</sup> Si capisce, perciò, il motivo per cui il filosofo cattolico non potesse che tentare di neutralizzare la deriva equivocamente irreligiosa della provocazione esistenzialista šestoviana: salvaguardare un equilibrio tra i fuochi dell'ellisse metafisica significa recuperare il bisogno di tradizione e costruzione storica, l'universalismo cattolico, nonché la possibilità di accomodare e tradurre in senso politico mondano, *democratico*, le esigenze poste dalla fede.

D'altro canto, guardando dalla prospettiva di Šestov, è possibile chiedersi se quello di Maritain rimanga tuttavia un tentativo equivoco, in cui il dispositivo d'ordine metafisico rimanga dominante rispetto a quello dell'«esistenza»: proprio il tema della predestinazione finisce per testimoniare, infatti, che la preoccupazione metafisica risulta assolutamente preponderante, con un tendenziale riassorbimento della grazia e dell'elezione nella logica naturale e razionale della libertà dell'arbitrio umano e della sua responsabilità nell'economia della salvezza. In questo senso, al culmine del proprio percorso di ritorno a Tommaso, Maritain finisce tuttavia per tradire l'agostinismo autentico dell'Aquinate, e recuperare paradossalmente il bisogno metafisico monistico del suo primo maestro: Bergson. È infatti più bergsoniana che tomista l'argomentazione relativa alla libertà di Dio come spontaneità necessaria e spontanea necessità, differente e irriducibile rispetto a qualsiasi volontà arbitraria; così come lo è quella relativa alle mozioni frangibili che fruttificherebbero ed evolverebbero naturalmente in infrangibili, in base alla presenza o meno di una defezione della libertà umana. Non si ricade così nel 'cerchio incantato' della ragione immanente, nel dinamismo necessario di un moto di trascendimento da sempre inscritto nell'origine?<sup>125</sup>

124. Šestov 2018: 188-189: “Eppure tra queste righe si legge piuttosto la morte del cattolicesimo! Infatti, il successore di Pietro finisce per essere defraudato di quella *potestas clavium* senza la quale il suo potere è nullo! Qui Agostino delinea i contorni di una Chiesa invisibile, sfidando il dogma fondamentale del cattolicesimo che professa una Chiesa visibile, munita sulla terra di un suo visibilissimo capo investito di pieni poteri. E questo, ovviamente, è fuori discussione. Tuttavia, la teoria agostiniana della grazia *praeveniens* e della salvezza per sola fede non si accorda minimamente con la dottrina e la pratica del cattolicesimo. [...] I predestinati da Dio alla vita si salveranno, indipendentemente dal fatto che s'impegnino o meno, che pecchino o vivano onestamente. Viceversa, coloro i quali sono stati predestinati alla morte, periranno comunque, malgrado gli sforzi fatti per compiacere Dio e meritarsi la sua compassione. Questa, da un punto di vista logico, è la sola deduzione che si possa trarre dalla teoria di Agostino. Ma è altrettanto chiaro quale minaccia una posizione simile rappresenti per l'ordine esistente e, soprattutto, per il cattolicesimo”.

125. Ricordo la critica di Šestov a Bergson: “È quanto appunto osserviamo in Bergson. Anch'egli cade nel 'cerchio incantato' che pure cercava di evitare con tanta cura. Nonostante ogni sforzo e ogni cautela, la ragione, secondo la sua abitudine, continua a sostituire tutte le verità con evidenze utili all'azione e universalmente valide. L'intuizione della durata non può affatto rivelarci la vita interiore dell'uomo, particolare e complessa, capricciosa e caotica, piena di imprevisti com'è” (Šestov 1991: 161).

Lungi dal poter offrire delle definitive risposte, il presente contributo si arresta alla constatazione di questo complesso e aporetico intreccio di questioni. Nondimeno esso ha potuto così evidenziare come un fenomeno apparentemente lontano come 'l'esistenzialismo' sia storicamente e concettualmente connesso al problema della predestinazione, giacché generato dal confronto con l'irrompere di un elemento misterioso ed imprevedibile, il dono dello Spirito; e di una sovrabbondanza di senso che eccede l'orizzonte naturale della ragione oggettivante: il volere insondabile di Dio, che si traduce in un 'surplus' dell'essere, del fatto stesso dell'esistenza, oltre i confini della logica e della razionalità metafisica astratta.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ardivino, A. 1998. *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Napoli, Guerini e Associati.
- Ardivino, A. 2016. *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Città del Vaticano, Latheran University Press.
- Bancalari, S. 2015. *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, Edizioni ETS.
- Barth, K. 2009. *L'epistola ai Romani*, tr. it. a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli (ed. or. *Der Römerbrief*, München, Kaiser Verlag 1922<sup>2</sup>).
- Battista, L. 2025. *Mysterium tremendum. Kierkegaard e il segreto*, Roma, Castelvecchi.
- Bergson, H. 2006. *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, Milano, SE (ed. or. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932).
- Bultmann, R. 1970. *Nuovo Testamento e mitologia*, tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, Brescia, Queriniana (ed. or. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos*, I, hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg, Reich, 1951; e *Zum Problem der Entmythologisierung*, in *Kerygma und Mythos*, II, hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg, Reich, 1965, pp. 179-208).
- Büttgen, P. 2011. *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris, Vrin.
- Capelle-Dumont, P. 2001. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf.
- Cerasi, E. 2006. *Il paradosso della grazia. La teoantropologia di Karl Barth*, Roma, Città Nuova.
- Dougherty, J.D. 2003. *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington, Catholic University of America Press.
- Fondane, B. et Maritain, J. 1997. *Correspondance*, Paris, Paris-Méditerranée.
- Franck, D. 2004. *Heidegger et le christianisme: L'explication silencieuse*, Paris, PUF.
- Kierkegaard, S. 2013. *Timore e tremore. Lirica dialettica*, tr. it a cura di C. Fabro in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Milano, Bompiani (ed. or. *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik*, Copenhagen, C. A. Reitzel, 1843).
- Lettieri, G. 1999. *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Edizioni Dehoniane.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lettieri, G. 2007. *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo Testamento al VII secolo. Storia del pensiero patristico*, Roma, Nuova Cultura.
- Levering, M. 2011. *Predestination. Biblical and Theological Paths*, Oxford, Oxford University Press.
- Macchetti, E. 2008. *Lev Šestov: schiavitù del sapere e tragedia della libertà*, Vercelli, Mercurio.
- Macchetti, E. 2011. *Ragioni periferiche. Il pensiero dialogico di Speculazione e rivelazione*, in Lev Šestov, *Speculazione e rivelazione*, Milano, Bompiani, pp. 83-108.
- Macchetti, E. 2018. *L'errare della filosofia e l'antinomia della fede*, in Lev Šestov, *Sola fide. Filosofia greca e filosofia medievale – Lutero e la Chiesa*, a cura di E. Macchetti, G. Riconda e G. Tiengo, tr. it. V. Parisi, Milano & Udine, Mimesis, pp. 7-25.

- Mancini, I. 1974. *Progetto di liberazione dell'uomo nella filosofia religiosa di J. Maritain*, in *Il pensiero politico di Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Milano, Massimo, pp. 252-275.
- Maritain, J. 1964. *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, tr. it. di A. Pavan, Brescia, Morcelliana (ed. or. *Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Paris, Librairie Plon, 1937).
- Maritain, J. 1979. *Antimoderno*, Roma, Logos (ed. or. *Antimoderne*, Paris, Éditions de la Revue des jeunes, 1922).
- Maritain, J. 1980. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, tr. it. di R. Bartolozzi, Milano, Vita e Pensiero (ed. or. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947).
- Maritain, J. 1982. *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, tr. it. di L. Frattini, Milano, Vita e Pensiero (ed. or. *Raison et raisons. Essais détachés*, Paris, Luf – Egloff, 1947).
- Maritain, J. 2022a. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, tr. it. di L. Vigone, Brescia, Morcelliana, I ed. 1965 (ed. or. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947).
- Maritain, J. 2022b. *Dio e la permissione del male*, tr. it. di A. Ceccato, Brescia, Morcelliana (ed. or. *Dieu et la permission du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963).
- O'Neill, T. P. 2019. *Grace, Predestination, and the Permission of Sin. A Thomistic Analysis*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Paris, A. 2005. *Introduzione*, in Lev Šestov, *Atene e Gerusalemme*, Milano, Bompiani, pp. 9-100.
- Paris, A. 2021. *Lev Šestov. Verso Gerusalemme. Saggio di introduzione critica*, Roma, Aracne.
- Possenti, V. 1984. *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Milano, Editrice Massimo.
- Possenti, V. 2023. *Incontrare l'esistenza. Jacques Maritain e la metafisica*, Roma, Studium Edizioni.
- Šestov, L. 1991. *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, tr. it. a cura di A. Pescetto, Milano, Adelphi (ed. or. *На Весы Иова. Странствования по душам [Na Vesach Iova. Stranstvovanija po dusam]*, Paris, Annales Contemporaines, 1929).
- Šestov, L. 2018. *Sola fide. Filosofia greca e filosofia medievale – Lutero e la Chiesa*, a cura di E. Macchetti, G. Riconda e G. Tiengo, tr. it. V. Parisi, Milano & Udine, Mimesis (ed. or. *Sola fide - только верю*, Paris, Ymca Press, 1966).
- Skodler, F. 2005. *Il rapporto Maritain - Chestov: tracce biografiche e possibili affinità intellettuali*, in *Brežtalnosti – Groundlessnesses: Lev Shestov between Literature, Religion and Philosophy*, ed. by V. Snoj, Lubjana, Acta comparativistica Slovenica, pp. 187-196.
- Sommer, C. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF.
- Stucco, G. 2014. *The Catholic Doctrine of Predestination. From Luther to Jansenius*, Xlibris.
- Tourn, G. 2008. *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Roma, Claudiana.
- Viotto, P. 2000. *Introduzione a Maritain*, Roma & Bari, Laterza.
- Viotto, P. 2012. *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Roma, Città Nuova.

**Predestination and Existence.  
A Comparison between Lev Šestov and Jacques Maritain**

Ludovico Battista  
Sapienza Università di Roma  
ludovico.battista@uniroma1.it  
ORCID: 0009-0001-4535-9629