

# Il senso più profondo della vita

di Ivo Höllhuber

## I

L'uomo moderno si ricorda di tutti i suoi convegni, ad eccezione di quelli che ha contratti con se stesso come abbiamo esposto in una comunicazione presentata al Congresso Internazionale di Filosofia in Messico 1963 (1). Constatiamo di vivere in una epoca di corruzione che seguì puntualmente il modello presentato da *Jean Paul Sartre* che condusse le ultime conseguenze dal suo esistenzialismo ateo dicendo: «L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente» («L'existencialisme est un humanisme», 1946); però c'è di più: persino se Dio esistesse, niente sarebbe cambiato, niente potrebbe salvare l'uomo da se stesso, neanche una prova valida di esistenza di Dio.

Troviamo nel pensiero moderno una indifferenza quasi assoluta dirimpetto del problema del senso della vita benché già *Albert Camus* abbia opinato che il giudicare che la vita valga o non valga di essere vissuta, è rispondere alla questione fondamentale della filosofia.

Il problema del senso della vita scaturisce dalla riflessione sull'origine della vita, concentrandosi nel problema del soffrire.

*Se avessi potuto non essere, perché sono?*

Escludendo per una via metodologica la risposta teista, si pone la questione se la vita ha un senso anche se Dio non esistesse.

Perfino nell'*Ecclesiastes* dell'*Antico Testamento* leggiamo: «unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur... cuncta subjacent vanitati» (III, 19); «Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, et omnia vanitas» (XII, 8).

*Sofocle*, nel suo «*Oedipos in Colono*» disse: «Non essere nato, o uomo, è parola più alta; però, se tu sei venuto al mondo, giudica la cosa migliore il ritornare in volo, da donde venisti» (versi 1.225 ss.).

Invano cerchiamo un senso della vita assai manifestato, neanche nei pensatori più sublimi della Grecia «antiqua». Il mondo non muore, né si distrugge. A che cosa aspira il divenire di tutte le cose? Il fine di tanto divenire è la fine di tutte le cose, non ha senso. L'eros di Platone è brama di immortalità. Così, l'uomo sente di essere miseria e grandezza e si stima essere l'eterno accattone dell'Assoluto.

*Giacomo Leopardi* in un verso «A se stesso» confessò:

«Amaro e noia

La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo...

E l'infinità del tutto ».

Invano *Miguel de Unamuno*, per il quale la coscienza è stata una malattia e che incurabilmente ha sofferto dall'incesto del suo cuore colla sua intelligenza, cercò di trovare un senso di una vita staccata da una fede in un Dio personale ed in una immortalità personale dell'uomo.

Negato Dio, tutto è nulla e non si può trovare un senso sufficiente della vita.

La stessa conclusione risulta da quasi tutti i drammi del *Pirandello* che cercò — come bene esplicò Michele Federico Sciacca nel suo libro «*L'Estetismo Kierkegaard-Pirandello*», Milano 1974, — di realizzare una forma assoluta della vita come attualizzazione dell'infinito nel finito ed andò a vuoto in questa impresa perché la tragedia nasce senza una catarsi e senza salvezza quando si cerca di risolvere il problema della Verità assoluta per l'attuazione di una delle forme della realtà corrente e relativa. Si fanno nebulose le distinzioni fra essere e parere, fra veridicità e fantasia.

Tutto il fare umano risulta essere senza senso e senza valore, un divertimento miserabile, se l'uomo non sa la sua verità e il significato delle sue vicissitudini terrene che gli può essere dato dall'autocoscienza del suo fine e della fede in una trascendenza adeguata.

Se Dio non esistesse, se non esistesse una altra vita, occorrerebbe qualche cosa che potesse fare la parte di Dio come il suo supplente o suo sostituto. Illuso da tale ideologia *Milan Machovec*, membro dell'Accademia delle Scienze di Praga, confessa nel suo volume «*Sul senso della vita umana*» che è urgente cercare qualche cosa che potrebbe mettersi al posto di Dio; in questo modo la vita troverebbe il suo senso nell'oggi, nel semplice lavoro, nell'amore degli uomini che vivono con altri uomini. Questo trasferimento della fede religiosa per la petizione di una fede nella creazione del senso per l'uomo stesso, si rompe perché



si comprende male la vera origine della domanda di un senso della vita che troppo spesso equivale a una domanda del senso del dolore.

Il tentativo forse più moderno e più geniale per risolvere il problema del senso della vita e specialmente del senso del dolore, indipendente da un punto di vista teista o ateista, venne intrapreso dal logoterapeuta *Victor Frankl* della Università di Vienna, che aveva sublimato molto bene la psico-analisi di Freud e studiato con diligente sollecitudine il sedicente senso dell'assurdo, del senza-senso nei ceti universitari degli Stati Uniti, diffondendosi sempre più e più, soprattutto da parte degli studenti ricchi. Parla il Frankl con molta ragione di un «vacuo esistenziale»; benché egli conceda che il senso non possa essere dato dall'uomo, ma deve essere trovato, parla di una «*Leistung des Sinnes*» (effettuazione del senso) e di una «auto-trascendenza» dell'esistenza umana che non giudichiamo essere possibile. Opinando che sia realizzabile un senso perfino nel dolore, Frankl dice che si tratti di una produzione del senso nell'ambito di una sedicente auto-trascendenza, la quale sia possibile anche a un ateista, senz'accorgersi che in un tal caso la fede in Dio venga sostituita da una fede in una altra fede più abbracciante e più generale. Riconosciamo che il Frankl abbia dato la prova irrefutabile di un vacuo trascendentale dell'uomo moderno, però supponiamo che si tratti solo di castelli in aria quando crede nelle sottigliezze di una auto-trascendenza dell'uomo che possa prestare un senso a una vita in sé vuota di senso, e perfino al dolore inevitabile.

Giudichiamo che l'esistenza di Dio sia ineluttabile a tutte le prove di un senso ultimo e profondo della vita dell'uomo.

Ma non dobbiamo perdere di vista che per una prova scientifica *non basta la sola fede* nell'esistenza di Dio, altrimenti noi correremmo il pericolo di cadere nel fideismo filosofico che equivale alla rinuncia della filosofia stessa.

D'altra parte non può essere il compito di questo trattato brevissimo di dare una prova scientifica dell'esistenza di Dio, però sì di indicare la via che conduce ad una tale meta affinché non si batta una strada falsa.

## II

Prima di osare fare un primo passo verso una tal alta meta, giudichiamo inevitabile sgombrare due ostacoli in un massimo grado ostruenti a tale disegno, cioè il neopositivismo logico e l'idealismo trascendentale.

Ricordiamo che *Henri de Lubac* una volta disse che il nemico più pericoloso del teismo non è l'ateismo — che si serve dello stesso vocabolario che il tei-

smo — bensì il *neopositivismo logico* secondo il quale il solo porre in campo la questione di qualsiasi trascendente o di Dio, sarebbe già un assurdo, un senza-senso.

Il principio fondamentale del neopositivismo consiste nella necessaria verifica di ogni concetto nell'ordine sperimentale fisico dimodoché l'inverificabile in questo ordine mancherebbe di senso. Si tratta — come disse M. F. Sciacca — di un «fiscalismo della nuova barbarie scientifica» di un gruppo di assalto di carattere anti-metafisico per il quale non ha senso tutto quello che non può essere misurato.

La utopia del neopositivismo logico andò a vuoto nel caos del convenzionalismo della sua lingua desontologizzata e si sciolse nel nihilismo del pensiero e nel nulla della verità. Tocca a la filosofia di rifiutare il neopositivismo perché questo parte da presupposti dogmatici, da una metafisica acritica sulla cui base si comprendono male i termini dell'essere e dello spirito che vengono negati come sprovvisti di senso. Il neopositivismo distrugge l'uomo, nega arbitrariamente lo spirito ed i valori spirituali e degrada la logica nel vaniloquio del convenzionalismo. Consiste il suo sistema, inoltre, nel non porsi i massimi problemi della metafisica su Dio e nell'affermare simultaneamente che questi problemi siano insignificanti ed illogici.

Molto più difficile è fare vuotare l'arcione dell'*Idealismo trascendentale* che — come non pochi suoi avversari alla leggera non s'immaginano — ha poco da fare con il soggettivismo.

Generalmente non si sono accorti che la critica fondamentale dell'idealismo trascendentale dovrebbe cominciare colla dimostrazione che uno sbranare e dilaniare violento dell' «a priori» e dell' «a posteriori» alla Kant, ostruisce, dal principio, tutto l'accesso al problema del conoscere umano; l' «a priori» dell'idealismo trascendentale occulta l'essere. Occorre riconoscere la priorità della conoscenza, nella quale coincidono l' «a priorità» e la «posteriorità» e bisogna portare in conto il concetto integrale del dato («das Gegebene»).

Nella Germania, per *Walter Hoeres*, il quale nella sua «*Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie*», Magonza 1969, si è fatto propugnatore di una critica che prese inizio da Duns Scotus opponendosi all'alternativa incompleta e fittizia di Kant (le cose o lo spirito come radici della nostra conoscenza) la alternativa vera è: il conoscere come vista rilevante di ciò che è manifesto da se stesso in un unico colpo d'occhio («*Erkenntnis als entdeckende Schau des von sich selber Offenbaren*»).

In Italia *Antonio Rosmini* e più tardi *Michele Federico Sciacca* si facevano i confutatori più originali ed importanti del Kantismo. L'idea dell'essere Rosmi-



niana come forma oggettiva e non soggettiva del conoscere venne destinata a fare la parte della funzione delle categorie Kantiane; provò il Roveretano che l'errore fondamentale del criticismo è stato nel non avere visto qualche cosa come mezzo fra la nostra esperienza ed il nostro spirito, che possa fare la fonte nel nostro conoscere.

A vista della presenza della verità oggettiva alla mente, precisamente perché «interiorità», M. F. *Sciacca* escluse l'immanenza della verità e stipulava la sua trascendenza rispettiva alla mente dimostrando che la interiorità è un problema la cui soluzione trascende l'interiorità stessa.

Colla sua dottrina del «conoscere fondante» che fa essere la coscienza, *Vincenzo La Via* ripudiò l'interpretazione dell'oggetto come un «a priori» dirimetto alla conoscenza ed aggiudicò la trascendenza non al soggetto, però all'essere stesso; da questo punto di vista l'oggettività e la soggettività sono due aspetti complementari del «conoscere fondante» che simultaneamente fonda soggetto ed oggetto dimodoché in un primo luogo non c'è un pensiero vacuo che solo più tardi penserebbe qualche cosa. Ciò che si dice «a priori», in questo senso non è un contenuto che si darebbe prima o senza il contenuto che si dice «a posteriori» o esperienza, bensì ciò che è la luce che fa intelligibile l'esperienza facendola «conoscenza».

Nella Germania si sono bene meritati il rifiuto dell'idealismo trascendentale con dei pensieri originali fra altri *Hans-Eduard Hengstenberg* che criticò il suo carattere sommario posto nel conoscere (summativer Setzungscharakter) e *Emmerich Coreth* che dimostrò magistralmente l'errore dell'idealismo di assegnare alla conoscenza un posto fuori dell'essere in luogo di dovere comprendere la conoscenza come una rivelazione dell'essere stesso. Ci ricordiano che per l'Aquinate la conoscenza faceva in certo senso la parte di una «*immutatio spiritualis*».

### III

Dopo aver sgomberato la via verso la nostra meta — la prova scientifica dell'esistenza di Dio — ma prima di sprofondarci nell'argomentazione stretta del problema e trovandoci quasi nel suo vestibolo, la nostra mente va vagando nella vasta zona *pre-razionale* che ben lungi da essere irrazionale ci offre non di meno preziose avvedutezze che giustificano la razionalità di una fede nell'esistenza di Dio.

Quando sento che avrei potuto non essere, questo sentimento si fa immediatamente patente e offre la certezza effettiva della possibilità del mio annientamento e del fatto che non sono né necessario né infinito, dimodoché il sentirsi

esistere è un simultaneo sentirsi di avere potuto non essere ed equivale ad un sentimento di creaturalità nel quale coincide il sentimento di essere con quello dell'esistenza, della contingenza ed infine di Dio. Tutta la convinzione razionale della esistenza di Dio è posteriore ad un atto infinitamente anteriore di apertura e di riconoscimento del mio «sentire» originario che mi palesa di avere potuto non essere, simultaneo al sentire originario della mia esistenza stessa. In questa maniera *Pascal* poteva parlare delle ragioni del cuore che la ragione non conosce («Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas»).

In un modo analogo l'«istinto intellettuale» di *Jaime Balme*s non è cieco, persino al contrario è conforme alla ragione, essendo non contro la ragione, ma piuttosto essendo la sua base.

In un altro modo analogo gli corrisponde l'«illative sense» del cardinale *John Newman* che egualmente seppe che solamente uno stretto ambito del conoscere sia formulabile razionalmente con rigore.

Per *Antonio Rosmini* l'intuizione dell'«idea dell'essere» offre la prima verità, mentre tutto il pensare discorsivo non è che secondario. Ogni conoscere discorsivo cede il passo all'intuizione dell'essere che crea un primo accesso all'essere infinito che è Dio.

Su questa base *M.F. Sciacca* ci previene contro il pericolo di confondere il problema della verità con quello del conoscere razionale; una tale confusione conduce, sia alla negazione della conoscenza razionale nella pura intuizione dell'intelligibile, sia alla negazione dell'intuizione della verità nella pura conoscenza razionale, il che in ambedue i casi risulta in una negazione dell'essere nel mondo. Occorre rendersi sempre conto che i principii sono presenti allo spirito che ha intuizione di essi. La «ratio» è inferiore all'intelletto in quanto questo intuisce i principii senza i quali la ragione non potrebbe nemmeno dire il falso; l'intelligenza viene illuminata dalla ragione intuita e la ragione dalla luce dell'intelligenza. La ragione è sempre e per la sua natura immanente, mentre l'intelligenza è sempre e per la sua natura trascendente e teista.

Così l'immensa zona pre-razionale, saliente dal sentimento dell'aver potuto non essere, può aprire una autentica via preliminare di avvicinamento a Dio.

#### IV

Noi ci troviamo in un'epoca rachitica che segue come modello ideale la cosiddetta «Teologia della Morte di Dio» (2) che culminava nel detto di una *Dorothea Sölle*: «Se il Cristo rinvenisse quest'oggi, sarebbe ateista».



In tale ambiente si pone la questione, se le *Cinque Vie dell'Aquinate* valgono ancora di essere prese sul serio oppure sarebbero divenute per sempre giù di moda. Osiamo rispondere che valgono, nel caso che saranno aggiustate ed unite colla prova Agostiniana «ex veritate» e con le prove del senso.

Primeggia mettere in chiaro il malinteso del causalismo di S. Tommaso, che costruisce tutti gli argomenti della prova dell'esistenza di Dio sul principio di causalità che giudica essere un principio metafisico, oggettivo, reale e trascendente.

Diversi malintesi falsificano il pensiero dell'Aquinate; non di rado non si riflette sulla distinzione obbligatoria fra principio causale ed effetto causale; non si distingue sufficientemente fra dinamismo e causalità che differisce assai da quello e può manifestarsi persino in una forma ammolita (cf. e.g. la «causalité assouplie» di Louis Broglie).

Non si prende in considerazione nemmeno che la causa (nel senso stretto) non è mai in grado di creare una cosa qualunque dal nulla e non può che cambiare gli stati di una cosa già esistente. Nella fila di stati c'è continuità, nella fila delle cause non regna che discontinuità. Se comprendiamo la causa come la definì *Francisco Suárez*, cioè «principium per se influens in aliud» (cf. la sua «Metafisica» del 1597), possiamo conservare il concetto di causalità in un senso innalzato senza correre il rischio di applicare in un modo indebito il concetto di causa senz'altro alla creazione.

Dobbiamo giammai dimenticare che la *causa* anch'essa non è che *creatura* come lo è il tempo, dimodoché non ha senso, prima della creazione del mondo, parlare di causa. Il «nosse» divino sempre precede l'essere del mondo. «Universa creaturas, et spirituales, et corporales non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit» (Sant'Agostino, «De Trinitate», XV, cap. 13 in me; S. Tommaso, *Summa Theol.*, I, q. 14, n. a. 7). A Dio non sarebbe mancato niente, se non avesse creato il cosmo.

Il concetto di causalità deve orientarsi sempre alla *Creazione*. C'è la creazione che include tutto, include la formula di Parmenide (l'essere non può non essere) che va assunta all'interno della creatio ex nihilo<sup>(3)</sup>; include anche l'analogia entis, escludendo l'univocità dell'essere e con essa ogni monismo. L'essere, così compreso, non è fatto, ma atto; una delle originalità dell'Aquinate consiste — non lo dimentichiamo — nell'aver precisato l'«esse ut actus».

S. Tommaso in questo senso ha definito la creazione come «emanatio totius esse a Deo» (*Summa Theol.* I, q. 14, a. 7). Se prendiamo in considerazione questa definizione, è molto facile prendere anche una situazione filosoficamente corretta di assenso di fronte all'*evoluzione* che ha di mira una gerarchia *condizionale* dei

differenti strati, però non all'*evoluzionismo* che li concepisse in un senso di stretto dinamismo (\*).

Seguendo l'ideale iniziativa dello *Hengstenberg* preferiamo — per evitare la scogliera di un causismo tante volte malinteso — parlare della *Trans-Causalità di Dio*. La «creatio divina» suggerisce l'idea di una relazione originale sui generis che *Hengstenberg* chiama «Ursprungsrelation» (relazione fondante) e una «Mitteilungsrelation» (relazione comunicativa) per la quale Dio fa che c'è creatura. La creatio divina è creatrice anche del senso («Sinnurhebung») e pone in libertà esseri che possono attuare per sè; c'è compatibilità fra creazione e la auto-attività creaturale.

Ci sentiamo vicini a *Xavier Zubiri* che disse che Dio, per una mente umana, non è ciò che è («lo que hay»), ma piuttosto ciò che fa che sia qualche cosa («lo que hace que haya algo»); Dio non è un ente posto accosto agli altri enti, ma fa che sia esistenza. Possiamo dunque dire che la fundamentalità di Dio appartiene all'essere dell'uomo; di un modo analogo dobbiamo essere sempre coscienti che quando diciamo che l'uomo esiste «con» le cose, «con» il mondo esteriore, questo «con» appartiene all'essere stesso dell'uomo e non è qualche cosa aggiunta sua; l'esteriorità del mondo è dunque appartenente all'essere stesso dell'uomo. Ciò prova da un altro punto di vista l'insostituibilità dell'idealismo trascendentale.

Dobbiamo inoltre sottolineare che la *prova Agostiniana «ex veritate»* non ha di mira un possibile o una idea, ma un ente pensante, un uomo che pensa e intuisce verità immutabili ed assolute, superiori alla mente umana dimodoché la prova «ex veritate» è presupposta anche dall'argomento ontologico tante volte malinteso; anche questo non prende origine da una sola idea, ma piuttosto dall'esistenza reale dell'uomo che pensa Dio; è un fatto che l'uomo pensa verità che hanno un carattere di necessità, di immutabilità ed assolutezza. Non c'è contraddizione quando leggiamo in Sant'Anselmo che non si può nemmeno pensare che Dio non esista, e d'altra parte l'Aquinate concede la possibilità di pensare che Dio non esista. I due pensatori non si contraddicono se ci rendiamo conto che nell'Aquinate il termine «pensare» ha un carattere psicologico, invece in Sant'Anselmo, «pensare» equivale a «dimostrare».

A tutti gli argomenti esposti dobbiamo sempre aggiungere la *Prova del Senso*.

Quando si sente parlare di senso, siamo abituati a giudicare che sia il primo adempimento del senso la relazione ad uno scopo che serve il nostro fare quotidiano corrispondente; in seguito però si pone la questione del nostro tener dietro dirimpetto ai diversi scopi; si pone il problema della gerarchia degli scopi dell'aggregazione del senso a valori relativi ed assoluti. La questione posta di fronte a uno scopo superiore abbraccia il problema di uno scopo ultimo e di fi-



ne assoluto. Solamente, se la vita, come totalità con tutto il suo fare ed il suo soffrire tiene un fine, possiamo parlare di un senso autentico della vita.

Ci troviamo in un vicolo cieco, senza uscita, se abbiamo l'intenzione di *dare* un senso ad una vita che in se stessa si offre come vacua di senso, perché un tale tentativo non oltrepassa l'indifferenza di tutti gli avvenimenti naturali spettanti l'uomo.

Dobbiamo avvicinarci al *fondamento imperturbabile del senso*. Il senso si manifesta come un fenomeno originale che pone l'uomo davanti alla decisione di porzionare oggettivamente una cosa in favore di essa stessa senza considerazione di una utilità alcuna; equivale ad inclinarsi verso l'essere motivo dell'essere stesso. L'uomo si legittima come l'essere che è incapace di fuggire al porsi la questione del senso.

Questo domandare reiterato un senso è indispensabile a ogni prova dell'esistenza di Dio, facendo riconoscere il senso come ultimo fondamento di ogni metafisica.

Occorre prendere le mosse dalla prova che c'è un senso ontologico senz'altro; finché il senso viene compreso solamente come una aggiunta alla coscienza del soggetto umano e come un soprappiù a un essere per se mancante di senso, non abbiamo mai la possibilità di dare la prova di un senso dal quale potremo concludere una trascendenza.

La realizzazione del senso si offre, metafisicamente consolidata, solo quando si mostra con necessità ontologica come espressione dell'atto esistenziale stesso, il che avviene tosto che abbiamo riconosciuto che in ogni realtà il senso e la relazione alla trascendenza coincidono per la creatura che tiene l'essere senza che sia essere autonomo; senza questa coincidenza non sarebbe possibile, in nessun modo, una attuazione esistenziale con una intenzione oggettiva. In questa maniera solo il conferimento del senso per una trascendenza che è senso in se stesso può esplicitare la esistenza contingente. (5)

Se avessimo preso come èsito solo il concetto di contingenza senza simultaneamente prendere in considerazione la dimensione del senso, non avremmo oltrepassato una contingenza essendo indifferente verso l'essere o il non essere. Prendendo però le mosse dal senso dell'essere, si offre la possibilità di ascendere, senza l'aiuto di una complicata catena di cause intermediarie, non solo ad un Essere assoluto, però ad una persona assoluta che realizza e sostiene l'essere, cioè a Dio stesso. La personalità dell'Essere è implicata nel principio di creazione dal nulla.

Basandosi anche l'*Etica* sull'essere, il *bene morale* può essere concepito, inoltre, come *realizzazione del senso*, dimodoché il consenso del volere alla ve-

rità riconosciuta dall'intelligenza, potrà comprendersi essere il sommo dovere morale.

Così, il riconoscimento della verità e la realizzazione del senso finalmente coincidono perché non c'è un essere senza senso e non può darsi un adempimento di senso senza riconoscimento della verità che gli serve di base.

Mancante di protezione ontologica il desiderio intenso dell'uomo di pienezza sostanziale — che per se non è che un'indicazione dell'esistenza di Dio senza poter darne la prova — viene acquietato per la prova dell'esistenza divina che gli si è offerta per le vie della verità e di senso del suo essere radicato nell'Essere assoluto, e trova così la soddisfazione più profonda del senso della sua esistenza personale.

## V

Prescindendo dal problema dell'esistenza di Dio, si pone un altro problema la cui soluzione è molto importante per il senso della vita dell'uomo, *il problema dell'immortalità dell'uomo spirituale*.

Si tratta di precisare il significato della morte, di sapere, se la morte è l'annientamento dell'essere personale o l'accesso al culmine della pienezza esistenziale.

Occorre non perdere di vista che la morte non viene da fuori a limitare la nostra vita, ma che da principio è unita alla vita umana stessa. Il morto, ma non la morte, è un problema biologico. La morte è piuttosto un atto dell'esistenza e appartiene alla vita stessa e, per tal motivo, è un problema filosofico.

*Lo spirito è una realtà meta-biologica.*

L'immortalità dello spirito deriva dal suo essere ontologico<sup>(6)</sup>. Non parliamo della sola speranza di immortalità, perché lo spirito nella sua essenza è immortale o non lo è. La morte è sempre compimento della vita e giammai interruzione dell'esistenza nel senso che l'esistenza è autonoma dimodoché la corruzione del corpo non impedisce l'attuazione dei fini più significativi dell'uomo.

Se l'andamento completo degli scopi dello spirito umano non è interamente realizzabile nel tempo o nella natura, la morte non può essere una interruzione dell'esistenza dell'uomo, ma sempre deve essere il suo adempimento per l'atto che lo pone nella condizione di realizzare i suoi fini sopratemporali. Colla morte, in qualsiasi momento cada, la prova della vita è terminata per sempre.

Dobbiamo sottolineare *il carattere attivo della morte*. Il morire è un atto dell'uomo stesso che viene chiamato alla sua decisione definitiva di fronte a Dio; probabilmente per la prima volta l'uomo è veramente libero.



Le generazioni del passato hanno dimenticato lo stimolo di una tale interpretazione della morte, suggerita già da *Giovanni Damasceno*. Nella Germania tengono il merito di avere dato rilievo al carattere attivo della morte e della decisione inalterabile in una tale situazione presa dallo spirito personale dell'uomo, soprattutto *Karl Rahner* (l. c.) e *Ladislaus Boros* («*Mysterium mortis*» 2ª ed. 1963).

L'immortalità, evidentemente, non significa una continuazione di questa vita dopo la morte, ma una esistenza senza vita, che si estingue nella morte, come sopra-vita della esistenza al di là della vita stessa. Il transito della vita temporale alla immortalità al di fuori del tempo stesso è di un carattere qualitativo in quanto che è un altro modo di vivere come si trova nel mondo, benché colui che esiste è la stessa identica persona che, prima della morte, ha vissuto sulla terra. Per questa ragione la morte è il contrario della vita, di cui è negazione, ma non dell'esistenza; colui che muore, già non vive, però può esistere senza vivere.

Lo spirito dell'uomo si affanna per la pienezza sostanziale; questa potenza umana di pienezza universale che sormonta i limiti spazio-temporali, domanda per la sua struttura ontologica la immortalità personale dell'uomo.

Gli scambi verso la eternità del nostro spirito ontologicamente immortale sono posti: la decisione fra la integrazione o la desintegrazione del nostro spirito incarnato.

Seguendo egualmente la tanatologia sciacchiana possiamo dire che la struttura dell'esistenza umana esclude una attualizzazione completa nel tempo come una contraddizione interna. Noi ci troviamo dirimpetto a una duplice impossibilità, cioè quella di attuare nel mondo il nostro ultimo fine e quella di non potere rinunciare all'attuazione di questo, il che è lo stimolo essenziale e necessario. Solo nella morte l'uomo può sperare di realizzarsi nel suo essere più essenziale. Se l'uomo non morisse, sarebbe impossibile la sua realizzazione e l'adempimento dei suoi fini più essenziali; per questa ragione, una continuazione temporale sarebbe assurda.

Gli unici adempimenti relativi riusciti nella vita terrena dell'uomo in vista della sua brama di pienezza sostanziale che servono da stimoli a raggiungere in una vita sopra-temporale, appoggiano le prove classiche, in nessun modo antiquate, della immortalità dello spirito umano.

*Last, but not least*, non dobbiamo dimenticare, che solo dal più alto vertice della *Mistica* la nostra intelligenza potrà — *Dio adjuvante* — comprendere la connessione intima degli avvenimenti mondali da un punto di vista trascendente.

Nella «*Llama de Amor viva*» (Fiamma dell'amore viva) *San Giovanni della Croce* ci fece intravedere ciò che nella nostra cecità di esseri finiti ci resta nascosto:

«È questo è il godimento grande di questo ricordo: conoscere per Dio le creature e non per le creature Dio; è conoscere gli effetti per la loro causa e non la causa per gli effetti, il che è conoscenza che resta indietro e quest'altro essenziale».

E in una estasi di alta contemplazione disse:

«Entréme donde no supe,  
Y quedéme no sabiendo  
Toda ciencia trascendiendo»

«Entrai dove non seppi,  
E restai non sapendo  
Ogni scienza trascendendo.»

*Salisburgo, Pasqua 1982.*

IVO HÖLLHUBER

## NOTE

(1) Cf. Ivo HÖLLHUBER, «La Cita del Hombre moderno consigo mismo», *Memorias del XIII Congreso International de Filosofia, Mexico, vol. II, p. 175-184.*

(2) Cf. e. g. R. ROBINSON, «Honest to God»; Hervey Cox, «The Secular City»; Gabriel VAHANIAN, «La mort de Dieu»; Paul van BUREN, «The Secular meaning of the Gospel»; Thomas J. J. ALTIZER, «The Gospel of Christian Atheism»; ecc.

(3) Cf. Michele Federico SCIACCA, «Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso», *Città Nuova, Ed. 1975, p. 90 ss.*

(4) Cf. Hans-Eduard HENGSTENBERG, «Evolution und Schöpfung», Monaco (Pustet) 1963, e Ivo HÖLLHUBER, «Il tomismo come catalizzatore del chardinismo» (*Atti del Congresso Internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», Roma-Napoli 1974, tomo IX, p. 389 ss.*).

(5) Cf. Hans-Eduard HENGSTENBERG, «Philosophische Anthropologie», 1957 e «Grundlegung der Ethik», 1967.

(6) Michele Federico SCIACCA, «Morte ed Immortalità», 1959; Karl RAHNER, «Zur Theologie des Todes», 4a ed. 1965; Agostin Basave Fernández del VALLE, «Metafisica de la muerte», 1965.