



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

DOTTORATO IN

ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ

CICLO XXVIII

Ermeneutica della sofferenza

Saggio sul cristianesimo tragico di Luigi Pareyson

Presentata da: Martino Pesenti Gritti.

Relatore: prof. Giuseppe Fornari.

Anno: 2016-2017

In principio era la scelta

(Schelling)

INTRODUZIONE

La sofferenza in Pareyson come fondazione filosofica della persona

Questo studio si propone di mostrare il ruolo della sofferenza nel pensiero di Luigi Pareyson. La riflessione sul problema del dolore si colloca nel cuore della speculazione pareysoniana del periodo della maturità: nella sua ultima filosofia, il nostro autore mostra come la sofferenza, qualora sia accettata per amore degli altri, diventi quel ponte vivente che consente di connettere il nostro mondo con Dio e, di conseguenza, di dargli un senso. Secondo Pareyson, infatti, la sofferenza ha due lati: essa è sì la pena per i nostri peccati, ma è anche l'unico mezzo con cui possiamo riscattarci, nonché il mezzo che Dio ha scelto per salvare l'umanità.

Il presente lavoro vuole evidenziare come a questo risultato Pareyson arrivi compiendo una giustapposizione tra due culture filosofiche e religiose differenti: lo spiritualismo cattolico nel quale si è formato e l'esistenzialismo tedesco, che Pareyson legge alla luce della teologia di Karl Barth. Da una parte, lo spiritualismo voleva «fondare filosoficamente la persona» e recuperare la positività dell'essere umano, seppur nella sua insufficienza, ma aveva l'inconveniente di rimanere un pensiero metafisico, intimistico e soggettivistico. Dall'altra, invece, anche se Karl Barth¹ ha fatto conoscere al nostro autore un Dio totalmente altro e trascendente, con la logica dell'implicanza tipica del protestantesimo, il teologo svizzero ha finito per perdere la positività della persona e la sua libertà, per far spazio all'azione misteriosa della grazia di Dio.

Pareyson si trova così in quello che Gregory Bateson chiamò un *doppio vincolo*. In sé il doppio vincolo è un doppio comando contraddittorio impossibile da realizzare, ma a cui il soggetto non può fare a meno di rispondere. Questa situazione è a un tempo la fonte della nostra sofferenza ma anche della nostra creatività. I doppi vincoli, infatti, richiedono che il soggetto si ingegni per riuscire a realizzare, o perlomeno a tenere insieme la contraddizione.

¹ Su questo punto cfr. A. BELLOCCI, *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, prefazione di Gennaro Sasso, Lithos, Roma 2012.

L'ontologia della libertà diventa quindi il manifesto del doppio vincolo che Pareyson ha vissuto. In questo testo, il nostro autore proietta sul piano concettuale la contraddizione insanabile tra il suo contesto di formazione e gli autori tedeschi da lui studiati ed è precisamente questa giustapposizione dell'eterogeneo il motore nascosto del suo pensiero, che lo porta a trovare soluzioni sempre nuove e diverse. Come vedremo nel quarto capitolo, Pareyson non sa decidersi in questa anfibia, e sarà proprio tale contraddizione insanabile a generare la filosofia della libertà del nostro autore.

Nei saggi di *Ontologia della libertà*, infatti, il nostro autore è alla resa dei conti con questa contraddizione, da un lato per superare le posizioni che gli venivano dal suo ambiente culturale egli darà ragione agli esistenzialisti tedeschi con il conseguente rifiuto di tutto il suo percorso nello spiritualismo, dall'altra, invece, riaffermerà senza accorgersene l'istanza peculiare consegnatagli da Guzzo, vale a dire la positività della persona e la sua libertà, trovandola però nella sofferenza. Nasce così il cristianesimo tragico pareysoniano, e nasce precisamente come tentativo instabile, parziale e sempre rivedibile di sanare questa opposizione. L'esperienza della sofferenza è l'argomento che affronteremo nell'ultimo capitolo, in cui da un lato metteremo in luce il rapporto della sofferenza con la libertà, che per Pareyson è il principio incausato di tutta la realtà, dall'altro, invece, mostreremo come il nostro autore delinei una vera e propria ermeneutica della sofferenza, dove il cristiano è chiamato a soffrire e a soffrire soprattutto per gli altri, proprio sulla base della narrazione che le Scritture fanno di quell'evento inaudito che è stato la Passione, dove il Cristo ha preso su di sé le sofferenze dell'intera umanità e le ha redente. È quindi la narrazione stessa che ci precede e che ci autorizza a leggere le nostre esperienze di sofferenza alla luce del Vangelo dando loro un significato e aprendo al contempo il nostro spazio decisionale, per cui siamo resi capaci di scegliere se collaborare con il Creatore e affermare l'essere, oppure, sempre con il medesimo atto di libertà, negarlo e negare in questo modo anche la nostra libertà.

In questo senso, mostreremo come in Pareyson il Dio cristiano resista anche alla prova più dura, quella della sofferenza inutile, vale a dire quella dove il soggetto viene meno o non è consapevole di quello che gli sta capitando. Ebbene, come vedremo, Pareyson, con Dostoevskij, crederà che dal punto di vista cristiano la sofferenza non sia mai inutile ed anzi, sia già ricompresa e superata dall'amore di Cristo che ha sofferto più di tutti e per tutti. Anche se in questa esperienza viene meno la libertà del paziente che subisce la sofferenza da martire involontario, infatti, non per

questo essa è inutile: non solo essa è un appello per chi può soffrire anche per pagare l'eccesso di sofferenza inutile presente nel mondo, ma non è inutile proprio perché abbracciata dalla sofferenza più grande di tutte, che è quella del Cristo, che è in grado di perdonarla e di redimerla. Senza il Cristo sofferente, la sofferenza inutile sarebbe la prova tangibile della mancanza di senso di questo mondo e dunque dell'inesistenza di Dio².

Composizione del presente lavoro

Il presente lavoro si divide in due parti, composte rispettivamente di tre e di due capitoli.

Nella prima parte del lavoro prenderemo in considerazione il periodo di formazione di Pareyson a partire dai suoi primissimi scritti sull'esistenzialismo, tentando di far emergere le problematiche filosofiche e culturali presenti nel suo periodo di formazione, e mostrando nello specifico, la peculiarità del panorama della filosofia e della cultura cattolica nella quale il nostro autore si inserisce.

In secondo luogo, vedremo come le letture dei testi degli autori provenienti da oltralpe abbiano influenzato ed arricchito il pensiero del nostro autore, fino a fargli concepire in maniera diversa, rispetto a come erano concepiti da Guzzo e da Carlini, quelli che Pareyson chiama con un termine ripreso dalla cristologia, i rapporti teandrici, vale a dire i rapporti tra uomo e Dio.

Così, nel secondo capitolo della prima parte di questo lavoro, mostreremo le critiche che il nostro autore ha rivolto agli esistenzialisti tedeschi, sulla scorta di quelle che erano le critiche fatte dal suo maestro. In altri termini evidenzieremo come il nostro autore sostanzialmente difenda quelle che erano le posizioni del maestro e, più in generale, quella che era la specificità della cultura filosofica italiana di contro alle novità che provenivano da oltralpe.

Nel terzo capitolo, invece, mostreremo i segni della rottura pareysoniana con il suo contesto di formazione, a partire dalla lettura del testo di Barth, perché tale autore gli fa scoprire l'assoluta trascendenza di Dio. Quindi, evidenzieremo come Pareyson, tenti di conciliare questa tesi con quella sostenuta dai suoi maestri, vale a dire quella di fondare filosoficamente la persona.

Da questa anfibia si forma il pensiero tragico di Pareyson, non "pessimista" come gli autori esistenzialisti studiati nel periodo di formazione, non "ottimista", come Guzzo, o Carlini, dalla cui filosofia si era mosso, ma tragico appunto, vale a dire consapevole del rischio della libertà, intesa

² Per una discussione critica sul problema della sofferenza inutile in Pareyson cfr., R. DIODATO, *Logos estetico*, Morcelliana, Brescia 2012, in particolare pp.129 e ss.

come il principio della realtà, che può essere ad un tempo affermazione e testimonianza dell'essere, oppure negazione dell'essere e principio di omnidistruzione e, infine, di autodistruzione.

A questo proposito, nella seconda parte vedremo come egli smorzi queste critiche fino a trovare una convergenza e dei punti di accordo con loro. Per far questo, egli ha cercato di liberarsi da alcune tesi sostenute nella sua giovinezza, che gli erano state suggerite nel suo periodo di formazione. Nondimeno, egli non può e non vuole fare a meno della positività della persona, che è l'elemento più specifico del cristianesimo cattolico di Pareyson, solo che questa positività, come mostreremo nell'ultimo capitolo, la ritrova proprio nella sofferenza, che è quella che mette in crisi ogni metafisica speculare e oggettiva, in quanto mette in mostra la libertà che è al centro della realtà.

Certo dai primi scritti Pareysoniani agli ultimi passano circa cinquant'anni. In questi anni, il nostro autore studia e approfondisce non solo gli esistenzialisti, ma anche il romanticismo tedesco e Fichte, che aveva conosciuto grazie sia a Gioele Solari, ma anche a Reinhard Lauth³. Approfondisce i suoi studi sull'estetica e sulla teoria dell'interpretazione e poi da ultimo Schelling, che è stato l'autore che più di tutti lo ha condizionato nella maturità.

Pareyson segue Schelling nella critica ad Hegel, mostrando come la realtà sia appesa alla libertà⁴, proprio riflettendo sul problema del *puro esistente* della *Filosofia della Rivelazione*⁵, vero baratro

³ Su questo punto cfr. L. PAREYSON, *Gioele Solari e l'idealismo tedesco*, in ID., L. PAREYSON, *prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 124-127. Cfr., inoltre, L. PAREYSON, *Reinhard Lauth*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 332-343.

⁴ Su questo punto cfr. F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990.

⁵ Cfr., F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, a cura di Lidia Procesi, Mursia, Milano 1999; F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2002. Inoltre, sul problema della libertà e dell'Assoluto in Schelling cfr., J. F. COURTINE, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1998; X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, a cura di Nicola de Sanctis, Mursia, Milano 1974; F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1957. Pareyson, ha curato la miscellanea di testi schellinghiani edita da Marzorati nel 1971. Cfr., L. PAREYSON, *Presentazione e antologia*, Marzorati, Milano 1971. Sul rapporto tra Pareyson e Schelling cfr., G.F. FRIGO, *Schelling e l'esistenzialismo. Lo Schelling "pensatore posthegeliano e postheideggeriano di Pareyson*, in *Filosofia oggi*, a. II, n.4 (1979), pp.469-489; R. LONGO, *Il tempo nell'eternità: L. Pareyson lettore di Plotino e interprete di Schelling*, in AA.VV. *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII, Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Loffredo, Napoli, 1997, pp.285-292; P. GALLI, *Libertà e male in Dio. Pareyson a confronto con Schelling*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, vol. 92, N.1, Gennaio-Marzo (2000), pp. 26-58.

per la ragione umana, sia nell'intendere Dio come libertà pura che si autosceglie scartando il male⁶.

Nondimeno, se la concezione dell'essere come libertà infondata è ripresa da Schelling, da Dostoevskij, invece, Pareyson riprende il problema della libertà umana, ma soprattutto quello della sofferenza e del suo valore redentivo. Nella formulazione dell'*ontologia della libertà*, sarà imprescindibile per Pareyson la riflessione di Dostoevskij. Questa riflessione da un lato gli mostra come la sofferenza da un lato sia certamente pena e castigo per il nostro peccato, mentre dall'altro è anche l'unico mezzo di riscatto che abbiamo per dare senso al mondo. Nella sua ultima speculazione, quindi, Pareyson ritrova con la sofferenza la persona. Certo abbiamo un personalismo tragico, in cui il valore della persona si afferma proprio a partire dal negativo e dalla sua capacità di prenderlo su di sé e di fargli fronte, rendendo così possibile passare dal male al bene.

⁶ Cfr., L. PAREYSON, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in ID., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995 [2000], pp. 385-437, cfr., inoltre L. PAREYSON, *La «domanda fondamentale»: «perché l'essere piuttosto che il nulla»*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-384.

PARTE PRIMA: IL PERIODO DI FORMAZIONE DI LUIGI PAREYSON

LA FORMAZIONE DI LUIGI PAREYSON

Il contesto filosofico di Pareyson e la sua formazione nello spiritualismo

Al fine di comprendere a pieno il pensiero di un autore, è necessario studiarne il periodo di formazione e i primi passi da lui compiuti all'interno del panorama filosofico, culturale e religioso della sua epoca. Qualsiasi pensatore, infatti, si alimenta del clima filosofico e culturale in cui vive, ne registra i problemi, cercando soluzioni nuove e più efficaci. È per questo che anche le radici della speculazione di Pareyson vanno ricostruite a partire dallo specifico del panorama italiano degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, quando il nostro autore si laurea a Torino, presentando una tesi su Karl Jaspers con Augusto Guzzo, filosofo idealista, ma confluito in un cattolicesimo di ispirazione spiritualistica, che aveva cercato una via per reinserire il discorso sulla persona e sul singolo all'interno della concezione attualista di Gentile.

Studiare un autore come Jaspers in quegli anni era innovativo sia per la scelta del filosofo, così difforme dai canoni di studio dell'epoca, incentrati sull'idealismo o sul positivismo, sia per il fatto che la tesi di Pareyson si proponeva di tracciare un itinerario nella filosofia dell'esistenza, che iniziava a diffondersi in Italia e segnatamente a Torino grazie agli studi di pensatori come Nicola Abbagnano o Pietro Chiodi⁷.

A differenza di questi autori, però, il tentativo di Pareyson si inserisce all'interno di un percorso che tenta di rendere ragione di alcune istanze del pensiero cattolico, quali la riscoperta della positività della persona e della sua libertà che, a parer suo, venivano negate sia dall'attualismo sia dagli stessi esistenzialisti tedeschi, che pure ne recepivano l'importanza.

Questo avviene perché negli autori nordici agisce la logica tipica del pensiero teologico protestante di Kierkegaard e di Barth, che inizialmente il nostro autore chiama *dialettica dell'implicanza*, la

⁷ L. PAREYSON, «Prefazione alla prima edizione», *Karl Jaspers*, Marietti, Genova-Milano 1983, p. XXIII Nel testo: «questo libro vuol essere una presa di contatto con l'esistenzialismo attraverso al pensiero di Karl Jaspers. L'attenzione sarà dunque rivolta al complesso della speculazione jaspersiana, ma nei punti essenziali saranno addotte le testimonianze degli altri esistenzialisti e discusse le convergenze e le divergenze di pensiero».

quale fa sì che il singolo venga svalutato oltremodo e reso assolutamente negativo, di contro a Dio, che viceversa è il polo positivo. Questa dialettica fa sussistere entrambi gli opposti, in una relazione tanto paradossale, quanto immediata.

Nel pensiero protestante, come avverte il primo Pareyson, studiando Kierkegaard e Barth, infatti, la possibilità della nostra salvezza viene lasciata all'imperscrutabilità della grazia divina, senza che noi possiamo contribuire in alcun modo a raggiungerla.

La scoperta dell'esistenzialismo tedesco, tuttavia, è stata per il nostro autore, come vedremo, il punto di partenza per tentare di uscire dalle pastoie dello «spiritualismo pseudoreligioso» dell'epoca e anche il punto di partenza per sganciarsi dall'idealismo morale di Guzzo. Se il Cattolicesimo, infatti, da una parte tramite l'istituzione storica della Chiesa e gli insegnamenti del Magistero rendeva visibile una via per raggiungere la salvezza, dall'altra per tutto l'Ottocento e la prima metà del Novecento, la filosofia e la teologia cattoliche, come del resto tutte le strutture ecclesiastiche, si erano chiuse e irrigidite, fino ad affermare il neotomismo come unica filosofia ufficiale della Chiesa, in quanto il pensiero di San Tommaso d'Aquino non sarebbe soltanto espressione transitoria di una civiltà, bensì la conquista definitiva della ragione umana nel campo della metafisica, conquista che avrebbe consentito di evitare a chiunque la seguisse gli errori filosofici compiuti dai pensatori moderni.

Questo era uno dei tanti esiti di quell'atteggiamento *difensivo* che il Magistero stava portando avanti, al fine di proteggersi dai pericoli sia politici, sia storici, sia culturali, provenienti dalla modernità e dal processo di secolarizzazione subito dai vari paesi europei dopo la Rivoluzione Francese, non accorgendosi che le premesse di questo processo erano già potenzialmente contenute nel messaggio evangelico, per la libertà che esso riconosceva agli uomini come interlocutori attivi del figlio di Dio fattosi pari a loro.

In Italia, il processo di secolarizzazione ebbe il suo culmine con la Breccia di Porta Pia, che completò l'Unità del Paese a scapito dei territori dello Stato della Chiesa, facendo sì che il Papa si sentisse imprigionato nel nascente Stato italiano e al quale egli rispose con l'istituzione del dogma dell'infalibilità papale in materia di fede al Concilio Vaticano I del 1871 e con le chiusure teologiche successive, dichiarando appunto il tomismo unica filosofia ufficiale del Magistero, sia con l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII del 1879, sia con l'enciclica *Pascendi dominicis*

gregis di Pio X del 1907, volta a condannare il movimento di rinnovamento interno alla Chiesa chiamato modernismo.

Ai problemi del difficile contesto culturale e religioso in cui si era formato, il nostro autore reagisce trovando un rifugio e una soluzione nella speculazione filosofica. Il risultato ultimo del suo lavoro sarà l'*Ontologia della libertà*, in cui Pareyson mostra come la sofferenza sia l'unico «nesso vivente fra divinità e umanità»⁸, in grado di dare senso al mondo e di farci raggiungere la salvezza.

Questa è una risposta alla teologia e filosofia di matrice protestante, che aveva svalutato il momento umano nel raggiungimento di Dio, perdendo di vista così il ruolo espiatorio del sacrificio di sé per amore dell'altro. D'altro canto, però, come vedremo, il tentativo di Pareyson si nutrirà della stessa logica protestante propria degli autori che aveva studiato sin dai tempi della sua tesi di laurea, che però non riuscirà mai ad abbracciare totalmente, in quanto anche nelle tesi della sua ultima speculazione filosofica si farà sentire l'eredità e il lascito dei suoi maestri. L'originalità di Pareyson, come tenteremo di dimostrare, nascerà proprio dal non sapersi decidere tra queste due tradizioni filosofiche.

A partire dal suo lavoro su Karl Jaspers, infatti, egli cercherà di esprimere la posizione filosofica di Augusto Guzzo⁹, il quale, passato per l'attualismo di Gentile, aveva riscoperto il cattolicesimo, arrivando ad una forma di filosofia che è stata definita «spiritualismo italiano», o «spiritualismo cattolico», e alla quale Pareyson, in un primo momento aderirà in maniera convinta.

Il progetto di tesi di Pareyson nasce nel 1935, quando Guzzo dà da leggere al suo brillante discepolo alcuni scritti di Jaspers:

Alla fine del '35 mi giunsero le cinque lezioni che Jaspers aveva tenute a Groninga: *Ragione ed esistenza*. Le detti qualche mese dopo a un mio scolaro giovanissimo. Luigi Pareyson, perché le studiasse e ne riferisse nelle esercitazioni di seminario. Nacque così in Pareyson l'interesse per l'esistenzialismo. Lesse tutto Jaspers, e poi tutto Heidegger; lesse alcune opere di Carlo Barth. Passò due estati in Germania. Andò a visitare Jaspers a Heidelberg e Heidegger a Freiburg: li interrogò sui propri dubbi di interpretazione¹⁰.

Lo studio di Pareyson era volto a comprendere e difendere le istanze critiche di Guzzo, virando verso il pensiero del maestro, come l'autore stesso dichiara nella prefazione al suo *Karl Jaspers*:

⁸ L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 478.

⁹ Sul pensiero di Guzzo cfr., A. DE MARIA, *Augusto Guzzo la vita e le opere*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

¹⁰ A. GUZZO, *Bilancio dell'esistenzialismo in Italia*, in *Logos*, 1942, p. 105.

Il Guzzo si pone più espressamente sulla via della crisi pura, di ciò che egli chiama «problematizzazione», che è giudicare entro l'agire e possibilità della nucleazione dei singoli. La ricerca che segue vuol essere un colpo di timone verso questa rotta: e perciò di contro alla dialettica dell'implicanza, propone la dialettica dell'incommensurabilità¹¹.

Ciò, come vedremo meglio nel secondo capitolo, gli consentirà di trovare una dialettica diversa rispetto a quella dell'implicanza, che chiamerà dialettica dell'incommensurabilità, con la quale egli vuole assicurare la libertà della persona.

Il nostro autore, così, in questo periodo si inserisce nel novero degli spiritualisti cattolici, filosofia che nel nostro Paese era nata dall'idealismo e in risposta ad esso, al fine di riprendere nuove esigenze di stampo etico e religioso, quali appunto la fondazione filosofica della persona, che l'attualismo non era riuscito a soddisfare.

La Prima Guerra Mondiale, infatti, come scrive Sciacca, aveva fatto nascere negli animi della nuova generazione di filosofi nuove richieste e nuove preoccupazioni, che non potevano essere annegate nell'assoluto immanentismo di Gentile, o nello storicismo di Benedetto Croce:

Dopo la fine della prima guerra mondiale, la generazione che l'aveva sofferta non trovò risposte alle sue esigenze nello storicismo e in un primo tempo si raccolse intorno al Gentile. Ma anche la filosofia del Gentile, dopo pochi anni, è sembrata lontana ed estranea alle nuove esigenze e soprattutto all'esigenza del concetto di persona che l'idealismo trascendentale non è mai riuscito a giustificare. Si può dire che in quest'ultimo ventennio la rifioritura filosofica e culturale dovuta al neohegelismo ha visto affievolire la propria fecondità fino a sopravvivere a se stessa. Interessi e problemi nuovi sono sorti e per essi né il Croce, né il Gentile hanno saputo dire una parola nuova¹².

Perciò, lo spiritualismo, proprio per come è venuto a costituirsi storicamente, si qualificò ben presto come il movimento filosofico più idoneo a rispondere a queste istanze.

Questa filosofia, proposta da Victor Cousin a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, analogamente all'idealismo e di contro al positivismo scienziato, riconosceva lo Spirito come realtà assoluta, mentre a differenza dell'idealismo intendeva parlare della persona e del suo accesso alla trascendenza.

La parola e il concetto di trascendenza erano invece invisibili alla scuola idealista italiana e, in special modo, erano diventati tabù nella filosofia di Gentile, il quale riconosceva come unica realtà solo quella dello spirito visto come *atto in atto* e incarnato nella storia:

¹¹ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., p. XXXIII.

¹² M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi. Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali*, Mondadori, Milano 1945, p. 349.

La nostra dottrina dunque, è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e universalità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito ad ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; rende pure impensabile ogni sua reale moltiplicazione interna, per cui un momento possa dirsi condizionato da momenti anteriori, e fa quindi della storia, non il presupposto, ma la realtà concreta dell'attualità spirituale¹³.

Gli spiritualisti italiani, dunque, al fine di smarcarsi dal pensiero di Gentile, trovarono nel pensiero di Agostino e di Antonio Rosmini i presupposti per fondare filosoficamente la persona. Essi ricercarono invece nel pensiero cattolico francese contemporaneo alcune istanze critiche per corroborare ulteriormente le loro teorie.

Di conseguenza, furono portate in Italia filosofie come quella di Blondel e di altri autori, tra cui Lavelle, Le Senne e Marcel, i quali ebbero il merito di introdurre l'esistenzialismo tedesco anche nel nostro Paese, fornendo al contempo gli anticorpi per difendersi da qualsiasi contaminazione con il pensiero di matrice protestante dal quale questi autori provenivano.

Nondimeno, lo stesso Rosmini, ai quali gli spiritualisti cattolici si richiamavano, presentava un pensiero non del tutto in linea rispetto a quello professato dal Magistero. Inserirsi in nel solco dello spiritualismo voleva dire per Pareyson rifiutare il filone neotomista, percorrere una strada indipendente, abbracciare una nuova visione del cristianesimo, che alla fine della sua carriera lo porterà a dire:

Se i cattolici mi sono contrari, può essere perché 1) sono più metafisici che cristiani e più aristotelici che credenti e 2) più ancora del male in Dio sono disturbati dalla durezza del cristianesimo che propongo, ben lontano dal concordo idillico, sentimentale “*servite domino in laetitia*”¹⁴.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, come abbiamo accennato, la metafisica si era irrigidita e gli esiti di ciò furono prima la condanna a Rosmini, e nel Novecento la crisi modernista.

Nel 1887, infatti, dopo che nel 1879 l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, aveva esortato i pensatori cattolici a riferirsi alla metafisica di San Tommaso, e dopo che questa divenne la dottrina ufficiale del Magistero, fu scritto il *Post obitum*, documento che condannava quaranta proposizioni del Roveretano, estratte principalmente dal capitolo ventiquattresimo della *Teodicea*, in quanto non sarebbero state conformi alla verità cattolica. In esse si vedeva un cedimento verso il

¹³ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in ID., *Opere*, vol. III, Le lettere, Firenze 1987, p. 238.

¹⁴ Frammento in L. PAREYSON, *Inediti*, vol. 7, Q. OL *Prefazione all'ontologia della libertà*.

soggettivismo, l'idealismo e l'ontologismo, vale a dire la tendenza a pensare che la mente umana abbia una conoscenza intuitiva e immediata dell'Essere assoluto. Nel pensiero del Roveretano questo poteva essere scorto sia nella *Teosofia*, che nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, anche se non bisogna dimenticare che nel pensiero di Rosmini c'è sì intuizione intellettuale dell'essere, ossia l'autoevidenza immediata che l'uomo ha del concetto di essere, ma questa è incoativa ed ha bisogno della Rivelazione per mettersi in moto.

Nel Novecento, poi, come già accennato, ci fu un'ulteriore chiusura nei confronti della modernità a causa dell'uscita della *Pascendi Dominici Gregis* con la quale il Papa l'8 settembre 1907, aveva ribadito ancora una volta l'ortodossia tomista, contro le posizioni dei modernisti:

Ciò che conta anzi tutto è che la filosofia scolastica, che Noi ordiniamo di seguire, si debba precipuamente intendere quella di San Tommaso di Aquino: intorno alla quale tutto ciò che il Nostro Predecessore stabilì, intendiamo che rimanga in pieno vigore, e se è bisogno, lo rinnoviamo e confermiamo e severamente ordiniamo che sia da tutti osservato. Se nei seminari si sia ciò trascurato toccherà ai Vescovi insistere ed esigere che in avvenire si osservi. Lo stesso comandiamo ai superiori degli Ordini religiosi. Ammoniamo poi quelli che insegnano, di ben persuadersi, che il discostarsi dall'Aquinate, specialmente in cose metafisiche, non avviene senza grave danno¹⁵.

Secondo la *Pascendi*, agli occhi dei modernisti tutte le religioni in genere avrebbero quale loro fonte originaria il sentimento religioso, nel senso che tutti i loro riti e i tutti i loro dogmi non facevano altro che esprimere in maniera approssimativa e imperfetta l'oggetto di quel sentimento e i mezzi per congiungersi ad esso.

Da ciò derivano una serie di conseguenze che l'enciclica rifiutava tutte come egualmente errate. Era *condannata* la posizione di chi intendeva la Rivelazione un prodotto dell'umana "subcoscienza" e non proveniente direttamente da Dio. Era *condannata* la posizione di chi, come Buonaiuti, riteneva che i dogmi fossero «trasposizioni concettuali (caduche) di postulati pratici»¹⁶ e che, dunque, si fossero formati storicamente. Lo stesso valeva per i Sacramenti: l'enciclica *condannava* la posizione di chi sosteneva che essi non fossero stati istituiti direttamente da Gesù Cristo, ma che fossero un bisogno di «nutrir la fede» con delle immagini sensibili.

¹⁵ Lettera Enciclica, *Pascendi Dominici Gregis* del Sommo Pontefice Pio X otto settembre, in www2.vatican.va

¹⁶ E. BUONAIUTI, *Lettere di un prete modernista*, in D. ROLANDO (a cura di), *Il modernismo italiano. Le «lettere» di Buonaiuti e le obiezioni di Prezzolini*, Name, Genova 2000, *Lettera VII*, p. 132.

È rilevante a tal proposito sottolineare ancora quest'ultimo punto, legato all'interpretazione delle Scritture, poiché, come evidenzia Poulat, è proprio da qui che ha preso le mosse il modernismo come movimento:

[Il modernismo] nacque dal brutale incontro con le giovani scienze religiose che si erano formate lontane dal controllo delle ortodossie e più spesso contro di esse, sulla base di un principio rivoluzionario: l'applicazione dei metodi positivi a un ordine di conoscenze, a tesi fino ad allora considerate fuori dalla loro competenza. L'iniziazione a questi metodi poneva all'intellettuale cattolico uno sconcertante dilemma: vedere in questa laicizzazione scientifica dell'universo religioso un'antinomia intrinseca e una colpevole profanazione, significava rifiutarsi a ogni lavoro concreto e porsi in condizioni di inferiorità; accettarne le regole sembrava introdurre il libero esame in una religione che l'escludeva e, più precisamente, moltiplicare all'infinito una serie di difficoltà che si rifiutavano ad ogni trattamento apologetico o autoritario¹⁷.

Conseguenza della condanna fu che i modernisti più infuocati, che nella maggior parte dei casi erano prelati, o presbiteri, furono in questo modo o sospesi *a divinis*, o addirittura scomunicati. Dopo l'enciclica, molti accusati di modernismo, quali Buonaiuti, Tyrrell, o Loisy uscirono dalla Chiesa, mentre altri autori, che sostenevano posizioni al limite, quali ad esempio Blondel, preferivano lavorare per mediare le istanze della modernità con quelle dell'ortodossia cattolica.

Con il modernismo si sono confrontati anche i maggiori esponenti della filosofia idealista italiana, vale a dire Gentile e Croce, alleandosi però con la posizione della Chiesa cattolica, per evidenti ragioni di opportunismo, al fine di non far innovare il pensiero del Magistero onde poi superarlo sul piano storico¹⁸.

Al di là delle intenzioni contingenti di Croce e di Gentile, quello che i due filosofi ravvisano nel pensiero dei modernisti è un tentativo ancora incompiuto di andare verso l'idealismo. Essi venivano accusati di tenere una posizione ambigua, di non poter lasciare il pensiero del Magistero, né di poterlo abbracciare pienamente. Così, Croce, nel 1911, nel testo *Cultura e vita morale*, discusse il modernismo in termini seccamente svalutativi, arrivando a prendere le parti dell'estensore della *Pascendi*:

Codesto depauperamento non è tanto effetto del modernismo quanto del mondo moderno, che corrode da ogni parte la Chiesa cattolica, la quale a questo modo forse si avvia a diventare, a poco per volta, una

¹⁷ É. POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 2. Più recentemente è uscito un ampio e significativo articolo sul modernismo. Cfr., A. COZZI, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cristianesimo?* In G. ANGELINI, S. MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, pp. 3-112.

¹⁸ Su questo punto Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, tomo II, in *Storia d'Italia*, vol. IV, *Dall'Unità fino ad oggi*, Einaudi, Torino 1975.

superstizione popolare, come il paganesimo nei suoi ultimi tempi. Ma per ora la Chiesa, col liberarsi dei modernisti, si è liberata di gente infida, e ciò non ne indebolisce ma ne rafforza le istituzioni¹⁹.

In maniera più decisa, Gentile attacca l'utilizzo del principio dell'immanenza che gli autori modernisti fanno proprio, cercando un compromesso tra la filosofia moderna, la quale riconduceva tutto all'immanenza del pensiero e, d'altra parte, la posizione dell'ortodossia, che tiene ferma l'istanza dell'assoluta trascendenza di Dio rispetto al pensiero umano:

Una volta che noi possiamo trovar Dio soltanto in noi, e intenderlo solo secondo le nostre esigenze vitali, [...] la Chiesa, come tradizione elaboratrice della rivelazione e cioè la stessa rivelazione, e quindi la posizione estrinseca del divino allo spirito è distrutta: e il bisogno religioso non può più essere appagato altrimenti che con l'elaborazione razionale dell'oggetto, che si è trovato nello spirito; cioè con la filosofia che crea Dio²⁰.

Viceversa, come il filosofo siciliano continua poco dopo, se l'esigenza della trascendenza deve essere fatta valere in tutta la sua portata, allora la posizione di Pio X sarebbe, secondo Gentile la più apprezzabile:

Una delle due: o questa società, questa Chiesa, è la Chiesa stessa che la ragione crea, o ricerca a se stessa, con la sua filosofia; e allora dalla Chiesa vera e propria della religione in realtà siamo usciti e restiamo nel razionalismo puro. O la Chiesa è Chiesa di fatto, quella tale Chiesa bene o male rappresentata da Pio X; e allora bisogna umilmente tacere quando Pio parla, e ricordarsi che Dio, non è dell'individuo, ma della Chiesa²¹.

Dunque Gentile conclude la prima parte di questo saggio, parafrasando Dante e affermando che i modernisti sono *spiacenti a Dio e a' nemici sui*, mentre la *Pascendi* avrebbe inteso al meglio lo spirito del modernismo, sia pure per negarlo e trincerarsi una volta di più nella propria torre d'avorio.

Così facendo, la *Pascendi*, infatti, aveva escluso il pensiero cattolico ufficiale da ogni confronto con la modernità, rinunciando al confronto con le posizioni kantiane e neokantiane, considerate agnostiche. Emblematico, a questo proposito, è il caso del padre gesuita Mattiussi, feroce oppositore di Rosmini, oltre che di Kant, e autore di un volume emblematicamente intitolato *Il veleno kantiano*. Questo testo fu redatto nel 1907, senza che – per sua stessa ammissione – l'autore avesse mai letto una riga delle *Critiche* kantiane, in quanto dottrine pericolose:

¹⁹ B. CROCE, *La mentalità massonica*, in ID., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955, pp. 143-150, p. 148.

²⁰ G. GENTILE, *Il modernismo e l'enciclica «Pascendi»* (1908), in ID., *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, in ID., *Opere*, XXXV, Sansoni, Firenze 2001, p. 48.

²¹ Ivi, pp. 48-49.

Ora noi pretendiamo che nell'opera del filosofo di Koenigsberg dal principio alla fine di ogni cosa è impossibile e il disegno n'è contraddittorio, che tutto è rovina, e che qualunque asserzione si ammetta di quello che egli da sé novamente disse, ne rimane tronco alla radice, ne rimane tronco l'ordine conoscitivo, ed è veleno, del quale basta una goccia per dar la morte alla scienza dell'intelletto²².

Non sembra equo però ridurre la posizione neotomista e quella metafisica cattolica soltanto a quella di autori come Mattiussi, che applicavano in maniera pedissequa e acritica i decreti papali. Chiaramente il pensiero neotomista non era tutto qui: in realtà la metafisica classica ebbe i suoi pensatori che, in un clima più sereno, e smorzata ormai la polemica col modernismo, tornarono a parlare in maniera meno ideologica e più distesa di tematiche gnoseologiche, inserendole all'interno di un percorso storico. Anzi, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, fu proprio la filosofia neotomista che iniziò a sfidare sul suo stesso terreno la filosofia idealista.

Nel periodo tra le due guerre, infatti, la neoscolastica lanciò la sfida all'idealismo, forte non solo della sua elaborazione filosofica, ma anche dell'apparato culturale ed organizzativo che aveva alle spalle. A sostenerla c'era l'Università cattolica del Sacro Cuore, con la *Rivista di filosofia neoscolastica*, fondata nel 1909 e pensata come braccio operativo della filosofia neoscolastica e la casa editrice *Vita e pensiero* fondata nel 1918²³.

Così, Agostino Gemelli, co-fondatore dell'Università Cattolica, nel 1919, scrisse un breve articolo che non lasciava dubbi sulla posizione da tenere in merito all'idealismo, ovvero condannarne gli errori: «il punto [...] è quello di difendere il nostro dualismo contro il monismo idealista»²⁴

Si trattava, pertanto, agli occhi di padre Gemelli, di ribadire le ragioni delle tesi metafisiche tradizionali su Dio, sull'anima e sul mondo:

Al contrario la filosofia positiva e la idealista portano nelle loro eccessività estreme, dovute al loro monismo, da affermazioni che misconoscono o i diritti di Dio o dell'uomo o da una parte delle realtà, e in questo rivelano e rispecchiano una caratteristica: la unilateralità dell'anima di quei popoli e di quei pensatori stranieri dai quali tanti sistemi ricopiati ed attratti, furono presi a prestito e portati in Italia²⁵.

Questo programma, però, ora doveva passare attraverso una riappropriazione delle tematiche e dei concetti propri dell'attualismo, al fine di far loro indossare un abito neoscolastico e di smorzarne,

²² G. MATTIUSSI, *Il veleno kantiano* (1907), Tipografia Pontificia, Roma 1914 [2a ed.], p. 7.

²³ Su questo punto Cfr. AA.VV. *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste*, a cura di Piero di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2012.

²⁴ A. GEMELLI, *Per il programma del nostro lavoro*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 19 (1919), p. 3.

²⁵ *Ibidem*.

se non interamente annullarne, l'efficacia. Per correggerne o rovesciarne la lettura, infatti, era importante collocarsi sul terreno storiografico stesso dei grandi autori idealisti. In questo modo, come sostiene Paolo Rossi, la ricerca storiografica diventava «uno degli strumenti di cui efficacemente servirsi per ostacolare l'egemonia esercitata dall'idealismo sulla cultura italiana»²⁶.

Perciò, la filosofia neotomista perveniva, tra le due guerre, a rivendicare il ruolo della vera filosofia italiana, che sola poteva preservare la nostra cultura dalle contaminazioni di dottrine straniere.

Ciò fu chiaro quando si videro gli effetti storici di questa competizione al VII Congresso Nazionale di Filosofia celebrato a Roma alla fine di maggio del 1929, nel clima di *revanche* cattolica rinvigorito dalla recentissima stipula dei Patti Lateranesi e nel corrispondente clima di ostilità nei confronti di Gentile e dei gentiliani.

In questa sede, Padre Gemelli, dopo che i Cattolici l'ebbero vinta contro la concezione gentiliana dello Stato Etico, fece prevalere la tesi che voleva che l'eticità dello Stato potesse essere accettata solo quando coincideva con l'unica morale discendente da Dio, di modo che in Italia, in quanto Stato cattolico, il professore di filosofia non avrebbe dovuto insegnare il pensiero a cui egli aderiva, ma quello che meglio si accordava con l'insegnamento della religione. Di conseguenza, veniva respinta la tesi gentiliana che voleva fare della religione solo un momento da superarsi con la filosofia.

Il congresso ebbe ripercussioni di non poco conto sull'equilibrio filosofico italiano dell'epoca: esso era il sintomo dell'entrata in crisi del neoidealismo italiano e ciò significava che i discepoli di Gentile e gli idealisti avrebbero dovuto cercare altre strade se volevano difendere la loro egemonia culturale.

La metafisica neotomista, invece, continuò questo confronto con il mondo moderno in maniera ancora più profonda con Francesco Olgiati, che si dichiarerà simpatetico rispetto agli autori e ai problemi del mondo moderno: un atteggiamento che è il chiaro sintomo di un'evoluzione nella concezione neotomista. Egli, infatti, si proponeva metodologicamente di cercare di capire l'«anima» di qualsiasi pensiero filosofico per prendere posizione nei suoi confronti, difendendo così la concezione gnoseologica realista della metafisica classica, intesa come «scienza della realtà

²⁶ P. ROSSI, *La filosofia neo-scolastica e i suoi orientamenti storiografici*, in ID., *Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1969, p. 74.

in quanto realtà». In questo senso, Olgiati rivendicava il valore sovrastorico della metafisica tradizionale.

Ciò che più affascinava Olgiati della metafisica tradizionale era la sua conquista irrinunciabile, vale a dire lo studio della «realtà mediante il concetto astrattivo», ovvero di quel concetto universale, che la filosofia moderna, invece, avrebbe abbandonato per rivolgersi al particolare e al concreto dello sviluppo storico. Proprio per questo, il pensiero moderno, dopo Kant, non era stato più in grado di arrivare a conoscere Dio, come quell'ente supremo, creatore e garante della nostra realtà.

Olgiati sottolinea che il primo concetto della metafisica tomista è quello di *ente*. A suo avviso, proprio a partire da questo concetto è possibile avere chiara dimostrazione dell'esistenza di Dio, inteso come *ipsum Esse subsistens*, sulla scia delle cinque vie di San Tommaso.

In polemica con Rosmini, Olgiati sostiene che l'ente, infatti, non è quel concetto generalissimo che tutti noi abbiamo, ma è un concetto preciso e riconoscibile composto di *essenza* – ciò che fa essere quella cosa ciò che è – e di *essere* – la sua sussistenza, o attualità dell'essenza –, i quali, a partire dai loro diversi rapporti, diversificano gli enti e li gerarchizzano. Dalla distinzione fra essere ed essenza, osserva Olgiati, è possibile arrivare ad un concetto di Dio che trascende la storia:

Tra essenza ed essere si può dare un *rapporto di distinzione reale*, di guisa che una essenza non sia il suo essere, ma lo riceva, lo partecipi (concetto tomistico di *participatio*) sia cioè un'essenza che "habeat esse". In questo caso, quell'ente che non ha la spiegazione del suo essere nell'essenza; e non avendo in sé tale spiegazione, la dovrà cercare in un altro ente (sino a che giungeremo all'ente che è *l'ipsum Esse subsistens*)²⁷.

A conclusione della sua opera, dunque, l'autore in questione conclude riassumendo gli elementi essenziali dell'ascesa a Dio a partire dalla gerarchia degli enti:

L'idea-madre, che dovrà accompagnarci nella nostra ascesa a Dio e non dovrà abbandonarci mai è questa: ogni realtà, ogni ente, in cui non c'è rapporto di identità tra l'essenza e l'essere non spiega se stesso, non ha in sé la ragione del suo essere, ma l'appella dall'Ente in cui tale identità si realizza. Un'essenza che attuata dall'essere; e cioè che ha l'essere, e non già che l'essere riceve o partecipa l'essere; e pure essendo un movimento costitutivo della realtà, sta nell'atto; e l'essere, a sua volta, che *non est per essentiam, est per participationem*, ossia non ha in sé la sua spiegazione e solo può averla nell'Essere che è la sua stessa essenza²⁸.

²⁷ F. OLGIATI, *I fondamenti della metafisica classica*, Vita e Pensiero, Milano 1953, p. 136.

²⁸ Ivi., p. 291.

La posizione di Olgiati, tuttavia, scontentava i cattolici provenienti dalle fila dell'attualismo non meno di quanto li lasciasse insoddisfatti l'impostazione immanentista del neoidealismo gentiliano. Tra costoro c'erano non soltanto Armando Carlini e Augusto Guzzo, ma anche lo stesso Pareyson, tutti accomunati dall'esigenza di mediare le riflessioni più avanzate del mondo moderno con la loro fede.

Agli spiritualisti interessavano il soggetto e la concretezza, così come si può vedere dalla filosofia di Guzzo, che imboccherà la strada del *personalismo*, trasmettendola poi come lascito a Pareyson. È, infatti, una delle tesi fondamentali di Pareyson, quella per cui «l'esistenzialismo vuole fondare filosoficamente la persona»²⁹ e che rimarrà sostanzialmente invariata anche nell'ultimo periodo, anche quando cioè di personalismo non parlerà più.

Che l'istanza personalista si collochi al centro del pensiero di Guzzo lo si evince dalla sua lettura di Heidegger. A parere del pensatore napoletano, infatti, il filosofo di Meßkirch non è in grado di fondare la persona, come invece fa Gabriel Marcel:

Anzitutto, c'è in Heidegger un rifiuto di considerare il corpo dell'uomo, che è *nel* mondo, mentre l'uomo stesso, in quanto esistenza è *al* mondo. Egli dice che l'uomo non è *nel* mondo come una cosa è *in* un'altra cosa: l'uomo abita il mondo, ne ha cura, è in confidenza con lui. Nessuno potrebbe dire niente di più né di più profondo; ma se noi, in quanto esistenza, siamo *al* mondo, noi siamo *nel* mondo in quanto incarnati, come dice Gabriel Marcel, sebbene la nostra maniera d'essere *nel* mondo abitandolo come *nostro* mondo.³⁰

Per questo, quindi, bisogna analizzare come nasca il personalismo in Italia, e quali rapporti esso abbia con lo spiritualismo.

In prima istanza, sottolineeremo ancora una volta come il personalismo italiano nasca da quella crisi del neoidealismo gentiliano e crociano che ancora dominava alla fine degli anni Trenta, e dall'attenzione che questi autori, in forza delle loro posizioni teoriche, riservavano alla persona.

Spiritualismo e personalismo

Il concetto di persona è di provenienza metafisica e si impone con l'avvento del cristianesimo, grazie alle dispute teologiche dei primi secoli. Il termine fu infatti utilizzato per definire il dogma trinitario e quello della duplice natura del Cristo. La parola rimanda, come prova l'etimologia

²⁹ Cfr., L. PAREYSON, *Prefazione alla prima edizione* in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. XXV.

³⁰ A. GUZZO, *Il concetto filosofico di mondo*, in ID., *Etica e Teoretica*, Edizioni di filosofia, Torino 1968, p. 202.

stessa del termine greco *prosopon* (che significa volto³¹ e che per gli antichi individuava la maschera del teatro), ad una forte connotazione relazionale, rimanda, come suggerisce Paolo Nepi, «all'idea di correlazione e di relazione, sia che venga riferita allo sguardo, sia nel senso del personaggio del teatro attraverso il quale vengono trasmessi determinati messaggi»³².

Con la fine dell'antichità, il termine si estese dalla teologia all'ambito della filosofia e Severino Boezio tentò, per la prima volta, di dividere il significato teologico da quello filosofico, definendo la persona «*naturae rationabilis individua substantia*», vale a dire sostanza individuale di natura razionale.

Questa definizione di persona, che ne mette in connessione la razionalità con la sostanzialità, fu accettata e approfondita da Tommaso d'Aquino ed è poi passata, con valenze diverse nei singoli autori, alla filosofia moderna e contemporanea, fino ad arrivare a Mounier e al gruppo di *Esprit* – già il titolo della rivista mostra come il personalismo non sia altro che una variante dello spiritualismo –, che negli anni Trenta, col personalismo, applicò tale concetto ai vari ambiti della vita umana, svolgendo in tutta la sua estensione un discorso filosofico centrato sulle istanze e sulle esigenze della persona concreta e incarnata.

Come sottolinea Armando Rigobello, infatti, la speculazione personalista, quando intesa in senso stretto, si presenta come una vera e propria filosofia della persona, e questo concetto risulta la chiave per approcciare qualsiasi problema filosofico:

In senso stretto, il personalismo è una filosofia che indica nella persona il suo centro teoretico. Alla base di questa prospettiva filosofica vi è l'intuizione originaria della persona: una specie di esperienza immediata di sé in cui si colgono, in un plesso già costituito e vivente, i significati o i valori essenziali [...]. La posizione di Mounier si riconosce in un personalismo in senso stretto, in una filosofia della persona [...]³³.

Mounier ricorda, inoltre, che il termine personalismo fu utilizzato per la prima volta nel 1903 da Charles Renouvier³⁴. In realtà, invece, come scrive Paolo Nepi, questo termine era già stato presentato all'attenzione del panorama culturale europeo da un autore tacciato di modernismo,

³¹ Sul rapporto tra maschera e volto, G. FORNARI, *Dalla maschera al volto di Cristo. Origini e potenzialità dell'idea di persona*, in G. BERTAGNA (a cura di), *Scienze della persona: perché?*, Rubettino, Milano 2006, pp. 157-190.

³² Su questo punto cfr., P. NEPI, *Persona, personalità, personalismo*, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986, pp. 177-209.

³³ A. RIGOBELLO, *Introduzione a A. RIGOBELLO (a cura di), Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, pp. 14-15.

³⁴ E. MOUNIER, *Il personalismo*, a cura di Giorgio Campanini e Massimo Pesenti, Ave, Roma 2006, p. 27.

ossia Laberthonnière, che nel 1895 scrisse, senza pubblicarlo per motivi dottrinali, *L'esquisse d'une philosophie personaliste*.

Nondimeno, il termine cadde in disuso, fino a quando fu riportato in auge nel 1932, in Francia, appunto dai redattori della rivista *Esprit*, il cui esponente di maggior spicco era proprio Mounier, il quale cercherà di descrivere la persona come una realtà vivente, dinamica e concreta, piuttosto che come una realtà astratta:

Ci si aspetterebbe che il personalismo cominciasse con una definizione della persona. Ma si possono definire solo gli oggetti posti al di fuori dell'uomo, e che l'uomo può porsi sotto gli occhi. Invece la persona non è un oggetto³⁵.

A parere di Mounier, infatti, della persona si può affermare che è «un'attività vissuta di autocreazione, e di adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come *movimento di personalizzazione*»³⁶, vale a dire nel suo farsi di volta in volta persona, così che la persona è più un'esperienza da viverci quotidianamente e da conquistarsi, piuttosto che una teoria su cui dissertare, o una sostanza data una volta per tutte.

Inoltre, il personalismo francese acquista una valenza più sociale e comunitaria, che, viceversa, non ritroviamo nel panorama italiano. Nel nostro Paese, come abbiamo già accennato, il problema viene affrontato a partire dalla crisi profonda in cui versava l'attualismo gentiliano, da cui si divisero da una parte gli spiritualisti "di destra", e dall'altra gli idealisti "di sinistra", come Ugo Spirito, o Calogero.

In generale, gli spiritualisti, ritrovano nel concetto di persona una parola d'ordine per ritornare a parlare del soggetto e della sua storia, in particolare, è forte in essi il richiamo ad Agostino, nel cui pensiero l'uomo è capace di essere soggetto – e si intende soggetto reale, non il mero soggetto logico degli idealisti –, ritornando a sé e alla sua interiorità, in cui si rispecchia Dio.

Gli spiritualisti italiani degli anni tra le due guerre, ma anche quelli degli anni Cinquanta e Sessanta, quindi, si riallacciano a questo tema per parlare della persona, vista agostinianamente, nei suoi vari modi d'essere, come il riflesso della persona di Dio.

Anche in Pareyson si avverte il pensiero di Agostino filtrato dallo spiritualismo di Guzzo, da cui scaturisce anche il suo personalismo. Nel nostro autore, è proprio Agostino a diventare il punto di

³⁵ Ivi, p. 30.

³⁶ Ivi, p. 29.

riferimento per qualsiasi pensiero esistenzialista, perché riesce a fondare filosoficamente ed assiologicamente la persona, cosa che non è riuscita a Jaspers, o ad Heidegger:

Ma se in Agostino le significanze della vita interiore sono non meno assiologiche che metafisiche, negli esistenzialisti non è sempre definita la coscienza critica di una valutazione assoluta con cui il giudizio di valore vagli e fissi le concrezioni dell'intima vita spirituale, anche se viva è presso di loro l'esigenza di discernere la vita deteriore dalla vita genuina e più propriamente consapevole. A ogni modo la perspicua meditazione filosofica meditativa che lo Jaspers, e con lui tutto l'esistenzialismo, esercita su così larga messe di esperienze interiori e su tanta ricchezza di vita spirituale, è stata ed è un energico richiamo dell'uomo a se stesso, fuori da ogni applicazione meccanica e intellettualistica del pensiero, e della filosofia al significato profondo dell'agostiniano «*in te ipsum redi*»³⁷.

Pareyson parte dal pensiero di Guzzo per elaborare la sua peculiare forma di personalismo, non solo riprendendo il tema agostiniano, ben presente nella speculazione del maestro, ma, più in generale, dall'idealismo del filosofo napoletano, che trova la sua forma più sistematica nel testo *L'Io e la ragione* del 1947, dove l'autore mira a smarcarsi dalla prospettiva gentiliana, insistendo sull'io singolare, che non è più agito dall'Io puro, ma diventa un io con la "i" minuscola, che agisce personalmente quell'unico atto. In questo modo l'io guzziano si oltrepassa sempre nel proprio esperire, aprendo la possibilità ad un dover essere morale:

Io non posso far esperienza di chechessia chiudendomi, seppellendomi nel suo ambito: l'io che esperisce trascende sempre l'esperito, e sia anche la vita stessa del suo spirito. Questo trascendimento pone, intorno a ciascun esperito, un alone di ulteriorità, che ha molti sensi, dal semplice desiderio e presentimento di altro ancora (*tò méllon*), a un'esigenza, oscura ma tenace, di pensare, giudicare, agire, quindi anche regolare. Questo trascendimento pone, intorno a ciascun esperito, un alone di ulteriorità, che ha molti sensi, dal semplice desiderio e presentimento di altro ancora (*tó mellon*), a un'esigenza, oscura ma tenace, di pensare, giudicare, agire quindi anche di regolare l'esperienza nell'atto stesso di farla, come "si deve" (*tò deón*). *Tó mellon* e *tò deón* non si intessono nella mia esperienza non meno del contenuto esperito; ma propriamente quel me al quale io rapporto l'esperito nel farne esperienza prende senso da ciò a cui miro e dalla regola o norma deontologica a cui (in qualunque forma essa mi si faccia presente, dalla coerenza scientifica alla legge morale) più o meno rigorosamente e più o meno consapevolmente obbedisco³⁸.

Guzzo, quindi, apre e affronta in particolare la problematica personalista, a partire dai nodi irrisolti dell'idealismo, che non aveva saputo tematizzare l'atto singolare dell'uomo incarnato.

³⁷ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., p. 170.

³⁸ A. GUZZO, *Osservazioni sullo schema "La struttura della metafisica" di G. B.*, in AA. VV., *Ricostruzione metafisica. Atti del Convegno di studi filosofici cristiani di Gallarate 13-15 settembre 1948*, Liviana, Padova 1949, p. 261.

Prenderemo in esame, per analizzare la sua prospettiva, un saggio del suo pensiero maturo (siamo nel 1949), intitolato *La persona umana*, dove il filosofo, si confronta esplicitamente e in maniera sistematica con questo tema.

L'autore inizia il saggio ponendosi una domanda preliminare, ossia che significato abbia che la realtà assuma, nell'uomo, concretezza e consistenza di persona. A parere di Guzzo, infatti, si può parlare di persona in senso proprio solo relativamente all'uomo, mentre non si può attribuire la personalità a Dio, in quanto non ha i limiti costitutivi propri dell'uomo:

al disopra [dell'uomo], molte filosofie ritengono di non poter pensare Dio senza attribuirgli personalità; ma la "personalità" divina, pur pensata sull'analogia della persona umana, non ne ha i limiti. Sembra quindi legittimo di porre la "persona" propriamente nell'uomo³⁹.

Questo ragionamento, tuttavia, presenta alcuni problemi. In prima battuta si può rilevare che per il cristianesimo non è la personalità divina ad essere pensata in analogia con la persona umana, bensì viceversa. L'uomo è persona a modello delle Persone della Trinità. Il rapporto indicato da Guzzo dovrebbe quindi essere rovesciato, distinguendo peraltro la Persona divina da quella umana. Senza questa distinzione, infatti, la cristologia cadrebbe in una forma rinnovata di *monotelismo* per cui la volontà del Padre e quella del Figlio sarebbero state un tutt'uno, non solo senza separazione, ma nemmeno senza distinzione.

Il monotelismo, però, per la teologia cattolica avrebbe comportato diversi inconvenienti collegati tra loro. In primo luogo, l'umanità di Cristo non sarebbe stata piena e perfetta e si sarebbe violato il dogma della duplice natura di Gesù; in secondo luogo, di conseguenza, anche la salvezza sarebbe stata imperfetta, in quanto avrebbe avuto meno valore la Sua Passione redentrice. Infine, se Dio non avesse personalità in senso anche pienamente umano, non si potrebbe nemmeno affermare la Sua Resurrezione. In che modo, infatti, sarebbe potuto risorgere un'entità che non può nemmeno morire? È comunque evidente che Guzzo non sta pensando a queste problematiche teologiche, ma al significato specifico della persona umana secondo il personalismo, non accorgendosi, però, che in tal modo si rischiava di spezzare il rapporto della persona umana con Dio.

³⁹ A. GUZZO, *La persona umana*, in *Actas del Primier Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-aprile tomo 2, 1949, p. 767.

Anche per Guzzo la parola “persona”, inoltre, analogamente a Mounier, non è passibile di definizione, in quanto non è tanto una teoria, quanto un’esperienza che noi facciamo nel nostro atto di vivere:

Di essa [della persona], poi, facciamo esperienza nel nostro atto stesso di vivere, comportarci, agire. *De re nostra agitur*: di niente siamo così direttamente informati. Non c’è esperienza singola che non ci insegni che significa “persona”; e l’intero complesso d’esperienze della nostra vita ci ribadisce nella consapevolezza, vissuta e pensata, di tale significato⁴⁰.

De re nostra agitur è lo stesso che dire “si tratta di noi” e, infatti, per il pensatore napoletano, la persona umana si costituisce come tale solo quando si costituisce per sé e per gli altri come io, o in altri termini la persona si afferma. Quando, però, una persona dice di sé “io”, asserisce di essere: *uno* con se stessa, vale a dire con la «struttura del reale, non scelta, ma *avuta*». Questo rapporto si offre non solo come *conoscenza* della realtà che le si dà alla sua esperienza, ma anche come decisione per un «“progetto” di quanto essa eriga a suo scopo»; *uno* con «la contingenza degli incontri col mondo esterno», che sono reali una volta che la persona li ha provati, ma non necessari, come prova la loro imprevedibilità, sicché sono sentiti come contingenti, anche quando sono attuali. L’*altro* rapporto è infine con il dover essere morale che da una parte esige e dall’altra fonda la mia libertà e che devo realizzare personalmente come compito, pena la divisione in me stesso:

Uno con tutto ciò che sente che “deve” essere, ed essere per opera mia, sicché avverto nitidamente che sta in me curarmene o trascurarlo, e “posso” l’uno e l’altro, e se lo trascuro, nessuno – tranne me stesso, o altri come me e per mio mandato, se pur tacito – può obbligarmi a curarmene, ma resto, diviso in me stesso, tanto ciò che debbo è intrinseco al mio essere⁴¹.

La persona umana è, quindi, a parere di Guzzo, un incontro-scontro di doverosità e contingenza, essa è chiamata a imporre l’ordine del dovere su un mondo esterno caotico che si presenta nella “spontaneità dell’esperienza”, vale a dire senza che noi possiamo controllarla. Ciò non è altro che un caso particolare della sua profonda convinzione che la verità non sia tanto figlia del tempo, ma madre – *veritas mater temporis* – con le sue parole, ossia che la verità sia esterna e fuori dal tempo, ma che l’uomo sia chiamato a dare una risposta ad essa nel tempo, *interpretandola*, al fine di creare valori sempre nuovi.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 770.

Questo avviene nella dialettica di ideale e dovere. Il dovere, per Guzzo, non si concepisce, come dovere per il dovere, che risulterebbe un obbligo oppressivo, senza alcun legame con la persona, ma piuttosto come fedeltà ad un *ideale* di vita, che d'altra parte non può essere considerato soltanto come mero desiderio, o flebile spunto, ma deve fedeltà formale ad un dovere. L'ideale, infatti, è dovere rispetto alla forma, ma nel contenuto (questo ideale anziché quello) è frutto di una nostra scelta.

Da questa tesi che di fatto è un'antinomia, perché introduce una tensione fra libertà e regola, sorge un equilibrio fecondo, che né attenua, né tantomeno toglie la contraddizione, ma facendola sussistere in una sintesi, genera quel movimento di ricerca che fa sì che il dovere sia il *mio* dovere e che l'ideale non sia frutto di licenza, ma di libero arbitrio:

Anche sotto questo aspetto la tensione fra libertà e regola assicura fecondità di risultati alla mia esistenza, liberata fra il "movimento" di ricerca, che deve essere libero se la ricerca vuole essere sincera, e il termine della ricerca, che deve fissarsi se ho da prendere norma ed orientamento per il mio cammino⁴².

In qualche modo, questa affermazione di Guzzo anticipa una delle tesi più significative di Pareyson in materia di filosofia morale, che, in un primo momento, compare nei saggi di *Esistenza e persona* quando Pareyson si dichiarerà apertamente un *personalista ontologico* e scriverà che «la persona è al tempo stesso esistenza, cioè storia concreta del corporificarsi dell'iniziativa; compito, cioè coincidenza di ideale e di dovere in una vocazione ch'è la coerenza cercata nella vita intera; opera, cioè forma vivente e irripetibile dotata di validità assoluta e originalità esemplare; io, cioè sostanza storica qualificata da una responsabilità essenziale, ed esercizio personale della ragione universale»⁴³; e che, in un secondo momento, il nostro autore si premurerà di approfondire e di leggere in tutt'altra chiave, ormai sganciata dall'attualismo, e inserita in un più profondo quadro ermeneutico e ontologico, che ha ormai abbracciato l'esistenzialismo, ma sentendo sempre vivi i richiami del proprio periodo di formazione.

La lezione di Guzzo si fa ancora sentire, però, nell'opera matura di Pareyson quando, nel saggio *Fenomenologia dell'iniziativa*, egli descrive il rapporto dialettico tra l'inventività, vale a dire la capacità di creare regole individuali, e la normatività:

⁴² Ivi, p. 778.

⁴³ L. PAREYSON, *I caratteri della persona*, in ID., *Esistenza e persona*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1985 [2002], p. 189.

La normatività senza inventività diventa legge estrinseca, codice immobile, norma fissa e indifferente, incapace di tradursi in massima dell'agire concreto e individuale, incapace insomma di regolare la vita se non con un'imposizione oppressiva e rigoristica e con un'osservanza estorta e legalistica, e quindi con un'attività sterile, che non contribuisce per nulla al miglioramento morale. L'inventività senza normatività è pura arbitrarietà che lungi dal dar forma alla molteplicità sempre nuova e diversa dei casi singoli, e lungi dal considerarli come la plasticità dell'uomo pronta ad accogliere figura e a ricevere consistenza da parte d'una facoltà egualmente attenta al particolare e all'universale, al caso e alla norma, s'abbandona al flusso del divenire, secondandolo e acquiescendovi, contenta di contemplanne e promuoverne la novità piuttosto che di insistervi e instaurarvi una legalità⁴⁴.

La prospettiva personalista, maturata su un impianto spiritualista, è quella con cui Pareyson legge la filosofia dell'esistenza. Fu proprio il clima respirato nell'università di Torino a fornirgli gli strumenti per iniziare questa nuova scoperta che lo portò a formulare il problema del male in una maniera diversa e, al contempo, una volta conosciuto e apprezzato il pensiero non solo degli esistenzialisti, o di Karl Barth, ma anche di Fichte, a rifiutare la prospettiva del maestro.

La comparsa dell'esistenzialismo in Italia e gli studi di Torino

È difficile, in generale, dare una definizione di che cosa sia e di che cosa sia stato l'esistenzialismo. Ancora più duro, poi, è stato l'incontro con la nuova filosofia proveniente da olttralpe per i filosofi italiani del primo dopoguerra, che si sono dovuti confrontare con tradizioni filosofiche diverse dalla loro, e il più delle volte ancora incomprese. Ciò ha fatto sì che la categoria di esistenzialismo fosse utilizzata vagamente per tutte quelle filosofie che si ponevano come problema principale quello dell'*analisi del problema dell'esistenza*, intesa come il modo di essere dell'uomo nel mondo⁴⁵. In questo modo, però, qualsiasi filosofia che avesse di mira non solo l'esistenza dell'uomo, i suoi valori etici e la sua costituzione ontologica, ma anche semplicemente la concretezza della vita umana poteva essere definita esistenzialista. Così, molti autori che volevano apparire alla moda, soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta si fregiavano del titolo di esistenzialisti, espandendo e allargando i confini di questa etichetta, fino alla loro perdita di significato.

⁴⁴ L. PAREYSON, *Fenomenologia dell'iniziativa*, in ID., *Iniziativa e libertà*, Mursia, Milano 2005, cit., p. 231.

⁴⁵ Su questo punto confronta A. DI NATALE, *L. Pareyson e l'alternativa dell'esistenzialismo*, Superstampa, Montesilvano 1981, p. 13, cfr. inoltre F.P. CIGLIA, *A confronto con la filosofia dell'esistenza. Gli esordi filosofici di L. Pareyson (1938-1991)*, in *Archivio di filosofia*, 1-3, LIX (1991), pp.339-405.

La categoria di esistenzialismo, infatti, rimane generica. Basti pensare che la problematica di autori come Heidegger, Jaspers, o Marcel, annoverati fra gli esistenzialisti, non è quella dell'esistenza, bensì quella del senso dell'essere che, in particolare nel pensatore francese, diventerà il problema del *mistero* dell'essere.

Allora, per rendere più definita e meno evanescente la definizione di filosofia dell'esistenza, dobbiamo intendere questo genitivo nel suo significato soggettivo, mostrando come l'esistenza compaia nell'esistenzialismo come «soggetto condizionante ed ineliminabile di ogni atteggiamento dell'uomo»⁴⁶.

In questo senso la filosofia dell'esistenza si connota come quella filosofia che ha il compito di reperire le categorie esistenziali, che connotano l'essere-nel-mondo dell'uomo.

L'insorgere dell'esistenzialismo in Europa è stato favorito in parte dalla Grande Guerra e dalla crisi che essa aprì. Proprio negli anni fra le due guerre, infatti, si diffusero anche in Italia le tematiche inerenti alla filosofia dell'esistenza e la discussione culminò nel pieno della Seconda guerra mondiale, con l'inchiesta su di essa che la rivista *Primato* propose nel 1943⁴⁷. In piena crisi politica e sociale del Regime e forse grazie ad essa si discuteva dell'utilità e del danno della sua introduzione nel panorama italiano, andando ad esplicitare le linee di fondo delle posizioni che su questa tendenza circolavano ben prima della guerra, specialmente negli ambienti cattolici meno allineati sulle posizioni ufficiali della gerarchia.

Come è ormai chiaro, infatti, la ricezione della filosofia dell'esistenza in Italia non avvenne in un clima neutro ed asettico, ma nell'agone filosofico, in cui si contendevano l'egemonia l'idealismo e la neoscolastica tomista e in cui lo spiritualismo cercava di “mediare” tra le due istanze.

Come nota Giuseppe Semerari, tuttavia, sia la filosofia neoscolastica che il neoidealismo crociano e gentiliano svalutavano le istanze dell'esistenzialismo, poiché, al di là della “disputa dell'egemonia, entrambe le correnti non erano filosofie votate alla rivalutazione del singolo, in quanto le due fazioni concordavano sull'«impossibilità che l'uomo realizzi se stesso senza il

⁴⁶ P. CHIODI, *Introduzione*, in AA. VV., *L'esistenzialismo*, a cura di Pietro Chiodi, Loescher, Torino 1964 [1979], p. IX.

⁴⁷ I testi integrali dell'inchiesta circa l'esistenzialismo su *Primato* sono raccolti in B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia. I testi integrali dell'inchiesta su Primato nel 1943 e la discussione sulla filosofia dell'esistenza fino ai nostri giorni*, con introduzione di Bruno Maiorca, Paravia, Torino 1993. Più di recente, sull'inchiesta di «Primato» è uscito R. FARAONE, *Primo dibattito sull'esistenzialismo*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 184-197, oppure anche il testo di Lorenzo Tronfi. Cfr., L. TRONFI, *Il “Primato” di Giuseppe Bottai. Cultura e politica (1940 – 1943)*, Moderna Edizioni, La Spezia 2011. Testo solo in formato elettronico.

rapporto con il più che umano – lo si chiami Dio o Spirito – che pronuncia, per lui, la parola decisiva in ultima istanza e sul quale l'uomo non ha – e non può avere nemmeno al limite potere alcuno»⁴⁸.

Anche se un po' perentoria, questa tesi non è del tutto errata. Bisogna notare, però, che a differenza dell'attualismo, la metafisica neotomista, non si è mai dimenticata della persona, che anzi considerava creata ad immagine e somiglianza di Dio: semplicemente faceva della storia il palcoscenico di verità sovrastoriche e questo finiva per mettere in secondo piano il soggetto.

Così, se guardiamo ai giudizi che Croce e Gentile diedero delle nuove filosofie d'oltralpe ci accorgiamo di quanto il loro giudizio sia stato ben più duro di quello dei filosofi della Cattolica.

Ad esempio, Croce constatava l'irrelevanza filosofica delle tematiche esistenzialiste, già sei anni prima dell'inchiesta su *Primato*. A questo proposito, è da rilevare il suo giudizio sprezzante su Kierkegaard, considerato uno dei padri fondatori dell'esistenzialismo e conosciuto meglio in Italia – dopo la traduzione de *L'ora* da parte di Banfi – a partire dal 1936⁴⁹, grazie al volume di Franco Lombardi:

Uno scrittore, che è venuto in onore ai nostri giorni forse in ragione della sua completa ottusità filosofica e storica, il Kierkegaard, negava che la vita possa conoscersi, come egli diceva, nel tempo, cioè nella vita storica, perché in questa non si trova mai il momento di piena calma per guardarsi indietro, ignaro che se quel momento si trovasse, non ci sarebbe più ragione di guardarsi indietro e verrebbe meno la capacità stessa di guardarsi indietro e di comprendere⁵⁰.

Quanto ad Heidegger, letto come un epigono di Kierkegaard, Croce non aveva parole più tenere. Dopo aver notato, infatti, che quanto di più fecondo Heidegger scrisse sulla storicità l'aveva già detto lui, il filosofo abruzzese spinse più a fondo la sua condanna, riferendo che il concetto di storia di Heidegger rimane bloccato cadendo in una forma bieca di nichilismo:

Piuttosto giova notare che la mia trattazione dell'argomento sorse di mezzo agli studiosi di storia che volevano rendersi conto della natura del loro mestiere ed era nutrita dalla pratica delle ricerche e costruzioni storiche e dalla conoscenza delle teorie che della storia furono date, scarse nell'antichità e nello stesso Rinascimento, ma sempre più copiose e investigatrici dal sette al novecento; diversamente da quella di Heidegger che viene dal misticismo di un Kierkegaard e dal pessimismo o nullismo dell'esistenzialismo, secondo il quale l'uomo è "gettato" e la "volontà di potenza" predomina, quando pare non sostituisca la

⁴⁸ G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, Guida, Roma 1988, p. 214-215.

⁴⁹ Cfr., F. LOMBARDI, *Soren Kierkegaard*, La Nuova Italia, Firenze 1936.

⁵⁰ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, p. 96.

forza del momento morale, alla quale egli pare accennare, ma che non ha rilievo nella sua concezione del mondo⁵¹.

È molto frequente per tutti questi autori considerare Heidegger come un pensatore nichilista, che ha svalutato il momento morale. In particolare, tale critica sarà ripresa dagli spiritualisti e, come vedremo, da Pareyson stesso, il quale tenterà di ovviare agli inconvenienti del pensiero del pensatore di Meßkirch, tentando di riportare le sue più fruttuose intuizioni nell'alveo dello spiritualismo, che garantiva un pensiero morale più definibile e una concezione dell'esistenza umana più ottimista, in cui l'uomo può realizzarsi svolgendo un compito specifico che gli è stato affidato.

Gentile, dal canto suo, affermava che quanto vi era di più profondo nella filosofia dell'esistenza era già stato mostrato dall'attualismo, e che già in Italia queste tematiche erano cresciute in seno all'attualismo, tanto che il filosofo aveva l'impressione che si stesse riportando a casa «con marca forestiera una merce nostrana»:

E abbiamo proprio noi italiani bisogno di cercare motivi in motivi di speculazione straniera, legata a contingenti polemiche e dottrine estranee al movimento spontaneo del pensiero italiano, ispirazione a una filosofia che sul momento platonizzante e razionalistico dell'essenza faccia prevalere il momento dell'esistenza ritenendo la sola che abbia un significato per l'uomo, cioè la sua stessa esistenza quale si conquista attraverso l'esperienza vissuta?

Certo a leggere il meglio degli esistenzialisti, là dove essi mettono l'accento sulla verità della loro fondamentale dottrina, si riceve l'impressione che ci torni in casa con marca forestiera una merce nostrana⁵².

La critica di Gentile, tuttavia, non si dirigeva verso gli esistenzialisti in generale, ma contro i filosofi che, in Italia, ne ripresero le istanze, al fine di utilizzarle nella disputa contro l'idealismo. Gentile, per questo, ha di mira più Armando Carlini che gli autori tedeschi. Il filosofo napoletano, infatti, lo aveva accusato di essersi dimenticato troppo presto del singolo e, per questo, era diventato necessario rivolgersi altrove per «fondare filosoficamente la persona»:

Diciamo subito, allora, che qui dentro l'esistenzialismo vuol essere un movimento di reazione all'idealismo che l'ha preceduto. Il quale a sua volta, sotto la spinta del positivismo, ha tentato di salvare quanto v'era di più profondo nell'idealismo assoluto, da Fichte ad Hegel, inserendolo nel mondo dell'esperienza e della storia. Ma non si che non si avvertisse ancora una volta l'incongruenza e il pericolo di versare (come sul dirsi) il vin nuovo in otri vecchi, anzi logori. Esempio tipico e a noi familiare, l'attualismo del Gentile, il

⁵¹ B. CROCE, *Terze pagine sparse. Raccolte e ordinate dallo stesso autore*, vol. II, Laterza, Bari 1955, p. 95-96.

⁵² L'articolo di Gentile è contenuto in *Primato*, IV, n. 6, 15 marzo 1943, ora in B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 139-140.

quale, premesso che il «pensiero» non esiste, perché chi veramente esiste è colui che pensa, subito se ne scorda, e costruisce una «dialettica dell'atto del pensante» in cui svanisce, per l'appunto, l'esistenza di colui che pensa⁵³.

In quel periodo storico, dunque, la tesi prima di Guzzo e poi di Pareyson che l'attualismo gentiliano «ha preparato un'atmosfera preesistenzialistica»⁵⁴, non è del tutto errata, e, al contempo, si comprende anche perché il nostro autore abbia segnalato come autori con simpatie esistenzialiste proprio Carlini⁵⁵ e Guzzo.

Gli spiritualisti italiani, infatti, erano disponibili ad aprirsi alle nuove prospettive provenienti da oltralpe, al fine di trovare spunti per correggere l'attualismo, e iniziarono a leggere autori come Barth, Heidegger, o Jaspers, stando però attenti ad utilizzarli soltanto per dimostrare ulteriormente la bontà delle proprie posizioni filosofiche.

In particolare, il modo guzziano di leggere l'esistenzialismo influisce moltissimo sulla prospettiva di Pareyson. È al pensatore napoletano, infatti, che Pareyson si richiama implicitamente proprio in *Ontologia della libertà* quando ricorda che il suo periodo di formazione è stato segnato dall'«idealismo morale». Per questo, è bene richiamare ora la posizione del maestro di Pareyson, in quanto ne potremo osservare la vicinanza, quando, nel secondo capitolo, descriveremo le tesi sull'esistenzialismo dell'autore torinese.

Secondo il filosofo napoletano, l'esistenzialismo recava in sé l'intonazione datagli da Kierkegaard e, com'è noto, nella filosofia del pensatore danese, l'enfasi veniva posta sul momento dell'esistenza singolare, la quale si opponeva al concetto astratto. Tutto ciò, nondimeno, per Guzzo non bastava; egli sosteneva che non solo l'accento, ma anche i temi di cui i filosofi dell'esistenza trattavano, erano ripresi dal teologo de *La malattia mortale*. Kierkegaard e i suoi epigoni, infatti, secondo il filosofo napoletano non avrebbero fatto altro che esprimere delle «ragioni eterne», che, al pari di un fiume carsico, di tanto in tanto riaffioravano nella storia della filosofia, rimettendo in primo piano le istanze del *povero singolo uomo esistente*, per utilizzare un'espressione di Franco Lombardi⁵⁶.

⁵³ A. CARLINI, in *Primato*, IV, n. 2, 15 gennaio 1943, in B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p., p. 102.

⁵⁴ L. PAREYSON, *L'esistenzialismo e l'idealismo italiano*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001, p. 195.

⁵⁵ L. PAREYSON, *Preesistenzialismo di Armando Carlini*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., p. 219.

⁵⁶ Su questo punto cfr. G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 218.

Ma queste esigenze, poiché eterne, secondo Guzzo, potevano essere ritrovate anche nei filosofi classici, da lui studiati e amati, quali Platone, Agostino, e in alcuni moralisti francesi come, ad esempio, Pascal: «Platone, Agostino e Pascal: questi sono gli autori che interrogo per costruire la mia filosofia dell'esistenza»⁵⁷ – chiariva il maestro di Pareyson –, riaffermando in questa maniera una tesi che era già comparsa nel suo articolo di un anno precedente, *Bilancio dell'esistenzialismo in Italia*:

E se ci siamo messi in parecchi, spiritualisti, idealisti ecc., a far buon viso ai problemi esistenzialistici e a favorirne lo studio tra i giovani, le ragioni son due, una intrinseca e una estrinseca, ma entrambe non trascurabili. La prima è che i temi sono quelli, eterni, della vita e della morte, e del significato di questo nostro esistere nel tempo: e richiamare ad essi significa richiamare ad Agostino, Pascal e ai grandissimi tra i greci [...]⁵⁸.

Di più, queste esigenze eterne, che pure Guzzo ravvisava, venivano eluse dai nuovi *maîtres à penser* provenienti dalla Germania, quali Jaspers ed Heidegger, ma anche da Nietzsche a cui pure questi filosofi si richiamavano.

A questi pensatori, Guzzo, si dichiarava «contrario»⁵⁹, in quanto contestava loro gli esiti nullistici a cui approdavano ed opponeva ad essi gli “esistenzialisti” francesi – che altro non erano che gli spiritualisti quali Lavelle, o Le Senne – che, da una prospettiva cattolica, ricercavano una trascendenza che non fosse soltanto quella «meramente orizzontale» di Heidegger, bensì una trascendenza che andasse dall'alto verso il basso, dove l'esistenza dell'essere finito dipendeva ancora una volta dall'Essere infinito.

Per questo il filosofo napoletano auspicava provocatoriamente un “dopo” la filosofia dell'esistenza⁶⁰; vale a dire una nuova filosofia, capace questa volta di evitare il *naufragio* dell'esistenza balenato da Jaspers, in quanto portava l'uomo a conoscenza del proprio compito e gli permetteva di realizzare la sua personale *missione*, consentendogli a un tempo di uscire una volta per tutte dalla grettezza dei propri fini egoisti, poiché tale missione era realizzata per tutta l'umanità, permettendo ad essa di progredire:

⁵⁷ A. GUZZO, in *Primato* anno IV, numero 3, 1 febbraio 1943 – XXI, in B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 118.

⁵⁸ A. GUZZO, *Bilancio dell'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 107.

⁵⁹ A. GUZZO, in *Primato* anno IV, numero 3, 1 febbraio 1943 – XXI, in B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 118.

⁶⁰ Cfr., A. GUZZO, *Dopo la “filosofia dell'esistenza”*, in AA. VV., *Concetto e programma della filosofia d'oggi*, Fratelli Brocca, Milano 1941.

[...] fragile e precaria com'è, la nostra esistenza non può essere interpretata come un possesso, bensì come un compito da assolvere, in spirito di virtù e di coraggio. E se Carlo Jaspers parla del “naufragio” dell'esistenza individuale nell'Uno, la nostra miglior tradizione sa che l'esistenza individuale, se assolve il suo compito, non “naufraga”, ma “approda” all'eterno⁶¹.

Come vedremo nel prossimo capitolo, nella sua formazione, Pareyson si propone di difendere questa tesi, riassorbendo il pensiero esistenzialista, in un idealismo, o in uno spiritualismo assiologico. In questo senso, il nostro autore, voleva ripensare le soluzioni dell'esistenzialismo, mantenendone le esigenze e le domande. Inserire, infatti, le tematiche della filosofia in un sistema (non importa se attualista, storicista, o metafisico), sembrava ai filosofi di quegli anni l'unica posizione da tenere nei confronti della nuova filosofia d'oltralpe.

A questo proposito, Pareyson, sulla scorta della teoria di Guzzo, nel 1941 scriverà che lo spiritualismo era l'unica soluzione possibile che poteva avere una filosofia instabile come l'esistenzialismo:

Così elementi esistenzialistici vengono trovati nel pensiero di Armando Carlini e di Augusto Guzzo, che pure si mostrano contrari ai risultati conclusivi dell'esistenzialismo, anche se non assumono la posizione di intransigente diffidenza presa da altri. Ma, certamente, la polemica contro i risultati ultimi di quelle scuole esistenzialistiche non esclude, presso i nostri spiritualisti, un profondo interesse per l'esistenzialismo in genere che può essere giustificato soltanto da profonde tendenze comuni, e si può notare che, di fronte all'esistenzialismo tedesco, questo nostro spiritualismo prende una posizione analoga a quella presa, negli stessi riguardi, da quello che si chiama esistenzialismo francese⁶².

Mettendo in luce, poi, i punti di disaccordo tra lo spiritualismo e l'esistenzialismo Pareyson ha modo di elogiare i vantaggi delle istanze spiritualiste:

Ma, in conclusione, la filosofia dell'esistenza quale si viene via via configurando, in Italia, se assume dall'esistenzialismo germanico il concetto della finitezza, della frattura e della coincidenza di autorelazione e relazione all'altro, [...] non ne accoglie il significato decisamente pessimistico e nullistico; un senso molto più vivo dell'operare umano, una concezione molto più positiva della storia, una sensibilità molto più spiccata per le relazioni assiologiche caratterizzano l'esistenzialismo italiano di fronte al nordico, e attestano che presso i nostri filosofi dell'esistenza prevalgono quelle preoccupazioni speculative che rendono fecondo il nostro spiritualismo⁶³.

Del resto, avere una posizione non allineata rispetto alla filosofia di Gentile era tipico dei pensatori dell'Università di Torino. In questa università, rimasta meno influenzata dalle tesi idealiste di

⁶¹ Ivi, p. 1.

⁶² L. PAREYSON, *Esistenzialismo* (1941), in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., pp. 32-33.

⁶³ Ivi, p. 34.

Gentile e di Croce, si sono potute sviluppare con più facilità posizioni non allineate con quanto avveniva in molti altri centri italiani. Così, oltre a Guzzo, vediamo fiorire anche altri pensatori che studiarono l'esistenzialismo come Abbagnano o Chiodi, ma anche pensatori idealisti come Martinetti, con il quale Pareyson si confrontò in tutti i periodi della sua vita, anche solo con brevi cenni critici.

Di Abbagnano il nostro autore mostrò la derivazione delle sue tesi dall'attualismo, nei suoi *Studi sull'esistenzialismo*, evidenziando come le sue conclusioni riprendano la prospettiva assiologica, troppo spesso dimenticata dagli esistenzialisti:

L'Abbagnano, dunque, nell'atto stesso in cui definisce con netta precisione le divergenze che dividono esistenzialismo e attualismo, coglie anche la convergenza che li riunisce, ed il suo pensiero è così permeato delle più genuine istanze idealistiche, che si presenta con l'assunto di trasformare radicalmente l'esistenzialismo, trasferendolo su un piano assiologico⁶⁴.

Il confronto poi continua negli anni successivi, quando nel 1949 scriverà un saggio intitolato *Il pensiero di Abbagnano e i suoi più sviluppi più recenti*⁶⁵, fino ad arrivare agli anni Ottanta del Novecento, quando il nostro autore, in un'interpretazione restrittiva dell'esistenzialismo espellerà definitivamente il pensiero di Abbagnano dall'esistenzialismo insieme a quello di Sartre. Così, infatti, si esprime il nostro autore nella *Premessa* al suo *Karl Jaspers* del 1983:

L'adesione di un Sartre o di un Abbagnano all'esistenzialismo, se mai vi fu, si può considerare come soltanto passeggera, dato che gli antecedenti e i susseguenti del loro pensiero dimostrano che nel primo si trattava di una forma marxisteggiante di filosofia e nel secondo d'una specie di empirismo o pragmatismo sociologicistico⁶⁶.

Alla particolare prospettiva idealista di Martinetti, invece, il nostro autore riserva parole meno dure, anzi nelle introduzioni alle sue opere, così come nel discorso tenuto in suo onore in occasione dell'inaugurazione del Centonovantesimo anno accademico dell'Accademia delle Scienze di Torino, Pareyson ha avuto modo di lodarne lo spessore filosofico e di riconoscerne il valore come pensatore, attuale proprio per la sua inattualità⁶⁷.

⁶⁴ L. PAREYSON, *L'esistenzialismo e l'idealismo italiano*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 206.

⁶⁵ L. PAREYSON, *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi più recenti*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 267-292.

⁶⁶ L. PAREYSON, *Premessa*, in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. XIII.

⁶⁷ Su questo punto cfr. L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 96-123; qui sono contenute le tre prefazioni agli scritti di Martinetti e il discorso per il 190° anno accademico dell'Accademia delle scienze di Torino. Cfr. L. PAREYSON, *Presentazione di «Saggi filosofici e religiosi» di Martinetti*, in ID., *Prospettive di*

Da *Ragione e fede* il nostro autore riprese criticamente la lettura martinettiana di Karl Barth, polemizzando con Martinetti sull'interpretazione ottimistica del teologo tedesco e ribadendo come Barth fosse sostanzialmente un pensatore religioso:

Il Martinetti [...] ha pubblicato un più completo saggio sul Barth, in cui, fra altre critiche importanti e profonde, accusa il pensiero barthiano di «fatuo ottimismo». Non mi pare che si possa rivolgere simile accusa a un pensiero così radicalmente pessimistico come quello del Barth, e credo che in esso sia da porre in luce, più che il carattere irrazionalistico o razionalistico, il carattere, veramente, religioso⁶⁸.

È il libro del 1928 sulla libertà, però, definito da Pareyson il capolavoro di Martinetti, il maggior stimolo che il nostro autore ricava dall'idealista torinese, fino a richiamarlo direttamente in *Ontologia della libertà*. In questa sede, il nostro autore, guardando a tutto il cammino fatto precedentemente, ha modo di dirigere la sua attenzione su questo libriccino, richiamandone insieme all'importanza, anche i limiti:

È naturale che io, formatomi nell'esistenzialismo, considerassi come centrale il problema della libertà. E infatti mi ricordo che una delle letture che feci nel mio periodo di studi universitari fu Martinetti, che aveva giusto scritto un libro sulla libertà, libro molto importante; però capì male perché in fondo Martinetti, pur trattando del problema della libertà, in questo libro trattava della necessità, anzi in fondo le sue simpatie andavano soprattutto verso un concetto di necessità⁶⁹.

Pareyson, quindi, riflettendo su tutte queste questioni, elaborerà una teoria filosofica originale. Sarà proprio dalla lettura degli autori esistenzialisti che il nostro autore trarrà dei nuovi spunti per dare una soluzione diversa alle problematiche che il suo contesto gli metteva davanti. In particolare come abbiamo già accennato e come vedremo meglio nel secondo capitolo, sarà proprio la lettura di Barth a far sì che Pareyson riesca ad uscire dallo spiritualismo e a proporre una filosofia originale⁷⁰.

filosofia contemporanea, cit., p. 96-102; L. PAREYSON, «Saggi e discorsi» di Martinetti, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 103-110; L. PAREYSON, «Ragione e fede» di Martinetti, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 111-117; L. PAREYSON, *Attualità di Martinetti*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 118-123.

⁶⁸ L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth* in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 125 in nota.

⁶⁹ L. PAREYSON, «Libertà e situazione», in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 8.

⁷⁰ Su tutto il percorso di Pareyson cfr., G. MODICA, *Per un'ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980; cfr., R. LONGO, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, CUCHEM, Catania 1993; cfr. F. RUSSO, *I sentieri della libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994; F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni Roma 1995; F. FRANCO, *Luigi Pareyson*, Lateran University Press, Roma 2014.

Dal teologo tedesco, infatti, il nostro autore trarrà uno spunto fondamentale: l'idea di un Dio assolutamente trascendente ed indisponibile al pensiero umano, da accordarsi però con tutta la riflessione sulla positività della persona propria di tutti gli spiritualisti e di Guzzo.

Nel secondo capitolo, di conseguenza, verrà analizzata la prospettiva di Pareyson sull'esistenzialismo, al fine mostrare sia la sua lettura spiritualista, sia i punti di rottura con gli autori che hanno contribuito di più alla sua formazione, a cominciare dal suo maestro, che continuerà a far pesare la sua eredità anche nell'ultimo periodo di Pareyson, anche quando il nostro autore tenterà di rinnegare la tradizione filosofica e culturale italiana che lo ha formato e gli ha consentito di trovare la propria strada e la propria originalità, offrendogli il materiale su cui riflettere.

I PRIMI SCRITTI DI LUIGI PAREYSON

Il primo contatto con la filosofia dell'esistenza: una lettura particolare dell'esistenzialismo

I primi scritti che Pareyson dedica all'esistenzialismo e alla sua storia vanno dal 1938 al 1947 circa. Com'è stato già accennato, questi testi sono caratterizzati dalla volontà dell'autore di giustificare la posizione di Guzzo e dal tentativo di leggere la filosofia dell'esistenzialismo nel segno dello spiritualismo.

Pareyson, infatti, si volge verso la filosofia dell'esistenza con un contegno del tutto particolare: egli vuole accoglierne le esigenze per ripensarne le soluzioni:

Distinzione questa che ci offre pure il criterio per una valutazione comprensiva, discriminando ciò che si deve accettare da ciò che si deve respingere, e determinando così l'atteggiamento che solo mi pare legittimo di fronte all'esistenzialismo: accettarne le esigenze per ripensarne le soluzioni⁷¹.

A partire dalla prospettiva spiritualista Pareyson elabora una serie di tesi generali sulla filosofia dell'esistenza che sono presenti fin dai suoi primi saggi. Innanzitutto, Pareyson legge la filosofia dell'esistenza dalla prospettiva personalista, dato che a suo parere, come è stato già riferito nel primo capitolo, l'esistenzialismo si propone di spiegare filosoficamente la persona. In secondo luogo, il nostro autore divide l'esistenzialismo in tre correnti, come si dirà tra un attimo. Infine, egli mostra i rapporti conflittuali e allo stesso tempo di dipendenza della filosofia dell'esistenza con l'hegelismo: questa tesi sarà maggiormente sviluppata nei saggi di *Esistenza e persona*, quando il nostro autore troverà una conferma indipendente nella lettura del testo di Karl Löwith intitolato *Da Hegel a Nietzsche*⁷².

L'articolo del 1939 intitolato *Esistenzialismo* che apre gli *Studi sull'esistenzialismo* del 1943 ci mostra già tutte le tesi pareysoniane sull'esistenzialismo. In questa sede, Pareyson propone tre date

⁷¹ L. PAREYSON, *Esistenzialismo 1941*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 22.

⁷² K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 2000.

fondamentali per l'origine della filosofia dell'esistenza: il 1919, il 1927 e il 1932: questi sono gli anni in cui sono state pubblicate le opere più significative della letteratura esistenzialista.

Nel 1919, infatti, viene pubblicato il *Römerbrief* di Karl Barth e la *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers. Il 1927 invece è l'anno di pubblicazione di *Sein und Zeit* di Heidegger e del *Journal metaphysique* di Gabriel Marcel, mentre nel 1932 escono i tre volumi della *Philosophie* di Jaspers. E a completare la serie, nel 1938 Pareyson aveva già inserito il 1935 come data cardine, in quanto anno di pubblicazione delle *Cinq meditations sur l'existence* di Nicolaj Berdjaev.

In questo modo, si delineano, secondo il filosofo italiano, tre filoni principali dell'esistenzialismo: l'*esistenzialismo tedesco*, i cui massimi esponenti sono Heidegger e Jaspers, mentre Karl Barth, pur non essendo un esistenzialista né a maggior ragione un filosofo, ne fornisce la chiave di accesso; l'*esistenzialismo francese*, rappresentato da Gabriel Marcel, Louis Lavelle e René Le Senne; e l'*esistenzialismo russo*, di cui i massimi esponenti sono appunto Berdjaev, ma anche Chestov e Solovev.

Queste tre correnti hanno un autore di riferimento che ne ha percorso i temi: un fondatore, per così dire. A parere di Pareyson, il maestro dell'esistenzialismo tedesco è Kierkegaard, il fondatore di quello francese Pascal, e l'ispiratore di quello russo Dostoevskij. Da questi tre autori derivano parimenti le caratteristiche peculiari e i tratti caratteristici di ogni filone.

«Il vero maestro dell'esistenzialismo»⁷³, è, però, secondo Pareyson, Agostino, che ha tracciato la via per la riflessione sulla persona, insistendo sull'*interiorità* dell'essere umano. Tutte queste prospettive, di conseguenza, come abbiamo detto, saranno accomunate dall'unico intento di giustificare filosoficamente la persona:

Il fatto che, pur provenendo da così diverse parti, gli esistenzialisti si siano trovati su un terreno comune prova che si tratta qui di una vasta tendenza del pensiero odierno. Perciò la prospettiva più esatta e l'interpretazione più completa dell'esistenzialismo è quella che lo inserisce nelle correnti più vive del pensiero contemporaneo, vedendo in esso la manifestazione più vigorosa e l'espressione più audace dell'*esigenza personalistica*, che, da tanti segni sembra costituire il sostrato della speculazione filosofica più recente⁷⁴.

⁷³ L. PAREYSON, *Prefazione alla prima edizione* in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. XXVII.

⁷⁴ L. PAREYSON, *Esistenzialismo 1939*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 13.

Poco più sotto, invece, il nostro autore presenta la genesi dell'esistenzialismo con un afflato agostiniano:

Così lo studio della genesi dell'esistenzialismo assume ben altro carattere che quello di una mera derivazione o di un semplice incontro di motivi speculativi; poiché la filosofia dell'esistenza ha la sua ragion d'essere in fondamentali esigenze della natura umana, che, messe a tacere da filosofie contro cui ora l'esistenzialismo si ribella, prorompono con tutta la loro urgenza per richiamare l'uomo a sé stesso e all'intimità spirituale⁷⁵.

L'esigenza personalistica, secondo Pareyson, fa sì che tutti gli autori esistenzialisti cerchino di confermare il singolo nella sua concretezza e nella sua determinatezza *hic et nunc*, a cui Kierkegaard ha dato il nome di esistenza:

L'assunto dell'esistenzialismo è dunque l'esigenza personalistica intesa come la conferma dell'assolutezza del singolo. Il singolo vuol essere visto nella sua sufficienza, nella sua autarchia in sé conclusa, nella sua irripetibile e inconfondibile caratteristica; dev'essere persona, assiologica perché portatrice di un valore, positiva perché compiuta nella sua particolarità⁷⁶.

Questa prima definizione di esistenza proposta da Pareyson risponde alla prospettiva del *personalismo assiologico*, in quanto non solo la persona è vista come valore in se stessa, ma anche come la sola capace di vita morale.

Come la maggior parte delle sue tesi giovanili, Pareyson ritrova questa concezione nell'attualismo e nella teoria filosofica di Guzzo:

Il concetto dell'eticità dello spirito è uno dei cardini della dottrina attualistica: si tratta della dottrina dell'infinita *responsabilità* dell'atto con cui mi realizzo impegnando non solo me stesso, ma la stessa realtà dello spirito, risolvendo in ogni problema, quel mio problema ch'è l'adempimento della mia concreta personalità, vivendo, nel mio stesso filosofare, la mia vita spirituale che non si vive se non per il mio sforzo sì che l'atto è, di per se stesso, moralità [...] L'esigenza della vita spirituale come pura eticità è profondamente sentita e ampiamente svolta dal Guzzo, il quale ha incominciato [...] coll'accentuare fortemente l'eticità dello spirito [...]⁷⁷.

A questo proposito, poco più avanti, invece, Pareyson scrive:

Che la persona non sia soltanto validità universale, come ribadisce, in tante forme, l'idealismo, né soltanto singolarità concreta, come rammenta, utilmente, l'esistenzialismo, ma sia, al tempo stesso, concretamente singola e universalmente valida, è concetto la cui necessità è stata resa evidente dalla problematica

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 14.

⁷⁷ L. PAREYSON, *Idealismo ed esistenzialismo*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 192.

esistenzialistica, e che già emergeva, a dire il vero, da alcune inflessioni dello stesso attualismo. Infatti, secondo il Carlini, la persona è, nel senso che vedremo, personalità e insieme individualità, e cioè sintesi esistenziale di fatto oltre che di valore, e della persona il Guzzo dice, come s'è visto, che è l'io messi a vivere nella situazione di cui ha deciso e di cui ha fatto propria la propria esistenza⁷⁸.

Per essere assolutamente unica ed irripetibile, la persona non può essere dedotta da alcun sistema, né a maggior ragione annullarsi in un Tutto che lo ricomprenderebbe. Da qui deriva la polemica contro l'hegelismo da parte di tutto l'esistenzialismo:

Il singolo assume assolutezza, è cioè eretto a persona, quando sia l'unico, e cioè né uno fra molti né annegato nell'Uno. Si combatte perciò la logica astratta, come quella che assume gli individui sotto i generi, e la logica hegeliana, come quella che annienta il singolo nel processo dialettico⁷⁹.

È in questo senso, quindi, che Pareyson caratterizza maggiormente la parola esistenza:

Caratteri fondamentali dell'esistenza sono la tendenza, l'oltrepassamento e l'ulteriorità. Dire che l'esistenza singola è assoluta è come dire ch'essa, da un lato, «emerge» dalla relativa molteplicità degli individui e dalla statica immobilità del fatto oggettivo, e dall'altra «sporge» dall'essere in un'individualissima e insopprimibile specificazione⁸⁰.

Sulla base dell'assunto personalistico, poi, Pareyson mostrerà come l'esistenza singolare sia caratterizzata da due caratteri fondamentali che sono la *situazione* e l'*ontologismo*⁸¹. Questi sono i pilastri portanti della teoria di Pareyson, che il nostro autore non rinnegherà durante tutta la sua carriera di pensatore. Da una parte, la situazione esprime la realtà concreta in cui il singolo si incarna, il luogo e il tempo che ci è dato da vivere. Dall'altra, l'ontologicità indica il rapporto che il singolo intrattiene con l'altro o con l'essere.

A questo proposito, Pareyson sintetizza questi due punti chiave nella sua definizione dell'esistenza come «coincidenza di autorelazione e di eterorelazione»⁸², «di presenza e invocazione»⁸³, che, a parer suo, tutti gli esistenzialisti, in un modo o nell'altro, a partire dal Kierkegaard delle prime

⁷⁸ Ivi, p. 201.

⁷⁹ L. PAREYSON, *Esistenzialismo 1939*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 15.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 16.

⁸³ A questo proposito, parlando del pensiero di Kierkegaard, nella sua introduzione al *Karl Jaspers*, Pareyson avrà modo di scrivere: «l'esistenza è certo uno stato reale e attuale, una presenza immediata, perché individualità determinata *hic et nunc*; ma è una presenza, ma è una presenza tale che non può concepirsi se non come invocazione, perché l'invocazione all'eterno configura se stessa sempre come presenza». L. PAREYSON, *Introduzione*, in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. XXX.

pagine de *La malattia mortale*, hanno assunto. Nondimeno, questo rapporto si declina in maniera diversa per ciascun esistenzialista.

Per Jaspers, infatti, l'esistenza si rapporta con se stessa nella propria situazione mentre si rapporta insieme con la trascendenza, mentre Marcel, a parere di Pareyson, utilizza l'espressione «più felice»⁸⁴ per indicare questo rapporto quando parla di incarnazione e partecipazione al principio; così per Heidegger, se il *Dasein* è nel suo essere esistenza, ciò implica che esso sia rapporto con sé e rapporto con l'essere⁸⁵.

È sulla scia del maestro Guzzo, però, che Pareyson indica come soluzioni più felici quelle degli spiritualisti francesi, in quanto, a suo giudizio, essi hanno il merito di scindere l'io dalla sua situazione, non compromettendo così la sua libertà d'azione e non cadendo in quella *dialettica dell'implicanza*, che, viceversa, connota tutti i filosofi dell'esistenza tedeschi.

Per dialettica dell'implicanza, come abbiamo già accennato, il giovane Pareyson intende quella dialettica in cui il polo negativo dell'opposizione, quando viene approfondito fino in fondo, non solo richiede, ma anzi implica il polo positivo, sì che questi non possano mai stare l'uno senza l'altro:

Lo sforzo di mantenere unita e indivisibile l'intimità di questa connessione [dei contrari] porta al concetto di implicanza, che consiste nella necessità del legame tra negativo e positivo, per cui fatalmente dall'uno si passa all'altro. L'alternativa tra positivo e negativo non è mai prospettiva, ma sempre e soltanto retrospettiva, in questo caso essa, per il concetto di implicanza, si nega, poiché, l'un corno si capovolge nell'altro⁸⁶.

Nel saggio intitolato *Esistenzialismo 1939*, quindi, Pareyson fa notare che è proprio la dialettica dell'implicanza, che è presente già in Kierkegaard a spiegare l'esistenzialismo tedesco:

L'implicanza di positivo e negativo, la quale, a un tempo, pone e annulla l'alternativa, è in fondo, quel motivo kierkegaardiano, che, esasperato con allucinante evidenza dalla teologia della crisi, spiega profondamente l'esistenzialismo germanico⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Introduzione in Karl Jaspers*, cit., p. XXX.

⁸⁵ L. PAREYSON, *Esistenziale ed esistente nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, in *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 153. Nel testo: «L'esserci infatti è se stesso in quanto trascende verso l'essere nell'intelligenza dell'essere (*Seinsverständnis*) e trascende se stesso nello scarto esteriore (*Sich-vorweg-sein*)». Su questo punto cfr., inoltre R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma 2000, p. 19.

⁸⁶ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., p.6.

⁸⁷ L. PAREYSON, *Esistenzialismo 1939*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 27.

Nella dialettica dell'implicanza, il momento negativo si rovescia necessariamente nel suo opposto ed anzi, si può affermare che il polo negativo non divenga il polo positivo, ma paradossalmente *lo sia già*. Ciò, però, comporta, dal punto di vista di Pareyson, come diremo a breve, alcune conseguenze disastrose: l'impossibilità della libertà e la retrospettività della scelta, ossia il decidersi per una scelta già fatta. Questa logica paradossale, agli occhi del primo Pareyson, suonerà inconcepibile e, per questo, sulla scia dei suoi maestri, il nostro autore opterà per un altro tipo di dialettica, quella dell'incommensurabilità, a cui abbiamo già accennato nel primo capitolo e come diremo meglio nel terzo.

A parere del nostro autore, tutti gli esistenzialisti utilizzano la logica dell'implicanza, che come mostreremo meglio in seguito, è un retaggio secolarizzato del protestantesimo:

[...] Si può ben dire che l'esistenzialismo tedesco è ancora per molti aspetti, come già il razionalismo metafisico, una secolarizzazione della teologia luterana, in cui il rapporto fra grazia e natura è di opposizione, e nella grazia solo Dio agisce e la salvezza dell'uomo è *iustificatio impii*, cioè distruzione, della natura umana⁸⁸.

La teologia protestante impronta su questa logica quelli che Pareyson, prendendo a prestito il termine dalla cristologia, chiama in senso più ampio i rapporti teandrici, ossia i rapporti dell'uomo con Dio. Il singolo di fronte al suo Creatore è peccatore per essenza, ma proprio nel riconoscersi peccatore accetta quella grazia di Dio che sola può condurlo alla salvezza. Il singolo si concepisce così come peccatore e salvato ad un tempo, *simul justus et peccator*, per riprendere una frase di Lutero che Pareyson utilizzerà per descrivere la dialettica che agisce sia in Kierkegaard che in Barth.

Da una parte l'uomo è peccatore per essenza, ma dall'altra parte è giusto, perché giustificato dalla grazia di Dio che lo salva. Il peccato e la negatività, implicano quindi la grazia e la positività. Tutto ciò è già presente nell'analisi che Pareyson fa di Kierkegaard nei suoi primi scritti sulla filosofia dell'esistenza.

⁸⁸ L. PAREYSON, *Libertà e peccato nell'esistenzialismo*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., p. 66.

Kierkegaard come precursore dell'esistenzialismo tedesco

La filosofia di Kierkegaard arriva in Italia a partire dai primi decenni del Novecento, innanzitutto, grazie ad alcune traduzioni dei testi di Höffding⁸⁹ e, poi, tramite la traduzione diretta dei suoi testi. Il contributo più significativo alla ricezione del pensiero kierkegaardiano in Italia, come già accennato, lo diede Franco Lombardi nel suo testo, intitolato appunto *Kierkegaard*, del 1936, al quale Pareyson si ispirò anche per trarre la sua tesi della derivazione dell'esistenzialismo dalla dissoluzione dell'hegelismo⁹⁰.

Il pensatore torinese si confronta con il pensiero di Kierkegaard in molti luoghi della sua produzione filosofica, e da ultimo tornerà a parlare direttamente del pensatore danese nel 1971⁹¹, quando terrà un corso sulla sua etica.

In questo primo periodo, Pareyson si cimenta sistematicamente nell'analisi del pensiero di Kierkegaard sia nell'introduzione al suo *Karl Jaspers*, sia nel testo *Kierkegaard e l'esistenzialismo*, capitolo secondo del più ampio saggio *L'esistenzialismo tedesco*, contenuto negli *Studi sull'esistenzialismo*, in cui il nostro autore studierà il teologo danese, a partire dall'opera e dalle intuizioni di Jean Wahl⁹², che in quegli anni aveva scritto un'ampia monografia sull'autore danese.

Sostanzialmente, al nostro autore interessa vedere come Kierkegaard abbia affrontato il problema della persona e se egli sia riuscito ad impostarlo correttamente, vale a dire indicando il carattere libero e positivo della persona:

La modalità dei rapporti teandrici qual è concepita dal Kierkegaard ci interessa per la definizione della persona: e a questo problema il Wahl dedica vari punti del suo libro acute pagine, nelle quali analizza i vari concetti che sono connessi con la questione centrale e cioè peccato, scelta, libertà, fede, angoscia⁹³.

⁸⁹ H. HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna: esposizione della storia della filosofia dal Rinascimento fino ai nostri giorni*, trad. it. di P. Martinetti, Bocca, Torino, 1913.

⁹⁰ Su questo punto cfr., E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943. Quindici anni dopo 1945/1960*, vol. 1, Laterza, Bari 1966, p. 22 e in nota 2. Inoltre, cfr., F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 37 nota 9.

⁹¹ L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998.

⁹² J. WAHL, *Etudes Kierkegardiennes*, Vrin, Paris 1938.

⁹³ L. PAREYSON, *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, p. 67.

Nell'interpretazione di Pareyson, Kierkegaard pone l'enfasi sul reale in opposizione all'ideale, considerando il momento dell'esistenza unica e irripetibile del singolo come l'incontro paradossale di eternità e tempo, di finito e infinito, ma anche di peccato e di grazia, rapporto con se stessi e rapporto con Dio:

Il Kierkegaard, è noto, accentua l'esistenza. E l'esistenza è un'immensa contraddizione, perché il punto di incontro di due regni, il finito e l'infinito, che si contraddicono e pure si uniscono. L'esistenza è tensione infinita tra peccato e fede, l'esistente è *simul justus et peccator*. «Esistere è scegliere, appassionarsi, divenire, isolarsi, soggettivarsi, interessarsi di sé, sapersi peccatore, essere davanti a Dio». L'esistenza deve quindi cercarsi nella intimità del singolo, in quel punto in cui il rapporto con sé coincide con il rapporto con Dio⁹⁴.

Il binomio «finito-infinito» che Pareyson trova nel pensiero di Kierkegaard, però, a differenza del pensiero di Hegel, che superava la contraddizione nell'*Aufhebung*, non si concilia mai, ed anzi è costretto a rimanere in una relazione di contrarietà e di opposizione. Come spiega Pareyson, infatti, il rapporto dell'uomo con Dio è un rapporto impossibile, data l'assoluta trascendenza del secondo termine. Così, la relazione si può dare solo nel paradosso che unisce i due poli contrari, o meglio li salda insieme senza alcuna sintesi superiore che li ricomprenda e li faccia diventare altro:

Il paradosso si esprime in ciò, che c'è rapporto con un essere che non è per noi se non in questo rapporto, e con il quale non è possibile alcun rapporto⁹⁵.

Questo rapporto si concreta nell'*attimo*, il finito e l'infinito si incontrano in una strana dialettica, paradossale appunto, che, come riferirà ancora Pareyson, più che dialettica è oscillazione tra un polo ed un altro:

E questa dialettica realistica non è certo la dialettica hegeliana della sintesi, dell'immanenza all'idea, dell'autotrascendenza dello spirito, ma una dialettica che mantiene davanti a sé le opposizioni, e che, più che dialettica, è oscillazione⁹⁶.

Se il rapporto che si instaura tra infinito e finito è un rapporto di contrarietà e i due momenti sono opposti qualitativamente, ciò significa per Kierkegaard, che un polo sarà totalmente negativo,

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Ivi, p. 63.

⁹⁶ Ivi, p. 71.

mentre l'altro, sarà totalmente positivo. Di conseguenza, sulla scia di Hegel, anche il pensatore danese, ripensando la coincidenza di auto- ed eterorelazione, attribuirà al finito il carattere di negatività, mentre la totale positività verrà attribuita al polo dell'infinito, a Dio.

Hegel, tuttavia, rispetto al pensatore danese, mediava le due istanze superandole in una sintesi più ampia in cui il finito veniva affermato come negato, in Kierkegaard, invece, il finito rimane *miserabile*, come Pareyson avrà modo di dire nei saggi di *Esistenza e persona*, che non sono altro che la trascrizione teorica di quanto del proprio pensiero emerge dai saggi di tipo storico:

La negatività radicale del finito non si manifesta più come in Hegel, nel fatto che il finito è negato al tempo stesso che è affermato, cioè affermato come negato, nell'infinito, ma nel fatto che l'uomo è negato da Dio in quanto peccatore. Di fronte a Dio l'uomo non può che essere peccatore, finito, miserabile: di fronte all'infinito il finito sta nella sua solitudine e nel suo peccato⁹⁷.

In questo senso, in Kierkegaard, l'uomo che si pone di fronte a Dio, trova veramente se stesso quando capisce di essere peccatore⁹⁸, e ciò avviene proprio perché egli è peccatore *per essenza* e non per scelta. La sua colpa irrimediabile, infatti, come afferma Pareyson nell'introduzione al *Karl Jaspers*, sta proprio nella sua finitezza:

La determinazione individuale, presupponendo una limitazione, è essenzialmente negativa, e il peccato ne è il carattere essenziale. Il peccato è un concetto rigidamente esistenziale perché ci individua radicalmente, e l'esistenza è sempre singolarità assoluta⁹⁹.

Approfondendo maggiormente la sua condizione di peccato e prendendone sempre più coscienza, nondimeno, l'uomo di fede, lungi dall'allontanarsi dal suo creatore, gli si avvicina sempre di più, al punto da esserne redento e salvato:

L'uomo di fronte a Dio è irrimediabilmente fuori dalla verità ed è essenzialmente immerso nella colpa: egli non può raggiungere la verità se non con un "dono" di Dio, con la grazia, con il miracolo della fede. Il concetto opposto al peccato non è la virtù, ma la fede¹⁰⁰.

⁹⁷ L. PAREYSON, *Due possibilità. Kierkegaard e Feuerbach*, cit., p. 54.

⁹⁸ L. PAREYSON, *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 68. Cfr. inoltre L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, cit., in ivi, p. 85: «Il peccato è la più forte affermazione dell'esistenza: soltanto prendendo coscienza del peccato l'io esiste, il singolo è di fronte a Dio». Più precisamente nella parte del saggio dedicata a Karl Barth, Pareyson, tornando su Kierkegaard afferma: «I rapporti teandrici sono improntati alla più stretta negatività. L'uomo è sempre peccatore: la categoria del peccato è appunto la categoria della sua singolarità. Il peccato non soltanto è legato al singolo, ma lo pone».

⁹⁹ L. PAREYSON, *Introduzione*, a ID., *Karl Jaspers*, cit., p. 6.

Così, pur di mantenere unito il rapporto paradossale tra Dio e l'uomo, Kierkegaard è costretto a pensare il rapporto tra i due corni in termini di *implicanza*. Il negativo e il finito non solo hanno bisogno del positivo e dell'Assoluto, ma lo *implicano*.

A giudizio di Pareyson, infatti, come abbiamo già accennato, la teoria dell'implicanza, vuole, che i rapporti teandrici da totalmente negativi quali erano si capovolgono in rapporti totalmente positivi¹⁰¹.

Più nello specifico, in Kierkegaard l'essere umano passa inopinatamente, tramite l'angoscia, *per angusta ad augusta*¹⁰², secondo il motto calvinista, diventando positivo, da negativo che era.

In questo modo, nel pensiero del danese, l'uomo si scopre al contempo salvato e peccatore insieme, è l'idea del uomo *simul justus et peccator*¹⁰³, che sarà dirimente nel prosieguo della sua produzione filosofica.

La dialettica dell'implicanza passerà da Kierkegaard a tutti gli esistenzialisti tedeschi e sarà proprio questa, secondo Pareyson, a bloccare il tentativo di tutti questi autori di fondare filosoficamente la persona. Considerando il tentativo di Kierkegaard, infatti, si può notare come in esso non si ritrovi mai una libertà positiva: la scelta si risolve costantemente in una non scelta, in quanto non si dà mai una reale alternativa tra positivo e negativo e, di più, l'uomo non sarà mai artefice del proprio destino, ma dovrà semplicemente scegliere ciò che esso stesso è già.

In secondo luogo, la libertà è inficiata dallo stesso peccato. Nella concezione luterana, alla quale Kierkegaard aderisce, l'uomo è libero, sì, ma solamente di peccare. Così, il singolo, risulta totalmente bisognoso della grazia di Dio per accedere alla salvezza, senza poter però far nulla né per assicurarsela, né tantomeno per capire quando Dio decide di concedergliela; per questo in Kierkegaard, così come in tutto l'esistenzialismo tedesco, il soggetto è totalmente negativo¹⁰⁴.

La concezione di persona che Pareyson difende è invece, come è stato già ampiamente mostrato, quella del cristianesimo nella sua versione cattolica. In questo senso, egli considera l'uomo come

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit. p. 121. Nel testo: «Quel concetto fondamentale barthiano che abbiamo chiamato implicanza e che consiste nella necessaria connessione di negativo e di positivo per cui fatalmente da uno si passa all'altro, è il concetto che costituisce l'unico punto di vista, nel quale ponendoci possiamo penetrare, nel suo genuino significato l'esistenzialismo tedesco».

¹⁰² L. PAREYSON, *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 69.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cfr. L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 119.

soggetto positivo ma non sufficiente, insufficiente ma non negativo e ciò viene affermato da Pareyson alle soglie della composizione di *Ontologia della libertà*, quando nell'introduzione ad *Esistenza e persona*, riferirà che un personalismo che voglia presentarsi come attuale debba portare con sé questi caratteri:

Di qui, radunabili sotto questi quattro titoli, una serie di problemi che mi sembrano ancora propri di un personalismo attuale: il finito come insufficiente ma non negativo e come positivo ma non sufficiente; l'uomo come esistente e situato, come compito a sé stesso, come opera della propria attività, come responsabile non solo di ciò che giunge a fare sé stesso, ma anche di ciò che non dipende da lui¹⁰⁵.

A giudizio di Pareyson, il tentativo di Kierkegaard di fondare filosoficamente la persona è quindi fallimentare, proprio perché il soggetto non ha alcun ruolo attivo, se non quello di prendere coscienza del proprio peccato e, nondimeno, anche in questo caso non si riesce a capire se ciò sia già una manifestazione della grazia stessa. Il pensiero kierkegaardiano è, infatti, improntato sulla logica riformistica della *predestinazione*, a cui Barth darà una soluzione molto originale.

La dialettica dell'implicanza, inoltre, ha, secondo Pareyson, un altro inconveniente: poiché l'unione di positivo e negativo tiene insieme due opposti senza mediarli, il paradosso, quindi, si scinde in due; da una parte si trova il lato del tempo e della finitezza, mentre dall'altra si trova il lato dell'eternità. Quindi, come chiarisce ancora Pareyson, avremo da una parte Martin Heidegger e dall'altra Karl Barth:

Tra i pensatori della *Kierkegaard Renaissance* ci imbattiamo in due filosofi, il Barth e lo Heidegger, le cui rispettive posizioni riecheggiano i motivi in cui si sfalda il pensiero kierkegaardiano. E poiché questo si scinde proprio in nome di quel concetto di contrarietà, che le oppone in una polemica, storicamente inesistente, ma speculativamente inevitabile¹⁰⁶.

Da un lato, in Barth viene considerata solo l'eternità di contro alla finitezza temporale dell'uomo, dall'altro, invece, Heidegger approfondisce la finitezza umana nella sua presunta autosufficienza, che si risolve in negatività. Così da una parte il tempo sarà considerato il negativo di un'eternità luminosa, mentre dall'altra verrà ad accentuarsi l'aspetto esclusivo di una finitezza che non per questo sarà più positiva:

¹⁰⁵ L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 12.

¹⁰⁶ L. PAREYSON, *Introduzione a ID, Karl Jaspers*, p. 8.

Da una parte si nega il tempo per l'eternità, dall'altra l'eternità per il tempo; da un lato abbiamo il teocentrismo barthiano e dall'altro l'umanesimo heideggeriano: là l'invocazione si incentra tutta nell'eternità, e sospende la storia, qui la presenza si consolida nella esclusivistica autosufficienza dell'esserci che si temporalizza¹⁰⁷.

Pareyson, quindi, va a considerare il modo in cui questi due autori sviluppano il tema dell'esistenza, volendo chiarire ancora una volta se dalla loro prospettiva sia possibile fondare filosoficamente la persona.

Barth: la dialettica dell'implicanza in tutta la sua estensione

Barth, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, è il teologo che ha avuto il merito di aprire gli occhi a Pareyson, svegliandolo dal "sonno dogmatico" dello spiritualismo, come Pareyson scriverà a conclusione del suo saggio su di lui scritto per una conferenza a Firenze nel 1942:

Di fronte alla psicologia di tanto spiritualismo, di contro all'intimidazione della metafisica e alla sopravvalutazione dell'esigenza dell'indigenza, la parola del Barth risuona come il monito più austero verso l'affermazione di un'eternità presente soltanto là ove il tempo finisce, sempre nel tempo perché sempre fuori di esso, come principio e fine di esso, e attestazione della sua perenne inadeguatezza.¹⁰⁸

Come lo stesso autore ricorda invece nelle *Rettifiche sull'esistenzialismo*, la lettura del commento alla *Lettera ai Romani*¹⁰⁹ (*Römerbrief*) fu per lui una lettura d'urto, che gli concesse la chiave per entrare nell'esistenzialismo tedesco:

Il *Römerbrief* fu per me una lettura così appassionante e travolgente, e destinata a lasciare tracce così profonde e indelebili, che non potrei trattenermi dal dedicarvi un esteso lavoro, uscito nel '39 ("Giornale critico della filosofia italiana, 1939, fasc. III – IV), e dal ritornarvi in un secondo tempo in una conferenza fiorentina del 1942 edita soltanto nella seconda edizione degli *Studi sull'esistenzialismo*, accanto al primo saggio ripubblicato nella prima: in quel libro avevo trovato la chiave per capire tutto un mondo, ch'era quello donde sorgeva l'esistenzialismo tedesco¹¹⁰.

Pareyson conferma che Barth sia la chiave per leggere la parabola di tutto l'esistenzialismo tedesco anche nella prefazione alla seconda edizione dei suoi *Studi sull'esistenzialismo* del 1950:

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ L. PAREYSON, *La dialettica della crisi in Karl Barth* (1942), in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 140.

¹⁰⁹ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, cura, introduzione e traduzione di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano 2009.

¹¹⁰ L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1975), in ID., *Esistenza e persona*, p. 233.

Potrà sembrare eccessivo, rispetto al posto che ho riservato ai veri e propri esistenzialisti, il rilievo che ho dato al pensiero di Barth; ma, a parte il fatto ch'esso m'è sempre parsa la cosa più notevole nella quale mi sia imbattuto studiando l'esistenzialismo, desidero qui ribadire il concetto da me altra volta esposto, che l'esistenzialismo tedesco diventa incomprensibile, nel suo significato ultimo, se non si tien conto di quel particolare sviluppo del pensiero kierkegaardiano ch'è la teologia dialettica [...]¹¹¹.

I lavori di Pareyson, tuttavia, non sono i primi sul teologo tedesco ad uscire nel nostro Paese, Barth aveva suscitato negli anni tra la Prima e la Seconda guerra mondiale un ampio dibattito e vari filosofi si erano occupati del suo pensiero. A partire dal 1933 fino al 1935 circa, alcuni autori protestanti come Miegge discutevano della sua prospettiva in alcuni articoli apparsi sulla rivista *Gioventù Cristiana*¹¹², mentre nel 1934, come già accennato, Piero Martinetti¹¹³ pubblicò un articolo su Barth intitolato *Ragione e fede*, con il quale Pareyson si confronterà, nella discussione della sua proposta teorica.

Secondo Pareyson, ciò che riassume tutto il pensiero di Barth, è esposto nel commento alla *Lettera ai romani* di San Paolo ed è contenuto nell'espressione «l'uomo è l'uomo e Dio è Dio», che esprime la differenza qualitativa che si pone in seno ai due termini e al loro rapporto: «la differenza qualitativa tra Dio e uomo è, *in nuce*, tutto il pensiero del Barth»¹¹⁴, dirà lo studioso torinese, e ciò non è solo un retaggio della filosofia kierkegaardiana, ma innanzitutto una teoria luterana e calvinista:

E, certamente, questa è anche un'idea assai importante nella filosofia e nella teologia del Kierkegaard. Ma il teologo danese ha una tal ricchezza di temi, ch'è assai difficile ricercare, nella sua poliedrica speculazione, quei motivi che, via via, sono stati scelti, isolati e sviluppati da pensatori così diversi come il Barth, lo Heidegger e lo Jaspers. E per capire appieno come e in qual misura il Barth sia da considerarsi kierkegaardiano, non bisogna dimenticare il suo calvinismo e quanto si ritrova in lui di schiettamente luterano¹¹⁵.

¹¹¹ L. PAREYSON, *Prefazione alla seconda edizione*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 8.

¹¹² Su questo punto cfr. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 37.

¹¹³ Cfr. P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, Edizioni della Rivista di filosofia, Milano 1934.

¹¹⁴ L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 85.

¹¹⁵ Ivi, p. 85.

Pareyson ritorna sul pensiero del teologo svizzero in tre luoghi diversi della sua prima produzione filosofica¹¹⁶, sempre sottolineando come questa differenza qualitativa dia adito ad un dualismo, che non rimane però tale, perché paradossalmente si capovolge in un assoluto monismo.

A parere di Pareyson, infatti, con l'espressione l'«uomo è uomo», Barth intende dire che l'unica positività dell'uomo, non essendo Dio, consiste proprio nella sua «mera negatività»¹¹⁷. Perciò, è la stessa negatività dell'essere umano che richiama ed esige la positività assoluta della trascendenza da cui egli trae il suo significato. L'uomo, infatti, rinvia alla trascendenza, nella misura in cui il suo essere «è il suo non essere Dio»¹¹⁸, allo stesso modo in cui le tenebre “sono”, perché non sono luce.

D'altra parte, affermare che «Dio è Dio», significa dire che Dio è il totalmente altro, il tutt'altro e, con Lutero, affermare il *Deus absconditus*.

Secondo l'interpretazione barthiana del testo biblico, infatti, la Caduta ha posto una «linea di morte»¹¹⁹, separando per sempre i due termini.

L'uomo vive così nel regno del temporale, del finito e dell'effimero, mentre Dio si colloca nel regno dell'infinito e nell'eternità. All'uomo quindi non è concesso conoscere gli abissi di Dio e le sue profondità, pena lo scadimento nell'idolatria:

Se Dio è Dio, Egli è il principio eterno, l'origine in temporale, la presupposizione extracausale; il termine irraggiungibile, il fine metastorico il *τέλος* ateleologico; l'oggetto sconosciuto, la ragione incomprensibile, l'assolutamente ignoto¹²⁰.

Lo stesso contrasto trova quindi la sua ragion d'essere in Dio stesso, il quale negando il negativo, finisce per porlo, secondo la legge algebrica, *meno per meno più*, che, come vedremo, sarà la stessa utilizzata da Pareyson in *Ontologia della libertà*, quando parlerà del rapporto tra il male e la sofferenza:

¹¹⁶ Ci stiamo riferendo all'introduzione alla sua tesi di Laurea su Jaspers, l'ampio saggio del 1939 intitolato *L'esistenzialismo di Karl Barth*, e una conferenza tenuta a Firenze nel 1942, intitolata *La dialettica della crisi Karl Barth*. Il primo saggio e il testo della conferenza sono stati poi ripubblicati uno accanto all'altro negli *Studi sull'esistenzialismo*, cfr. L. PAREYSON, *L'esistenzialismo tedesco*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 81-140.

¹¹⁷ L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 89.

¹¹⁸ Ivi, p. 129.

¹¹⁹ Ivi, p. 90.

¹²⁰ Ivi, p. 130.

E ancora: Dio è il “meno” che nega tutta l’immanenza la quale tenta di affermarsi da sé. Ciò si può esprimere: – (– immanenza). Ma se l’affermazione titanica dell’immanenza si nega, se l’uomo riconosce la linea di morte che inesorabilmente separa l’uomo da Dio, la relazione assurdamente si capovolge, e da – (– immanenza) si ha + immanenza¹²¹.

Questa legge, tuttavia non si limita ad una sterile circolarità, in cui semplicemente viene riaffermato l’uomo vecchio. Paolo, infatti, dopo la conversione, è e insieme non è lo stesso Saulo. La positività a cui l’uomo ha avuto accesso sorge dalle rovine dell’uomo vecchio, per diventare l’uomo nuovo, in cui non è più lui che vive, ma Cristo stesso vive in lui:

La teoria dell’esistenza non è quindi più il concetto di una coincidenza di presenza e invocazione, relazione con sé e relazione con Dio, perché il lato finito e egocentrico dell’uomo è negato e annichilito, e solo su questo radicale e vigoroso annientamento può instaurarsi la sua vera esistenza, la quale sorge, eterna, sulle rovine del tempo¹²².

Tutto questo avviene nell’*attimo* della crisi, in cui il tempo si squarcia e, tramite la fede, penetra nel mondo l’eternità, in una dialettica dell’implicanza che viene realizzata in Barth in «tutta la sua purezza»¹²³ e lungo tutta la sua estensione. Proprio per questo, tuttavia, anche Barth fallisce nell’intento di fondare filosoficamente la persona: nel suo pensiero si vede una volta di più come l’uomo non abbia alcuna iniziativa.

L’attimo intemporale, infatti, sorge senza un movimento che dal basso della negatività vada verso l’alto della positività; al contrario, in una logica rigorosamente riformistica, esiste solo la “perpendicolare divina”, che dall’alto scende verso il basso, proprio perché è la crisi stessa che, essendo nell’ambito del miracolo, è una possibilità impossibile all’uomo ed è assurda razionalmente: essa è possibile solamente al *dispotismo* divino¹²⁴.

¹²¹ Ivi, p. 92.

¹²² L. PAREYSON, *Introduzione* in, ID., *Karl Jaspers*, cit., p. 9. Più precisamente, nei suoi *Studi sull’esistenzialismo*, Pareyson asserisce che «Dio nega l’uomo in quel che l’uomo è; ma l’uomo è non essere: dunque Dio nega l’uomo come non essere. Il che vuol dire che Dio afferma l’uomo in quel che l’uomo non è, ma l’uomo non è essere: dunque Dio afferma l’uomo nel suo vero essere». L. PAREYSON, *La dialettica della crisi in Karl Barth*, in ID., *Studi sull’esistenzialismo*, cit., p. 133.

¹²³ L. PAREYSON, *L’esistenzialismo di Karl Barth*, in ID., *Studi sull’esistenzialismo*, cit., p. 81. Nel testo: «Vediamo così che il Barth svolge, sino alla sua massima evidenza e nella sua purezza, quel concetto dell’“implicanza di negativo e positivo”, che, contenuto nel pensiero kierkegaardiano, conferisce la tonalità caratteristica dell’esistenzialismo tedesco».

¹²⁴ Sul dispotismo divino L. PAREYSON, *Introduzione*, in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. 11. Nel testo: «Ma l’implicanza nel Barth è verticale e divina, decisione dello spirito, rivendicazione del dispotismo di Dio». Inoltre, sul momento rapporto tra il momento della crisi e teocentrismo cfr. L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003, p. 24.

Tutto ciò si può vedere quando si analizza più nello specifico il rapporto di implicanza nei “tre punti critici”¹²⁵, in cui l’uomo, peccatore *in quanto* uomo, si vede rovesciata la sua negatività e si trova «consegnato alle porte del paradiso»¹²⁶, a causa della deliberazione divina, che ha negato la negatività, ricomprendendo in sé questo momento.

La fede è il momento in cui l’uomo vecchio, miracolosamente, si cambia nell’uomo nuovo. In questo modo, come già accennato, quando io credo, non sono io a credere, ma si esprime in me la stessa fedeltà di Dio all’uomo. Nella fede, si realizza quella morte dell’uomo vecchio, che implica la nascita dell’uomo nuovo e quest’ultimo comprende in sé anche il momento negativo dell’uomo vecchio come possibilità ormai vinta e superata.

Nella morte del *Cristo* storico, invece, viene negata la *carne*, e come conseguenza di questa morte, abbiamo la Resurrezione, che è vita nello *spirito*, secondo la binaria opposizione paolina.

Nondimeno, questa Resurrezione è un momento che si colloca fuori dal tempo, ed, anzi, meglio, è la «fine della storia»¹²⁷, il momento escatologico per eccellenza, che congiunge in sé l’attimo prima della *Genesi* e l’*Apocalisse*, negando tutto il tempo esistente tra questi due momenti. L’attimo della Resurrezione è lo stesso attimo della crisi, che, tuttavia, non essendo nel tempo è in ogni istante e, per questo va a qualificare il tempo, sempre però nel duplice movimento di negazione e di affermazione, che abbiamo già conosciuto.

Nella *Signoria divina*, agisce quel *dispotismo* che è stato già fatto notare e si presenta in maniera compiuta l’originale tesi barthiana della *doppia predestinazione*.

Poiché a tutti è impossibile la salvezza, non importa che ci preoccupiamo del numero dei salvati e del numero delle persone a cui Dio non vorrà, al contrario, concedere la grazia. Il problema si pone in Barth non in termini quantitativi, bensì in termini qualitativi, in quanto la doppia predestinazione, nella dialettica di reiezione ed elezione, riguarda non tanto il singolo uomo, ma l’uomo in sé, considerato nella sua duplice natura di *justus et peccator*. Noi siamo tutti impossibilitati a salvarci nel tempo e siamo tutti predestinati alla salvezza nell’eternità, la quale sorpassa la storia, ricomprendendola in un unico atto.

¹²⁵ L. PAREYSON, *Dialettica della crisi in Karl Barth*, in ID., *Studi sull’esistenzialismo*, cit., p. 134. Questi punti critici sono il miracolo della fede, il paradosso del Cristo e la signoria di Dio.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ivi*, p. 135.

In questo senso, è la stessa reiezione, che ci caratterizza in quanto uomini ad implicare l'elezione, che anche in questo caso «supera ed assorbe»¹²⁸ in sé il momento negativo della reiezione. Se l'uomo quindi è giudicato meritevole di castigo nel tempo, ecco che sarà giustificato nell'eternità. Questa dualità, però, non è metafisica, bensì dialettica, poiché Dio è l'uno per essenza.

Il momento dell'elezione, infatti, supera infinitamente quello della reiezione. La misericordia divina sorpassa sempre la sua ira e, come sottolinea ancora Pareyson, il Dio che condanna Esaù nel tempo, è lo stesso Dio che salva Giacobbe nell'eternità¹²⁹. Abbiamo così un atto liberissimo, il quale ci segnala, al tempo stesso, l'assoluta trascendenza divina.

Ciò impressionerà Pareyson a tal punto che egli sarà costretto a dichiarare l'immenso debito nei confronti del teologo svizzero, in un passaggio della sua conferenza fiorentina, dove traspare indubbiamente una malcelata simpatia per le tesi barthiane. Come vedremo più avanti, Pareyson ancora una volta sarà debitore di Barth quando formulerà la sua tesi della dialettica dell'incommensurabilità, solo che l'autore torinese non può accettare gli esiti del teologo svizzero perché anche lui instaura un legame oppositivo fra Dio e l'uomo che non riesce a dar conto della positività della persona.

Lo sfaldamento del paradosso di Kierkegaard si scinde dal lato del tempo e qui troviamo, nell'interpretazione che ne dà Pareyson, il pensiero di Heidegger. Anche la filosofia di questo autore come vedremo adesso, è inficiata dalla stessa dialettica dell'implicanza che non consente la fondazione filosofica della persona ed anzi, nel pensatore di Meßkirch la finitezza si fa ancora più tragica in quanto non viene offerta alcun orizzonte escatologico. A questo proposito, Pareyson penserà che il necessario completamento teologico della filosofia heideggeriana sia da ricercare in Bultmann e, tuttavia, secondo il nostro autore, il fatto che il pensatore tedesco escluda questa possibilità, farà sì che la sua teoria diventi una «descrittiva» sterile delle nostre possibilità di esistenza.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

Heidegger nei primi scritti di Pareyson: elusione dell'assiologia e dialettica dell'implicanza

Non è un caso forse, come a fatto notare Francesco Tomatis, che l'itinerario speculativo di Pareyson inizi e si concluda con un saggio su Heidegger e non è nemmeno fortuito il fatto che il nostro autore si confronti esplicitamente e in maniera critica con l'autore tedesco in tutte le varie fasi della sua produzione filosofica¹³⁰. Pareyson, infatti, seguirà da vicino tutta la produzione heideggeriana, rispondendo di volta in volta alle varie provocazioni e suggestioni dell'autore, andando infine, con la proposta dell'ontologia della libertà, a formulare una teoria alternativa all'ontologia della storia intesa come destino.

A tal proposito, è necessario sottolineare fin da subito che le critiche che il giovane Pareyson muove ad Heidegger in questo periodo verranno riprese e rivalutate, fino al punto che, se nel primo periodo Pareyson ha preferito il confronto con Jaspers a quello con Heidegger, nel periodo della maturità il nostro autore si confronterà quasi esclusivamente con il filosofo di Meßkirch, sfumando le unilateralità delle critiche giovanili e approfondendo sempre di più il discorso sulla problematica ontologica aperta dal pensatore tedesco.

Pareyson è stato uno dei primi filosofi che a Torino¹³¹ affrontò il pensiero heideggeriano, infatti, lesse in lingua originale *Essere e tempo*, per poi passare a *Che cos'è metafisica*, prima ancora che Carlini traducesse e pubblicasse quest'opera nel 1936, inserendola nel suo libro *Il mito del realismo* e collocando il pensatore nell'alveo della filosofia esistenzialista.

¹³⁰ Cfr. F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, p. 48. In questo primo periodo, Pareyson si confronta sistematicamente con Heidegger nell'introduzione alla sua tesi di laurea, cfr. L. PAREYSON, *Introduzione*, in ID., *Karl Jaspers* cit., pp. 12-20, e nel saggio a lui dedicato del 1938 intitolato *Note sulla filosofia dell'esistenza*, e reinserito negli *Studi sull'esistenzialismo*, con il titolo *esistenziale ed esistitivo nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., pp. 141-173.

¹³¹ Sulla recezione del pensiero di Heidegger in Italia, cfr. R. TOMMASI, *Essere e tempo di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)*, Glossa, Torino 1993; R. NESTI, «Genesi e struttura di *Essere e Tempo*», in ID., *La "vita autentica" come formazione. Lettura pedagogica di Essere e Tempo di Martin Heidegger*, University Press, Firenze 2007, pp. 7-50.

Pareyson pone Heidegger nel novero degli esistenzialisti tedeschi¹³², mostrando come la filosofia del pensatore di Meßkirch, nasca solo in parte dalla fenomenologia e, come essa abbia degli stretti legami con la posizione di Kierkegaard:

Il clima in cui nasce l'esistenzialismo tedesco non è soltanto, come pare a molti, e come molti continuano inesattamente ad affermare, quello della fenomenologia husserliana; poiché, fra l'altro, allo stesso titolo potrebbero forse essere invocati lo storicismo e la tipologia di Dilthey. Bisogna richiamarsi alla cosiddetta *Kierkegaard-Renaissance*, e, soprattutto, al carattere di profetica ribellione che in questa si presenta [...]¹³³.

Questa lettura di Heidegger da parte di Pareyson sarà mantenuta per tutta la parabola speculativa dal nostro autore, che la riconfermerà alle soglie dell'*Ontologia della libertà*:

Il mio modo di leggere Heidegger non era già più quello di Grasselli o di Grassi o di Mazzantini o di Scaravelli, che lo consideravano di per sé stesso, o tutt'al più in connessione con Husserl: lo vedevo ormai inserito nell'intero ambiente esistenzialistico¹³⁴.

In questo modo, tuttavia, non solo vengono dimenticati i rapporti tra maestro e discepolo¹³⁵, ma recidendo il pensiero di Heidegger dalla fenomenologia husserliana, Pareyson perde il cuore pulsante dell'*analitica esistenziale*. Pareyson, infatti, non tiene conto che, per quanto riguarda la genesi del pensiero di Heidegger, nessuna fonte è paragonabile a quella di Husserl, il quale consentì di trovare ad Heidegger la strada per uscire dalla metafisica classica e per superare i problemi del trascendentalismo kantiano ad un tempo.

Del resto, l'interpretazione di Pareyson – per motivi opposti – andava nella direzione di quella data in quegli stessi anni da Norberto Bobbio, il quale negava qualsiasi rapporto tra la filosofia di Husserl e quella di Heidegger:

¹³² Di recente sono state pubblicate le *glosse a Sein und Zeit* scritte da Pareyson che aiutano a chiarire la lettura di Heidegger da parte del filosofo torinese. Su questo punto cfr. L. PAREYSON, *Glosse a Sein und Zeit di Martin Heidegger*, a cura di M. L. Lamberto e U.M. Ugazio, Trauben, Torino 2007. Inoltre sulla ricezione del pensiero heideggeriano da parte di Pareyson cfr. U. M. UGAZIO, *Pareyson interprete di Heidegger*, in *Archivio di filosofia*, n. 1-3, 1989, pp. 93-102.

¹³³ L. PAREYSON, *Esistenzialismo 1941*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 26-27.

¹³⁴ L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 233.

¹³⁵ Come ha notato Giuseppe Fornari: «L'attribuzione a Schelling di quanto vi sarebbe di meglio in Heidegger mostra di essere una regressione rispetto ai problemi da lui affrontati e insieme scartati, e ne è conferma l'assoluta non cale in cui Pareyson fa cadere l'apporto fenomenologico di Husserl». Cfr. G. FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa 2013, p. 349.

Io credo sia utile parlare dei rapporti tra fenomenologia ed esistenzialismo unicamente per dire una volta per sempre che questi rapporti non ci sono, o almeno non ci sono nella misura che genericamente si crede o si lascia credere. La dottrina di Husserl e quella di Heidegger sono inserite in due tradizioni storiche assolutamente indipendenti l'una dall'altra: la fenomenologia è una continuazione della filosofia scientifica di positivista derivazione (più volte Husserl s'è compiaciuto di dire che la fenomenologia è un positivismo integrale); l'esistenzialismo è una riesumazione di Kierkegaard¹³⁶.

Anche per Pareyson, infatti, il pensiero di Heidegger è legato a filo doppio con quello di Kierkegaard, come mostreremo a breve.

Prima di far questo, però, dobbiamo concentrare la nostra attenzione sul primissimo scritto di Pareyson, che a soli diciannove anni, nel 1938, pubblica sulla rivista di Gentile – «Giornale critico di Filosofia italiana» –, un articolo intitolato *Note sulla filosofia dell'esistenza* che poi verrà ripubblicato nei suoi *Studi sull'esistenzialismo*, con il titolo *Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, già citato.

Il testo, tuttavia, anche se il nome di Jaspers compare nel titolo, tratta nello specifico dell'*analitica esistenziale* heideggeriana, lasciando a qualche breve paragrafo lo studio sulla *chiarificazione dell'esistenza* jaspersiana, che discuterà in maniera più ampia nella sua tesi di laurea.

In questa sede, l'esigenza primaria di Pareyson è quella di verificare se i due maggiori rappresentanti della tedesca filosofia dell'esistenza riescano a fondare filosoficamente la persona e mostrare perché nemmeno loro ci riescono:

Questo saggio, poi [...], si preoccupa di indagare la sorte che il concetto di singolo ha in queste due filosofie, e pur non disconoscendo che la filosofia esistentiva dello Jaspers è in grado di accogliere l'esistenza personalistica meglio che la filosofia esistenziale dello Heidegger, tenta di porre in luce la ragione per la quale i due filosofi non giungono a fondare filosoficamente la persona¹³⁷.

L'attenzione di Pareyson, poi, si sposta sul concetto heideggeriano di *Dasein*: l'esserci, o, semplificando, l'uomo, vale a dire quell'ente «il cui essere è rapporto con l'essere». All'«esserci», infatti, sono manifesti gli enti del mondo e, perciò, egli deve avere necessariamente un rapporto con l'essere, in quanto l'apparizione dell'ente è possibile solo sulla base della previa manifestazione dell'essere. Poiché il *Dasein* è l'unico ente che può porsi il problema dell'essere, il

¹³⁶ Discorso di Norberto Bobbio, pronunciato durante il dibattito seguito alla conferenza del 1940 dal titolo *La ricerca filosofica*, ora pubblicato in L. PAREYSON, *Il significato della ricerca filosofica e l'esistenzialismo*, in ID., *Interpretazione e storia*, a cura di A. De Maria, Mursia, Milano 2007, p. 19.

¹³⁷ L. PAREYSON, *Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 141.

nostro autore riassume scrivendo che «il problema dell'essere perciò si può porre soltanto ponendo il problema dell'uomo. Anzi il problema dell'essere non è se non il problema dell'uomo»¹³⁸.

Nondimeno, si chiede Pareyson, «l'esserci è, o non è il singolo»? A questo proposito, Pareyson, mostra come Heidegger utilizzi la parola «esserci» in due sensi. In primo luogo, la parola ha un significato *ontologico*, indicando l'«esser nel mondo presso l'ente che nel mondo si presenta», mentre, in secondo luogo, ha un significato, *ontico*, intendendo dire «l'ente [particolare], che è nel mondo e che rinvia all'ente che nel mondo si presenta». Nel primo caso quindi, l'accento viene posto sull'essere dell'«esserci» come tale, mentre nel secondo caso l'accento cade sulla concretezza e sull'individualità del singolo. Nondimeno, poiché Heidegger ha di mira il problema dell'essere, il primo senso della parola sarà quello fondamentale. Per questo, quindi, il *Dasein* non avrà un contenuto determinato, o per usare le parole di Pareyson, l'«esserci» non è mai un *quid*, una sostanza, ma esprime sempre una modalità d'essere, ha cioè una «natura» ontologica, che coincide con la sua esistenza:

Se l'essere dell'esserci è l'esistenza, e cioè il rapporto con l'essere, dell'esserci non si darà mai essenza sostanziale, ma solo e sempre natura squisitamente ontologica¹³⁹.

Secondo Pareyson, tuttavia, da ciò deriva una prima conseguenza non di poco conto: il *Dasein* non coincide con il singolo e la persona in quanto, anche se questi esiste sempre e solo come esistenza particolare, egli è al contempo indifferente a tale particolarità e qualsiasi analisi ontologica che voglia essere rigorosa deve prescindere da questa particolarità, per concentrarsi sulla struttura dell'essere. In questo modo, «non si vede più» il proprietario della struttura come singolo:

Ciò significa che l'esserci *esiste* sempre in un'individuazione, ma nella piene indifferenza della sua concreta particolarità [...]; che non è negata la proprietà, o il rapporto di proprietà, tra esserci e individuo (il mio, il tuo esserci), ma è solo resa anonima, il proprietario come singolo non si vede più; né interessa più considerarlo, in un piano di osservazione ontologica; che l'esserci, nelle analisi dei caratteri strutturali del suo essere, non ha da «venire interpretato nella distinzione di un esistere determinato, ma scoperto nell'indifferenziata indistinzione (*Indifferenz* cfr. SZ, 53) di quel ch'esso è per lo più in una considerazione immediata»¹⁴⁰.

¹³⁸ Ivi, p. 142.

¹³⁹ Ivi, p. 144.

¹⁴⁰ *Ibidem*

Pareyson quindi passa ad analizzare quali siano i caratteri fondamentali in cui secondo Heidegger l'«esserci» esiste. Il primo carattere, sul quale lo studioso torinese si sofferma maggiormente, è la comprensione dell'essere e la relazione che intercorre fra l'uomo e l'essere.

L'esistenza, infatti, è per tutti gli esistenzialisti tedeschi rapporto con l'essere e rapporto con se stessa, di conseguenza, anche l'«esserci» heideggeriano è strutturato secondo questo duplice rapporto. Nondimeno, in Heidegger si ritrova, secondo Pareyson, una struttura circolare in cui auto- ed eterorelazione coincidono:

Qui il circolo è completo, e dimostra che l'esserci è interessato *dell'essere* in quanto è interessato *del suo essere* (è esistente), e che, d'altra parte, se si interessa *del suo essere*, ciò è perché è interessato *dell'essere* (è trascendente). Il rapporto con l'essere coincide con l'autorelazione. Esistenza e trascendenza sono un tutt'uno. Il rapporto con l'essere è costitutivo dell'esserci: l'esserci è se stesso in quanto si rapporta con l'essere. L'uomo in quanto *c'è, esiste*, e, in quanto esiste, *trascende*¹⁴¹.

Così, secondo il nostro autore, nel pensiero di Heidegger non si dà alcuna vera trascendenza, poiché «per lo Heidegger il salto della trascendenza non porta l'uomo a un vero e eterno trascendente, ma in fondo non lo lascia uscire da se stesso»¹⁴². In questo senso, per dirla con Claudio Ciancio, «l'esistenza come poter essere è così tutta interna all'esserci»¹⁴³.

Pareyson, poi, passa a considerare come l'esistenza sia connotata nel suo rapporto con se stessa.

In primo luogo, si può analizzare l'esistenza dal punto di vista *esistenziale (existential)*, ossia l'esistenza viene studiata nella sua struttura ontologica fondamentale, al di fuori cioè di tutte le determinazioni particolari che di volta in volta assume. In secondo luogo, l'esistenza si può studiare dal punto di vista *esistentivo (existentiell)*, vale a dire studiare le determinazioni concrete e ontiche in cui l'«esserci» si rapporta al suo essere:

Possiamo dire, per concludere, che in linea di massima, esistenziale è l'esserci veduto sotto l'aspetto ontologico, ed esistentivo l'esserci veduto sotto l'aspetto ontico¹⁴⁴.

Come abbiamo detto, ad Heidegger interessa soltanto la sfera esistenziale, in quanto l'elemento ontologico ha sempre la priorità sull'elemento ontico, poiché è soltanto grazie alle possibilità

¹⁴¹ Ivi, p. 147.

¹⁴² Ivi, p. 16.

¹⁴³ C. CIANCIO, *Pareyson e l'esistenzialismo*, in *Annuario filosofico*, fasc. 13 (1997-1998), p. 456.

¹⁴⁴ L. PAREYSON, *Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit, p. 151.

ontologiche che il *Dasein* può realizzare le sue possibilità ontiche. È, infatti, nella struttura ontologica che risiede il fondamento *impersonale* di tutte le possibilità concrete della persona. A questo punto, Pareyson si chiede se il *Dasein*, a cui Heidegger riduce tutta la sfera esistenziale, sia autosufficiente. A questa domanda darà una risposta più esauriente nel finale del testo, per ora il nostro autore indicherà come possibile completamento teologico della teoria heideggeriana, la teologia luterana di Bultmann:

Trovare la relazione che intercorre fra teologia e filosofia, completare l'insufficienza dell'esserci, spiegare l'esistenziale inspiegabile con il solo esistenziale: ecco i problemi cui vuol rispondere questa teoria del Bultmann¹⁴⁵.

Heidegger, tuttavia, è un autore che deve essere studiato *iuxta propria principia*, e così, seguendo ciò che realmente il filosofo tedesco ha voluto fare, vale a dire un'*analitica esistenziale*, si deve concludere che in fondo, il pensiero di Heidegger è sempre a rischio di cadere in una mera «descrittiva di possibilità».

In questo modo, Pareyson riscontra un problema fondamentale della dottrina di Heidegger, vale a dire la sua impossibilità di fondare un'*assiologia*. Secondo l'autore torinese, infatti, la teoria dell'esistenzialità non basta a giustificare filosoficamente il singolo per due caratteristiche fondamentali della teoresi del pensatore di Meßkirch: l'indifferenza e la necessità.

La teoria di Heidegger implica necessità, perché la struttura è fissa per ogni singolo soggetto esistente e, anche quando si replicasse che l'unica necessità della struttura è quella di non aver necessità, in quanto l'esserci è trascendente e «libertà verso la possibilità», si dovrebbe pur sempre chiedere se «questo poter essere sia ancora, così radicato nella necessità, in quanto è poter essere, e poi se questa libertà non sia in fondo, concepita come il vuoto di un nulla assolutamente negativo»¹⁴⁶.

Inoltre, il pensiero di Heidegger implica indifferenza, in quanto *autenticità* e *inautenticità* sono possibilità esistenziali e non morali e, di conseguenza, sono equivalenti dal punto di vista assiologico. La possibilità di dare giudizi morali è, così, di fatto soppressa, escludendo qualsiasi possibile assiologia:

¹⁴⁵ Ivi, p. 158.

¹⁴⁶ Ivi, p. 171.

Dopo di che, ci si può chiedere se per avventura l'esistenziale non traduca su un piano ontologico la natura del trascendentale, il quale, come tale, non riesce a spiegare né la causalità fluttuante ed empirica dell'individuale, né tanto meno, la persona, intesa come la formazione di un'unità assiologica e universalmente valida su un individuale riscattato, né, per conseguenza, la moralità, il dovere e il valore¹⁴⁷.

A questo proposito, infatti, possiamo evidenziare come nella filosofia heideggeriana si realizzi ciò che temeva maggiormente Pareyson – e prima di lui Guzzo – : l'annullamento dell'autonomia morale della persona:

A noi pare che ci si mantenga fedeli al principio heideggeriano quando si interpreti l'analitica esistenziale per quel che vuol essere, e cioè né teologia né pensiero esistentivo. Siamo quindi propensi a non vedere nell'idea del *Man* (l'anonimo) un giudizio svalutativo, e perciò la possibilità di un rinvio surrettizio alla teologia, come interpreta il Gurvitch e pare credere il Wahl; ma, rimanendo fermi all'interpretazione che esclude dal *Man* ogni giudizio negativo, vedremo, proprio in questa mancanza di criterio e di giudizio, pregiudicata, nella filosofia dello Heidegger, la possibilità della persona e della moralità¹⁴⁸.

Questa critica, tuttavia, coglie solo in parte nel segno, in quanto per Heidegger il *Man* resta l'inautentico che preclude l'apertura e ciò contiene in sé una valutazione negativa, presa dall'unico lato reale per Heidegger, vale a dire quello ontologico: ad Heidegger non interessa la morale di per se stessa, in quanto una discussione su di essa scadrebbe a livello ontico. Piuttosto, al pensatore tedesco interessa il fondamento ontologico della morale (il *Grund*) che tuttavia si manifesta come *Abgrund*, vale a dire come Abisso.

Pareyson, infine, ha spiegato alla fine del suo articolo sull'esistenziale e sull'esistentivo in Heidegger e Jaspers, che ciò che maggiormente fa eludere al pensiero dei due autori l'istanza personalistica è proprio la *necessità* :

Così in entrambi i filosofi la persona si nega nella *necessità*: per lo Heidegger si tratta della necessità della struttura, mentre lo Jaspers accentua la necessità del fato [...].

Ma il risultato delle due speculazioni sembra esser questo, che il singolo, presso lo Heidegger non si stacca nella sua struttura, dal nulla, mentre, presso lo Jaspers, svanisce nell'essere, e la costituzione assiologica della persona, è presso entrambi, infirmata, alla radice, dalla necessità¹⁴⁹.

Sulla necessità in Heidegger, Pareyson insisterà di più nell'introduzione della sua tesi di laurea su Jaspers. In tale sede, infatti, il nostro autore ha un'esigenza diversa, dimostrare come agisca in

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ L. PAREYSON, *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 79.

¹⁴⁹ L. PAREYSON, *Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 173.

questo pensatore la *dialettica dell'implicanza* riscontrata in tutte le teorie degli esistenzialisti tedeschi. È qui che Pareyson mostra maggiormente i legami tra Kierkegaard e Heidegger.

Il pensiero di Heidegger ora viene presentato come complementare e opposto a quello di Barth. Se il teologo svizzero aveva negato il tempo per l'eternità, Heidegger da ontologo ha negato l'eternità per il tempo. Egli è, infatti, il filosofo della finitezza e per lui l'esistenza è «essa stessa *tempo*» in quanto è «la condizione della temporalizzazione dell'esserci»:

Lo Heidegger, come abbiamo detto, si sposta dall'esigenza kierkegaardiana dal lato del tempo. Per lui l'esistenza, lungi dall'essere eterna, è essa stessa *tempo*, in quanto condizione della temporalizzazione dell'esserci. Come il Barth non cura il tempo in se stesso, che è negato dall'eternità e in questa assorbito e sospeso, così lo Heidegger cerca nella sua concezione del tempo e dell'attimo, quasi un surrogato dell'eternità¹⁵⁰.

Porre l'accento sulla finitezza, per Pareyson, però, vuol dire insistere sulla negatività dell'uomo, anche se Heidegger ha cura di non dare alcun giudizio svalutativo della nostra realtà finita.

L'esserci, infatti, secondo Heidegger, c'è sempre di fatto, e questa fatticità (*Faktizität*) è concepita come stato di caduta (*Verfallen*), e come deiezione o *descensus* (*Geworfenheit*). Tuttavia, continua lo studioso torinese, poiché l'esserci è sempre determinato, lascia dietro di sé tutte le possibilità che avrebbe potuto essere e, in questo senso, l'effettività si costituisce sempre come *Schuld*, termine polivalente che solitamente si traduce con la parola «debito», che deve essere intesa, però, come debito radicale e colpa in senso oggettivo.

Così se per Kierkegaard, l'uomo è peccatore per essenza, per Heidegger l'uomo è debitore e colpevole per essenza e, se per Kierkegaard, tramite la fede, il peccato implicava la grazia, così per Heidegger, l'inautenticità dell'uomo si rovescia nella sua autenticità, poiché l'uomo ha come possibilità più propria la sua impossibilità, egli è anche «saturato di possibilità», in una logica che è precisamente quella riformistica:

Ma abbiamo visto come la negatività dell'esserci per il concetto di implicanza si muti e si capovolga in positività. Proprio perché l'esserci è nella non-verità, proprio per questo esso è anche nella verità (SZ 222), proprio perché l'uomo è gettato in uno stato di caduta a vivere nella realtà, proprio per questo è egli aperto al vero e saturato di possibilità. L'inautenticità sta alla base dell'autenticità possibile (SZ 259). La deiezione è proiezione [...] la presenza è apertura [...], il *ci* dell'esserci è sì determinazione negativa e stato di caduta, ma anche condizione di tutte le possibilità umane¹⁵¹.

¹⁵⁰ L. PAREYSON, *Introduzione* in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. 13.

¹⁵¹ Ivi, p. 15.

Questa negatività in Heidegger fonda così l'apertura e l'*eccentricità* dell'esserci ed è già la positività stessa, consentendo che l'uomo si configuri come «quell'urgenza di possibilità», che fa sì che l'esserci sia trascendente, cioè sempre oltre se stesso, dando così luogo al tempo.

In Heidegger, però, la temporalità così come accade per l'analitica esistenziale, sembra vanificarsi su un piano meramente formale in una «temporalità anodina e neutrale»¹⁵², in cui nell'attimo autentico del presente, accettando e scegliendo la propria situazione passata, si decide per il futuro. Nondimeno, anche in questa critica, Pareyson non coglie fino in fondo il carattere estatico del tempo che è presente in Heidegger e neppure il legame dell'attimo heideggeriano con il *Kairos* paolino, non capendo che nel pensiero del filosofo tedesco, è soltanto volgendosi all'apertura che è possibile una scelta libera.

Solo da questa prospettiva, tuttavia, Pareyson può ravvisare in Heidegger la struttura formale della temporalità che non consente di dare alcun giudizio valutativo:

Del resto il tempo stesso quale lo concepisce lo Heidegger sembra vanificarsi, così come pare svanire l'analitica esistenziale non sostenuta da alcun giudizio né da alcun metro valutativo [...]. Il passato si coglie, si accetta e si proietta nel futuro (SZ 385), la scelta è fatta, e si sceglie la scelta già fatta¹⁵³.

Concludendo, quindi, possiamo sottolineare il giudizio seccamente negativo che il primo Pareyson dà del filosofo di Meßkirch. L'Heidegger di Pareyson è, infatti, il filosofo della finitezza, che sfocia in quello che lo studioso torinese definisce, sulla scorta della lettura di Guzzo, un «nullismo metafisico»:

Heidegger è il filosofo della finitezza autosufficiente dell'uomo avvolto dal nulla da cui emerge e in cui sprofonda, perennemente in bilico e già deciso [...] Quella tensione ch'è tempo, è angoscia: la negatività dell'uomo è la sua più alta possibilità: la scelta è decisione già decisa. L'umanesimo heideggeriano, chiudendo, nell'autosufficienza della finitezza, il trascendimento in se stesso, sbocca nel nullismo metafisico¹⁵⁴.

Così se Heidegger non arriva mai a fondare filosoficamente la persona con la sua libertà e la sua moralità, eludendo anzi l'esigenza kierkegaardiana dalla quale pure è partito, come vedremo, non

¹⁵² Ivi, p. 19.

¹⁵³ Ivi, p. 18-19.

¹⁵⁴ L. PAREYSON, *Esistenzialismo* (1941), in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 27.

riesce a farlo nemmeno Jaspers, anche se quest'ultimo a differenza di Heidegger è maggiormente concentrato sull'esistentivo e quindi sull'aspetto singolare e concreto dell'esistenza:

Presso Heidegger, ricerche fenomenologiche e preoccupazioni trascendentalistiche non soltanto raggelano la drammaticità dell'esistenza, ma anche la costituiscono in una sfera puramente formale. Non l'esistenzialità formale e indifferente ma l'esistenza concreta e qualificata interessa invece Jaspers, che, di contro alla *Jemeinigkeit* che struttura l'esserci heideggeriano, accentua la singolarità irripetibile e insussumibile, irrappresentabile e inanonima. Più concreta l'*Existenzerhellung* jaspersiana che non la heideggeriana *Daseinsanalytik*; ma se la seconda, in quanto priva di giudizio, scade a descrittiva, la prima, sovrabbondante di giustificazione, si vanifica nella metafisica della necessità¹⁵⁵.

Come abbiamo già accennato, e come vedremo meglio nei capitoli a seguire, tuttavia, il confronto di Pareyson con Heidegger si approfondisce e il nostro autore affinerà le sue critiche, in una comprensione sempre maggiore dell'autore tedesco.

Jaspers: l'assolutizzazione dell'implicanza di negativo e di positivo

Nel 1940 Pareyson pubblica la sua tesi di laurea su Karl Jaspers. Questo testo è uno dei primissimi studi sistematici in Italia sul filosofo tedesco, anche se essa non vuole essere solo una monografia su questo autore, ma vuol essere piuttosto un'opera sul "movimento" esistenzialista nel suo insieme¹⁵⁶. In questo senso, se nell'introduzione Pareyson aveva spiegato come l'assunto kierkegaardiano fosse «l'incontro concreto di eternità e tempo» nell'esistenza singola, e come Barth ed Heidegger fossero le due prospettive in cui si sfaldava il paradosso kierkegaardiano dell'implicanza di tempo e di eternità, nel prosieguo del testo il nostro autore mostra invece come Jaspers cerchi di recuperare entrambi gli aspetti, nel suo concetto di *storicità dell'esistenza*, inteso kierkegaardianamente come l'incontro nell'attimo di tempo ed eternità, in cui il tempo viene concepito come il luogo e il mezzo della vita spirituale:

Il tempo così non è più labile trascorrimento, ma manifestazione dell'esistenza, che, decidendosi nel tempo, si decide per l'eternità, conquistandosi l'eternità. Così il passato è fedeltà, il futuro possibilità e il presente decisione. Quando del temporale si abbia una tale coscienza, lo si supera proprio mentre più lo si accentua,

¹⁵⁵ L. PAREYSON, *Esistenzialismo* (1939), in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 28.

¹⁵⁶ Su questo testo cfr. G. D'ACUNTO, *Lo Jaspers di Pareyson*, in *Il cannocchiale*, n. 3 (1983), pp. 161-164.

io sono nel tempo oltre il tempo, non fuori del tempo. L'eternità diventa così la profondità del tempo come manifestazione storica dell'esistenza¹⁵⁷.

Questo significa che il tempo, seppur evanescente, racchiude in se l'eternità: essa non è da nessun'altra parte se non lì, nell'attimo in cui si manifesta. In questo modo, Jaspers cala nel tempo il paradosso kierkegaardiano, eliminando ogni residuo trascendentistico nella sua teoria e rendendo con ciò impossibile lo sfaldamento del paradosso, o dal lato dell'eternità, o dal lato del tempo, ma pagandone il prezzo di erigere l'implicanza ad assoluto.

Il problema che la tesi di laurea di Pareyson su Jaspers si propone di indagare è quello di capire se, malgrado l'accettazione dell'assunto kierkegaardiano, non sia proprio l'utilizzo della dialettica dell'implicanza che, anche in questo autore, come è accaduto per tutti gli altri autori finora esposti, a far sì che il programma jaspersiano di fondare filosoficamente la persona "naufraghi":

La mia critica intende dimostrare che, se l'esistenza è coincidenza di incarnazione e partecipazione, nella filosofia jaspersiana assistiamo al dissolvimento della persona sotto entrambi gli aspetti. [...] Ma qual è quell'elemento la cui intrusione ha fatto sì che lo Jaspers contravvenisse al suo proprio assunto? Secondo l'interpretazione di questo sfasamento interiore al pensiero jaspersiano si trova, come cercherò di dimostrare, in un concetto che, contenuto nella tradizione kierkegaardiana, sta alla base di tutto l'esistenzialismo tedesco e si manifesta con la massima evidenza nella teologia barthiana: concetto che chiamerò «implicanza di positivo e negativo»¹⁵⁸.

Il nostro autore, quindi, si propone di analizzare la trilogia jaspersiana intitolata *Filosofia* e per fare questo divide il testo in due parti: *esistenza* e *trascendenza*, che richiamano fin da subito la concezione kierkegaardiana dell'esistenza del singolo intesa come rapporto tra i due termini. Nella prima parte, infatti, l'autore prende in considerazione lo sviluppo dell'esistenza che si rapporta con se stessa, mentre, nella seconda parte, l'autore torinese passa a considerare l'esistenza che si rapporta con la sua trascendenza.

Nella primo capitolo della prima sezione, l'autore torinese evidenzia fin da subito come per Jaspers l'esistenza sia rapporto di sé con se stessa e, di conseguenza, rapporto con la trascendenza, o meglio, utilizzando le parole dell'autore stesso: «l'esistenza è ciò che si rapporta con se stesso e perciò anche con la sua trascendenza» (*Phil.* 1, 15)¹⁵⁹.

¹⁵⁷ L. PAREYSON, *Introduzione*, in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. 43.

¹⁵⁸ L. PAREYSON, *Prefazione alla prima edizione*, in ID., *Karl Jaspers*, cit., pp. XXXI-XXXII.

¹⁵⁹ Ivi, p. 44.

Ciò è quanto differenzia Jaspers da Heidegger, come aveva già scritto in un saggio precedente del 1939 intitolato *Esistenzialismo*:

Lo Heidegger, dunque, accentua l'ontologicità, e lo Jaspers, la situatività dell'uomo. Primaria per lo Heidegger è la relazione con l'essere, per lo Jaspers l'autorelazione. Primaria per lo Heidegger l'eccentricità dell'esserci, per lo Jaspers l'autoidentità dell'esistenza. Da ciò si spiega l'esistenziale neutra trascendentalità dell'esistenza presso lo Jaspers: da un lato strutturalità formale, dall'altro la concretezza vivente¹⁶⁰.

Per Jaspers, infatti, l'esistenza non sarà altro che la ricerca infinita – di fatto e di diritto – del raggiungimento di questa trascendenza dell'essere, che da una parte trascende il singolo, ma dall'altra è già presente in lui.

Dalla caratterizzazione dell'esistenza in Jaspers, Pareyson passa a considerare quella che il filosofo tedesco chiama l'*orientazione del mondo* – intesa come possesso mai concluso (orientazione) degli oggetti che ci *sono* (singolarmente e determinatamente) nel mondo – da cui prende le mosse la nostra ricerca dell'essere, secondo due orientamenti possibili: 1) l'orientazione scientifica, vale a dire il piano dell'*esserci*, ovvero dell'oggettività scientifica legata all'intelletto, e 2) l'orientazione filosofica che, invece, è *esistenza* nel significato etimologico del termine, vale a dire «*ex-sistere*, essere fuori, sporgere, emergere»¹⁶¹.

Tra questi due piani esiste un rapporto strettissimo: essi sono due tappe di un unico passaggio, in cui l'orientazione scientifica nel mondo, che è «la tappa oggettiva della ricerca dell'essere considerata nel suo sviluppo lineare»¹⁶², cede il passo – una volta che essa si sia dispiegata in tutta la sua estensione – all'orientazione filosofica, che non è nient'altro che «l'ultima tappa vista nel momento in cui si manifesta il naufragio e si rende necessario il salto» e, continua lo studioso torinese, questa non è se non «la conoscenza del mondo che si rende conscia del proprio limite, è l'interruzione improvvisa della linearità del livello e lo slivellamento brusco delle parallele site su un medesimo piano»¹⁶³.

La filosofia ha il compito quindi di renderci palese l'impossibilità di ridurre il *mondo*, che si presenta come orizzonte inoggettivabile, in una mera prospettiva scientifica. Il mondo, infatti,

¹⁶⁰ L. PAREYSON, *Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di Martin Heidegger e di Karl Jaspers*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 169-170.

¹⁶¹ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., p. 71.

¹⁶² Ivi, p. 64.

¹⁶³ *Ibidem*.

retrocede sempre di fronte al tentativo di oggettivazione e ad ogni nostro tentativo di diventare *cosmo*, cioè di racchiuderlo in una totalità omnicomprensiva. Di conseguenza, la filosofia ha il merito di collocarci in un particolare angolo visuale, che è la nostra *situazione*.

Questo «slivellamento», che vede naufragare l'assolutizzazione della prospettiva scientifica per trascendere nell'orientazione filosofica del mondo ha bisogno del salto della *libertà*, che però, come ora diremo, secondo Pareyson non è vera libertà, ma solo accettazione della situazione.

Il rapporto appena descritto, infatti, a giudizio del nostro autore è saldato dalla dialettica dell'implicanza, che lo rende inevitabilmente circolare, poiché il naufragio implica il salto, ma il salto ha come conseguenza il naufragio¹⁶⁴.

Questo circolo comporta – conclude Pareyson – la perdita della libertà come sua prima conseguenza:

E infatti se la rottura del mondo è l'intervallo dilacerante che sussiste tra la relativizzazione dei possibili – e cioè l'impossibilità della soluzione universale e definitiva – e la nascita della prospettiva singola, bisognerà scegliere questa prospettiva particolare esercitando la libertà. Ma la presenza del circolo e dell'implicanza condurranno come vedremo – all'annullamento della scelta nella non-scelta e della libertà della necessità. E questa è la prima conseguenza¹⁶⁵.

Nel secondo capitolo della prima parte della sua tesi di laurea, Pareyson passa poi ad analizzare la teoria dell'intimità, partendo dal «pensiero esistentivo» di Jaspers, con l'obiettivo di mostrare ancora una volta gli esiti nefasti del circolo dell'implicanza sulla libertà.

L'orientazione filosofica del mondo ci colloca sempre in una particolare *situazione*, avendo essa rotto il mondo dell'orientazione totalizzante della scienza. Di conseguenza, «il filosofare genuino sarà quello che parte da questo particolare angolo visuale interpretato come *Welthanschauung* e situazione»¹⁶⁶. Ciò, però, non significa un assoluto relativismo nella concezione di Jaspers, semplicemente perché non esiste un punto esterno da dove guardare *ogni* singola situazione, ma essa per il soggetto che la vive è assoluta e personale. Io sono radicato in essa e per questo non posso far altro che chiarire, tramite il pensiero filosofico, la mia personale situazione, nella quale è radicata la ricerca dell'essere:

¹⁶⁴ Su questo punto cfr., *ivi*, p. 72.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 75.

La ricerca dell'essere è quindi profondamente legata alla mia situazione. Non soltanto essa deve partire dalla mia situazione, ma procedere in uno con l'educazione della situazione, per modo che la ricerca dell'essere sia tutt'uno con la formazione della mia auto identità, e cioè con la mia decisione nella situazione e sulla situazione¹⁶⁷.

Secondo Pareyson, quindi, Jaspers non concepisce una vera e propria decisione, io non decido dell'essere o di essere. Questa decisione si costituisce piuttosto come scelta *già* decisa a causa dell'insorgere della dialettica dell'implicanza, che fa cadere ancora una volta tutto il pensiero di Jaspers in un circolo vizioso:

«La *Weltanschauung* fa naufragare il mondo, e il naufragio del mondo richiede il trascendimento alla *Weltanschauung*. Lo scacco del sapere esige l'esercizio della libertà, e cioè l'assunzione di una *Weltanschauung*, e l'assunzione di una *Weltanschauung*, cioè l'esercizio della libertà rompe il mondo. Il circolo consiste in questo, che si richiede la presenza di ciò la cui presenza soltanto rende possibile la richiesta. Una richiesta tale, che sussiste solo con la presenza del richiesto, non è più veramente richiesta: è implicanza»¹⁶⁸.

Ciò significa per Pareyson che l'unica scelta possibile in Jaspers è la *fedeltà* alla mia situazione, non posso sceglierne un'altra: posso solo accertarla, o tradirla, tradendo me stesso e così l'essere.

Ciò avviene perché in Jaspers io *coincido con la mia situazione*: ed è precisamente questo, secondo Pareyson, il *vulnus* di tutto il pensiero di Jaspers.

Ciò ci viene mostrato, infine, nella seconda sezione del testo, intitolata *Trascendenza*, dove Pareyson passa appunto a considerare il rapporto del singolo con la trascendenza, così come lo presenta Jaspers. A questa trascendenza, infatti, io arrivo approfondendo sempre di più gli impliciti della mia situazione. La trascendenza, o l'essere che trovo, però, non è conoscibile come tutti gli altri enti nel mondo e non è oggettivabile, così essa si manifesta sempre negli enti come *cifra* e mai in se stessa. La *cifra* è quel messaggio in codice che siamo chiamati a interpretare, per essere rinviiati all'«Altro» di cui noi siamo portatori:

La cifra è dunque l'indicazione della trascendenza, ma non la trascendenza essa stessa: eppure «nella scrittura cifrata non è possibile distinguere il simbolo dal simbolizzato (*Phil.* III, 141)». Nasce così la teoria della *scrittura cifrata*, cioè una simbolistica i cui indici sono dati dal mondo come *vestigium Dei* e della storia stessa in quanto è esistentivamente interpretata¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Ivi, p. 76.

¹⁶⁸ Ivi, p. 84.

¹⁶⁹ Ivi, p. 145. È interessante insistere su questo punto, in quanto il nostro autore non si dimenticherà della lezione jaspersiana dell'interpretazione della trascendenza nella sua *Ontologia della libertà*.

La trascendenza mi si manifesta in tutte queste esperienze che mi interpellano e mi mettono in discussione. Proprio per questo, quindi, tale trascendenza è esperita maggiormente, secondo Jaspers, nel dolore delle *situazioni limite*, dove limite sta ad indicare qualcosa che trascende la nostra esistenza, e che, come Jaspers asserisce, è muro invalicabile contro cui costantemente andiamo a sbattere, a causa del nostro essere limitato:

Io sono sempre in *situazioni*, io non posso vivere senza *lotta* o *dolore*, inevitabilmente io prendo su di me la *colpa*, fatalmente sono destinato alla *morte*, si chiamano situazioni-limite. Situazioni tali sono immutabili, definitive, incomprensibili, irriducibili, in trasformabili, soltanto chiarificabili. Sono come un muro contro cui urtiamo fatalmente (*Phil. II* 230)¹⁷⁰.

A queste situazioni non è possibile opporsi, o ribellarsi, bisogna soltanto «chiarificarle», vale a dire «entrarci con gli occhi aperti», nel tentativo di comprendere ciò che si palesa in esse.

Tali situazioni, tuttavia, sono, secondo Pareyson, il «più ricco groppo implicativo» della concezione dell'autore tedesco. In esse si annodano, infatti, tutte le tematiche che siamo venuti esponendo sinora e in essa si invertono costantemente e circolarmente i rapporti tra positivo e negativo:

Del resto poi l'incarnazione [autorelazione] è sintesi implicativa di colpa e sé, come la partecipazione [eterorelazione] è sintesi implicativa di naufragio e presenza. Tanto l'incarnazione quanto la partecipazione sono una tal negatività che si capovolge in positività è una tal positività che si capovolge in negatività: così nella situazione limite ogni positività si muta in negatività e ogni negatività si muta in positività¹⁷¹.

Conclude quindi Pareyson che «la situazione limite rappresenta veramente l'assolutizzazione dell'implicanza di negativo e positivo»¹⁷². Poiché, però, la situazione limite è il nucleo centrale della teoria jaspersiana, questa filosofia si riassume tutta nell'implicanza, che nel pensatore tedesco è il vero Assoluto:

Quindi la tesi fondamentale jaspersiana: «esistenza e trascendenza sono eterogenee, ma in mutuo rapporto» (*Phil. I* 20) si investe di tutto il suo significato quando si pensi che esistenza e trascendenza e, correlativamente, finito e infinito, tempo e eternità, tendono a elidere la loro distinzione, e il limite che li

¹⁷⁰ Ivi, cit., p. 148.

¹⁷¹ Ivi, cit., p. 157.

¹⁷² *Ibidem*.

divide pare diventare non il limite di due versanti, ma l'identità di due contrari. Il primario non è l'esistenza, né la trascendenza, le quali tendono invece a scomparire di fronte a quello che è il vero Assoluto, che solo sussiste come ciò da cui tutto dipende e come Principio metafisico: l'implicanza¹⁷³.

Del resto, Jaspers porta alle estreme conseguenze il paradosso kierkegaardiano, togliendo ogni residuo trascendentistico, inserendo la manifestazione dell'eternità nel tempo, e l'implicanza si eleva ad Assoluto:

Non rimane che la paradossia, e cioè l'implicanza stessa, eretta così ad Assoluto, con la conseguenza di una metafisica della necessità. Così il kierkegaardismo jaspersiano non è se non l'accettazione del concetto di implicanza: il ripudio dei motivi teologici, che costituiscono la ricchezza asistemica, spesso contraddittoria e quasi sempre sempre sfingetica del pensiero kierkegaardiano, conduce all'erezione dell'implicanza ad Assoluto, e questa a una metafisica della necessità. Il concetto kierkegaardiano, diventa nello Jaspers *storicità*, intesa come *implicanza* di negativo e positivo e *necessità* tautologica¹⁷⁴.

L'implicanza, quindi, compromette in Jaspers la fondazione della persona, in quanto inserisce nei rapporti di auto- ed eterorelazione che costituiscono l'esistenza, una *necessità* tautologica. Questo avviene, come suggerisce validamente Bellocchi, non tanto perché l'esistenzialismo tedesco porti con sé, come la sua ombra, la dialettica di Hegel, ma perché, ad un livello più profondo, nell'esistenzialismo tedesco agisce la stessa matrice protestante che condividono sia Hegel che i suoi oppositori:

Se Pareyson volge lo sguardo, più che alla diversità delle due vie alla "sorprendente vicinanza dei due risultati", è perché coglie l'urgere e il "premere" di quella tradizione riformistica che porta l'una e l'altra, appunto, a un annullamento morale e assiologico della persona. Ed infatti, come si ricorderà, se già in *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo* Pareyson aveva già accostato la negatività del singolo kierkegaardiano alla negatività del singolo hegeliano in base al *comune presupposto protestante*, ora soggiunge: «tale corrispondenza ha origini ben più profonde e remote, il cui studio ci porterebbe troppo lontano», origini da riviversi nient'affatto in un influsso, ad avviso di Pareyson, "inesistente" di Hegel su Kierkegaard, ma appunto, nello sfondo protestante comune a entrambe le concezioni¹⁷⁵.

Si vede bene l'agire della logica protestante e della dialettica dell'implicanza nella concezione del peccato e della libertà nell'esistenzialismo tedesco che Pareyson delinea in un saggio del 1952

¹⁷³ Ivi, cit., p. 158.

¹⁷⁴ Ivi, cit., p. 156.

¹⁷⁵ A. BELLOCCI, *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, cit., p. 83. I passi citati dall'autore sono contenuti in L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., p. 168.

intitolato appunto *Libertà e peccato nell'esistenzialismo*, in cui il nostro autore mostra la connessione tra l'esistenzialismo nordico e il protestantesimo.

Libertà e peccato nell'esistenzialismo

In questo saggio, Pareyson affronta la concezione problematica della libertà in Heidegger e in Jaspers, mostrando come, a differenza di Hegel, i due pensatori enfatizzano la libertà singolare e finita, contrariamente a quanto aveva fatto l'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, che la faceva coincidere con la libertà dello Spirito Assoluto:

Ora è precisamente contro questa duplice caratterizzazione della libertà che reagisce, e violentemente, l'esistenzialismo, perché concepire la libertà come assoluta, e quindi come univoca e infinita, significa dimenticare la concreta libertà dell'uomo, la quale è sempre radicalmente finita, cioè problematica e incarnata¹⁷⁶.

Per Heidegger, infatti, la finitezza dell'uomo consiste nel «trovarsi già esistente»: egli non è padrone della propria esistenza, eppure la deve assumere. Così l'uomo deve vivere una vita che non ha scelto, deve scegliere pur non avendo scelto di esistere e, quindi, decidere per ciò che è già deciso. Questa finitezza dell'uomo, continua lo studioso torinese, è la colpa stessa dell'uomo, che in tedesco viene resa con la parola plurisignificante *Schuld*:

Sarebbe facile far risalire questa concezione alla natura d'una lingua in cui uno stesso termine, *Schuld*, significa, insieme «debito», «responsabilità» e «colpa»; ma si deve dire, piuttosto, che quella *Weltanschauung* che nella lingua tedesca ha determinato la riunione in un solo vocabolo di concetti che altre lingue tengono accuratamente distinti determina in Heidegger questa concezione filosofica, per cui la colpa è responsabilità di un debito, l'assunzione d'un'insufficienza, l'accettazione d'un'incompatibilità¹⁷⁷.

Heidegger, però, mantiene al pari di Hegel una concezione del finito totalmente negativa, in cui la colpa è la finitezza stessa:

¹⁷⁶ L. PAREYSON, *Libertà e peccato nell'esistenzialismo* (1952), in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 58-59.

¹⁷⁷ Ivi, p. 60.

È la negatività d'un essere circondato dal nulla e incapace di oltrepassare i propri limiti, che deve far sorgere le proprie possibilità dalla sua stessa esistenza, e sa che la migliore delle proprie possibilità consiste nell'accettare la propria finitezza, cioè nel farsi fondamento della propria negatività¹⁷⁸.

In questa concezione dell'esistenza, la libertà dell'uomo consiste precisamente nello scegliere le proprie possibilità. Queste non sono infinite, ma «limitate e determinatissime», in quanto, in primo luogo sono inserite fin dall'inizio nella mia situazione e, in secondo luogo, perché la mia scelta attuale dipende dalle scelte fatte in passato, cosicché decidere significa in Heidegger soltanto «limitare, escludere, chiudere», fino alla sua possibilità più propria, vale a dire la morte:

Ma questa libertà è soltanto negativa, in cui i termini della scelta non si pongono nemmeno come termini d'un'alternativa morale; la vera libertà è la libertà per la morte, nella quale l'uomo accettando sé stesso, riconosce che il compimento dell'esistenza è la morte senza al di là; che l'uomo è lasciato a sé stesso, come appare appunto dall'essenziale solitudine della morte; che solo la morte può dare un fine alla vita umana, che nessuno degli altri fini ha valore¹⁷⁹.

Quindi, per Heidegger, la vera libertà è soltanto quella in cui si accetta la nostra situazione e si riconosce il nostro destino.

Se Heidegger enfatizza l'aspetto comune e generale della finitezza umana, Jaspers, viceversa, mette l'accento sulla singolarità ed irripetibilità di ogni singolo: la finitezza è sempre la *mia* finitezza e relativa alla *mia* situazione. Nondimeno, anche in Jaspers la libertà di scelta si perde, potendo scegliere solo di essere se stessi e quindi la negatività e la colpa della propria finitezza:

Io sono colpevole in quanto *sono*, perché esistere significa accettare quel che si è, cioè accettare la colpa; anzi, proprio in quanto libero, cioè in quanto ho accettato la mia situazione, sono colpevole¹⁸⁰.

Come si è detto, ciò dipende dalla prospettiva protestante di tutti gli autori tedeschi, la prospettiva cattolica di Pareyson, invece, porta il nostro autore a muovere due critiche fondamentali agli esistenzialisti nordici. In primo luogo, scrive Pareyson, la persona è sì insufficiente, ma non negativa:

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 61.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 63.

Che io sia libero, che io abbia cominciato ad esistere, che io debba assumere la responsabilità della mia stessa esistenza, non dipende da me, così come non dipende da me che io debba riconoscere la legge morale e assumerla a criterio delle mie valutazioni; ma dipende da me tutto ciò ch'io faccio della mia esistenza [...] sì che la necessità di quell'insufficienza e indigenza che caratterizzano il mio esser uomo e non esser Dio: recettività e passività iniziale che si muta in libera e consapevole attività, e natura necessaria che si fa atto libero e responsabile¹⁸¹.

Da questa considerazione deriva la seconda critica, vale a dire il rifiuto del concetto di *predeterminazione*, fatto proprio dall'esistenzialismo tedesco.

Secondo Pareyson, infatti, l'esistenzialismo tedesco si mette dalla prospettiva divina per guardare alla nostra situazione. Se essa si guarda dal punto di vista umano, invece, la situazione si mostra come il luogo in cui la recettività si «prolunga» in attività, di modo che essa risulti essere «condizione ed effetto della mia libertà», mentre se la guardo dal punto di vista divino essa diventa quel dato ineliminabile che devo accettare e che non posso modificare, *predeterminazione* appunto, dove la libertà umana si dissolve nella passività:

[...] se il filosofo che è uomo, parte da questo dato, confonde i due piani, il divino e l'umano, e non può che por capo alla dottrina della *predeterminazione* [...] mentre invece il filosofo che non abbandona il suo punto di vista umano, e considera la situazione come interna a quel concreto gruppo di recettività e attività ch'è la vita umana, giunge se mai a una dottrina della *vocazione*¹⁸².

La differenza terminologica tra predestinazione e vocazione indica già un incontro problematico tra due culture filosofiche e due sensibilità religiose differenti, evidenziando al contempo il punto di vista da cui si pone Pareyson, vale a dire quello dello spiritualismo cristiano. Il concetto di *vocazione*, infatti, richiama un ambito filosofico particolare, che è quello della filosofia spiritualista francese a cui sia il nostro autore, sia il maestro Guzzo, si riferivano per corroborare le proprie tesi. Questo saggio si chiude infatti presentando la posizione filosofica di Marcel il quale è riuscito ad uscire dal *dilemma* tra il fatalismo e l'arbitrarietà di posizioni come quella di Sartre, che a parere di Pareyson, aveva tolto ogni sottinteso religioso alla filosofia dell'esistenza, tentando di fondare l'uomo solamente su se stesso.

Questo risultato, come verremo presto a mostrare, è l'esito di un percorso di studi in cui Pareyson si era sforzato di contrapporre al frutto più compiuto della secolarizzazione della teologia

¹⁸¹ Ivi, p. 65.

¹⁸² Ivi, p. 66.

protestante, vale a dire la dialettica dell'implicanza, un altro tipo di dialettica, quello dell'*incommensurabilità*, che ritrova in autori come Lavelle e Marcel, ma soprattutto in Guzzo. Questa dialettica, che sostanzialmente fonda tutto il personalismo degli scritti di *Esistenza e persona*, si delinea già nelle pagine della tesi di laurea su Karl Jaspers e nei suoi *Studi sull'esistenzialismo*. Dopo aver chiarito il funzionamento della dialettica dell'implicanza e la sua derivazione dalla teologia protestante, nel prossimo capitolo dovremo quindi analizzare il punto di vista cattolico e la *dialettica dell'incommensurabilità*.

LA DIALETTICA DELL'INCOMMENSURABILITÀ

La costruzione della dialettica dell'incommensurabilità

Come è stato osservato precedentemente, il problema di tutti gli esistenzialisti tedeschi, secondo Pareyson, è quello di fare un ampio utilizzo della dialettica dell'implicanza, che non consente di arrivare a fondare filosoficamente la persona. Seguendo tale logica, infatti, viene eliminata la positività del finito, e insieme la libertà dell'uomo, poiché quest'ultimo non può decidere che di una scelta già fatta e che gli è già destinata.

Chi invece è riuscito nell'impresa di fondare la persona, secondo lo studioso torinese, sono alcuni autori cattolici quali Marcel, Lavelle e La Senne, ma soprattutto gli spiritualisti italiani quali Carlini e Guzzo. Questo perché tali autori hanno utilizzato un diverso tipo di dialettica meno paradossale, in cui viene garantita sia la costituzione *metafisica* sia quella *assiologica* della persona. A questa dialettica, Pareyson dà il nome di *dialettica dell'incommensurabilità*, in quanto, a parer suo, l'infinito non si relaziona al finito, se non per suo libero decreto, ed è quindi *irrelativo* e trascendente il finito oltre ogni misura umana¹⁸³. Come vedremo, anche se il nostro autore in un primo tempo attribuisce questa dialettica agli spiritualisti, approfondendo la lettura dei testi barthiani, egli arriverà ad affermare che il teologo svizzero ha sviluppato in maniera più limpida la trascendenza e ha mostrato in maniera più chiara l'irrelatività di Dio rispetto agli autori italiani con i quali si è formato. In questo modo, il nostro autore finirà per adottare l'impianto teologico barthiano, sviluppandolo, però, in una maniera originale, dando ragione della libertà dell'uomo, oltre che a quella di Dio, ma soprattutto tenendo conto del problema della sofferenza, che aveva iniziato a sviluppare partendo dalla riflessione sui testi di Dostoevskij.

Nella sua tesi di laurea, Pareyson pensa ad una dialettica in cui il finito e l'infinito siano incommensurabili, per cui il finito viene salvato dalla dissoluzione proprio perché è possibile un

¹⁸³ Sul problema dell'Irrelativo e del suo modo di rivelarsi in Pareyson cfr., N. INCARDONA, *Rivelatività dell'irrelativo*, in *Giornale di metafisica*, a. IX, n. 1, gennaio-aprile (1987), pp.153-192.

giudizio su di esso alla luce dell'infinito. Questa dialettica, che Pareyson reputa di derivazione *pascaliana*, sottolinea l'insufficienza umana, ma non per questo la sua negatività:

Per l'implicanza, negatività e positività coincidono e il negativo si capovolge paradossalmente in positivo. Tale concezione è assai lontana dal pensiero di Pascal, che pure sembra assumerne un atteggiamento tanto simile a questo [...]. Pascal indicando la *grandeur et misère de l'homme*, parla della coscienza che l'uomo ha della propria insufficienza, alludendo così a quel socratico *saper di non sapere* che, come insegna Platone, è stimolo della ricerca, del voler sapere¹⁸⁴.

Secondo Pareyson il sentimento della nostra radicale insufficienza è anche ciò che mette in moto la ricerca, e il fondamento della «perenne novità della storia». A parere del nostro autore, infatti, la storia non si spiega con il principio «io sono ricerca» proprio dell'esistenzialismo tedesco, ma con la tesi «io debbo cercare», che affonda le sue radici nello spiritualismo cattolico italiano. In questo senso, la ricerca si costituisce come un mio libero decreto, che mi rende conscio della mia *iniziativa*:

[...] la ricerca è dunque un mio libero decreto, che svela me a me stesso come *iniziativa*, in quanto in essa mi rendo consapevole della mia insufficienza e conscio dell'esigenza¹⁸⁵.

La parola *iniziativa*¹⁸⁶, come vedremo meglio più avanti, in Pareyson, è un termine tecnico, in quanto designa il nostro *poter dover essere*. In altre parole, l'iniziativa contiene in sé un'*esigenza*, ovvero una richiesta di valore, una *decisione* che attua il valore, e una *valutazione* che lo riconosce come tale.

Ma come è possibile, si chiede Pareyson, che io, nella mia insufficienza, sia iniziativa? Questo è il problema della «possibilità» del dover essere, e «si incentra in ciò che jaspersianamente possiamo definire la relazione con la trascendenza»¹⁸⁷. A parere di Pareyson, infatti, il fatto che io *debba*

¹⁸⁴ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., pp. 160-161.

¹⁸⁵ Ivi, p. 163.

¹⁸⁶ Sul tema dell'iniziativa in Pareyson cfr. A. DI CHIARA, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1999. Questo lavoro mette in luce l'influenza del concetto di giudizio di Guzzo e delle sue tre funzioni: normativa, deliberativa e apprezzativa che richiamano da vicino quelle pareysoniane: esigenza, decisione e valutazione. Inoltre cfr., A. DI CHIARA, *Introduzione all'etica* in G. RICONDA, C. CIANCIO (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000, pp. 43-44; G. MOTTA, *Etica e interpretazione: un decennio di studi pareysoniani dedicati alla riflessione moarle*, in *Itinerarium*, 7, 12, (1999), pp.257-285; M. GENSABELLA FURNARI, *Etica e interpretazione*, in AA.VV., *Percorsi dell'ermeneutica* (a cura di C. Resta), Messina, Sicania 1998, pp.57-109; C. CIANCIO, *Crisi e rifondazione dell'etica*, in *Annuario Filosofico*, 3, (1987), pp. 37-63.

¹⁸⁷ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, cit., pp. 163-164.

cercare qualcosa, richiede che io *possa* dover cercare e questo *poter dover essere*, che è l'iniziativa, è precisamente l'«intervallo della contingenza», che permette il concretizzarsi della libertà umana:

Perché dunque io *debba* cercare, bisogna che io *possa* dover cercare: e questo *poter dover essere*, che è la purezza dell'iniziativa, è la «possibilità metafisica», è l'intervallo della contingenza che mi lega e mi trascende e mi fonda, è l'amorosa libertà che è il nucleo centrale della partecipazione¹⁸⁸.

Per far sì che l'uomo sia iniziativa, però, secondo Pareyson, bisogna che finito e infinito non siano opposti, bensì incommensurabili: il finito si limita a richiedere e non implica necessariamente l'infinito:

Perché dunque l'io sia iniziativa di ricerca e la storia abbia un significato, bisogna che finito e infinito, tempo e eternità siano concepiti non come opposti, e tanto meno come implicati, ma come incommensurabili: divaricati, nell'ambito della partecipazione, dall'intervallo della contingenza, che fonda, attraverso la *possibilitazione*, l'iniziativa come esigenza partita da un'insufficienza¹⁸⁹.

Anche se l'alternativa si ha solo quando i contrari sono realmente tali, nondimeno, il fondamento di questa alternativa è l'iniziativa stessa, poiché il poter dover essere, è allo stesso tempo anche un «poter non» e quindi l'io viene posto dall'iniziativa di fronte ad una scelta reale:

La partecipazione nella dialettica degli incommensurabili lega l'io alla trascendenza con l'intervallo della contingenza, per cui l'io è iniziativa; l'io insufficiente e perciò obbligato, chiamato e perciò invocante, è posto di fronte all'alternativa degli opposti. L'iniziativa, come connessione, nella contingenza di insufficienza ed esigenza, è possibilità di disvalore: la libertà è libera di non esser libera¹⁹⁰.

In questo modo, l'iniziativa si configura come atto di *scelta* e atto di *giudizio* allo stesso tempo. Da una parte essa è «opzione radicale di un'alternativa originaria», così che il naufragio dell'esistenza sia sempre possibile, ma non inevitabile, mentre dall'altra essa è anche «valutazione» di modo che i contrari siano sempre uniti nel giudizio. Se l'iniziativa è al contempo atto di scelta e di giudizio, allora essa diventa quella «crisi» pura, nel senso etimologico del termine, che fa sì che io possa decidermi sempre per il valore, oppure affermare un disvalore, affermando in un colpo la mia

¹⁸⁸ Ivi, p. 164.

¹⁸⁹ *Ibidem*

¹⁹⁰ Ivi, p. 165.

libertà che può anche scegliere di autodistruggersi pur rimanendo libera, come succederà nell'*Ontologia della libertà*:

E se l'iniziativa è a un tempo atto di scelta e atto di giudizio, essa è veramente, alimentata dalla partecipazione, quella crisi pura che esercita una valutazione assoluta, dirimendo valore da disvalore con una linea critica precisa e ben definita, e imprimendo del suo sigillo tutto quanto sia riscattato dal flusso temporale e fissato in una concrezione eternamente valida¹⁹¹.

Secondo l'autore torinese, questa concezione permette di fondare filosoficamente la persona. Nel giovane Pareyson, infatti, è lo spazio della contingenza che permette all'iniziativa di decidersi per uno dei due contrari e di compiere una scelta veramente tale, infine, è con la dialettica dell'incommensurabilità che si risponde all'esigenza personalistica di tutto l'esistenzialismo:

Se personalismo v'è solo fondando la contingenza, alle dialettiche della mediazione e dell'implicanza, che sboccano nella necessità, è forse da sostituire la dialettica dell'incommensurabilità, la quale alla sintesi del paradosso contrappone la scelta, all'inveramento e all'implicanza il giudizio critico, allo svolgimento e al trascendimento il movimento nostalgico della storia, così proponendo la contingenza¹⁹².

Sulla strada della dialettica dell'incommensurabilità, come già accennato, si è messo Marcel, in quanto il filosofo francese è riuscito a cogliere il carattere «non più passivo o fatale, ma attivo e vocativo della ricerca, cogliendo così, nella passione libera dell'iniziativa, il carattere propriamente «decisivo» di essa»¹⁹³.

Così la teoria di Marcel non riduce a identità tautologica il rapporto tra incarnazione e partecipazione all'essere, ma la sua speculazione «punta su un atto interiore di libertà», dove la mia decisione libera è già attestazione ontologica, è già la «testimonianza dell'Essere che in me si manifesta come appello»¹⁹⁴.

Eppure anche Marcel, continua lo studioso torinese, non arriva a formulare correttamente una teoria del giudizio di valore che garantisce la validità e un significato alla persona:

Non possiamo però omettere di soggiungere che anche il Marcel forse non sempre mostra la vigile consapevolezza del giudizio di valore che deve attribuire una validità e un significato alla persona¹⁹⁵.

¹⁹¹ Ivi, p. 166.

¹⁹² Ivi, p. 168.

¹⁹³ Ivi, p. 169.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

Gli autori che, invece, secondo gli scritti di Pareyson tra il 1940 e il 1943, riescono a fondare filosoficamente la persona sono Augusto Guzzo e Armando Carlini: essi, come vedremo, dispiegano in tutta la sua estensione la dialettica dell'incommensurabilità.

Gli anni che vanno dal 1940 al 1943, sono così quelli in cui Pareyson si confronta maggiormente con la cultura filosofica italiana e con il suo contesto di formazione, dichiarando anche tutto il suo debito nei confronti dello spiritualismo italiano. Nondimeno, proprio in questi anni, come diremo tra un attimo, Pareyson, tramite la rilettura di Barth, si sgancerà dal suo contesto culturale, dando un nuovo senso alla dialettica dell'incommensurabilità: essa ci presenta un Dio totalmente altro rispetto al mondo e che però, per suo libero decreto, fonda l'iniziativa umana stessa. È bene quindi mostrare come avvenga questa rottura col suo contesto di formazione, proprio nel momento in cui Pareyson sembrava allinearsi su posizioni spiritualiste.

Così, se in un primo tempo, Pareyson tenterà di saldare insieme in una sintesi difficoltosa le tesi spiritualiste con quelle degli esistenzialisti tedeschi, in un secondo tempo egli concederà sempre meno agli autori del suo contesto di formazione, fino a quando, nei testi della maturità, come vedremo, il nostro autore adotterà pienamente le categorie degli esistenzialisti nordici studiati nella giovinezza, fatto salvo per la positività umana che si esprime pienamente però solo nella sua capacità di accettare la sofferenza e di interpretarla alla luce del Vangelo. In questo senso, Pareyson cerca di unificare due tradizioni profondamente diverse: da un lato egli, nonostante tutti i suoi sforzi per farlo, non sarà mai in grado di staccarsi totalmente dal contesto culturale e filosofico italiano da cui proviene, dall'altro, proprio perché il nostro autore non riuscirà mai veramente a negare le tesi degli spiritualisti sostenute nel periodo di formazione, non sarà in grado nemmeno a sentirsi a suo agio con quelle di Barth e degli esistenzialisti tedeschi. Questa anfibia, però, è anche all'origine della sua creatività e spiega anche l'esito finale del suo pensiero. Il problema del dolore, infatti, che è la novità dei testi pareysoniani della maturità, è affrontato da una prospettiva cattolica e costituisce perciò la risposta di Pareyson ai filosofi dell'esistenza tedeschi, compagni di strada di tutta una vita.

In questa sede, però, è necessario studiare come nasca la riflessione sulle tematiche religiose in Pareyson, mostrando quali siano le premesse remote dell'ontologia della libertà e il primo seme delle tesi pareysoniane che poi fiorirà nella maturità.

La filosofia italiana a confronto con l'esistenzialismo

Come abbiamo visto, il contegno che il giovane Pareyson tiene di fronte all'esistenzialismo è quello di accoglierne le istanze per ripensarne le soluzioni e, le soluzioni che gli spiritualisti italiani proponevano, apparivano allo studioso torinese le migliori.

Nella terza parte degli *Studi sull'esistenzialismo*, intitolata significativamente *Esistenzialismo e spiritualismo*, Pareyson accorda una posizione di primo piano e un ruolo preminente alla cultura filosofica italiana in quanto, a parer suo, nel nostro Paese è stato proprio l'attualismo a preparare il clima per discutere proficuamente dei temi della filosofia dell'esistenza:

Il quarto esempio è dato dalla singolare situazione in cui è venuta a trovarsi l'Italia, ove lo stesso idealismo attualistico ha preparato, attraverso i suoi presupposti spiritualistici, quell'atmosfera nella quale si sono non solo accolti, ma anche consapevolmente discussi i più genuini motivi esistenzialisti¹⁹⁶.

In questo saggio, quindi, dopo aver spiegato la posizione di Jaspers, Marcel e Le Senne nei confronti dell'hegelismo e dell'idealismo, il nostro autore passa a considerare lo sviluppo della discussione filosofia dell'esistenza in Italia.

È proprio studiando il pensiero di Giovanni Gentile, infatti, che Pareyson ritrova alcuni «saldi elementi spiritualistici»¹⁹⁷ che nel nostro Paese hanno favorito l'attecchire delle domande che gli esistenzialisti si ponevano.

Il più significativo di questi elementi è la non conclusività dell'atto gentiliano: esso non è mai compiuto, ma sempre presente a se stesso e questo fa sì che non si riduca mai a fatto:

Anzitutto, la polemica antihegeliana dello jaspers, diretta essenzialmente a scalzare il concetto della conclusività del «sistema», non potrebbe rivolgersi contro la concezione attualistica, che, su questo punto almeno, è in funzione antihegeliana, poiché è incentrata sull'«atto»: atto in atto, atto presente e non già compiuto, realizzazione perenne che il realizzante fa di stesso [...] che è tale in quanto sempre si fa senza mai ridursi a fatto¹⁹⁸.

¹⁹⁶ L. PAREYSON, *Idealismo ed esistenzialismo*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 178.

¹⁹⁷ Ivi, p. 187.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

Da tale teoria dell'atto, infatti, prendono le mosse sia la posizione di Guzzo che quella di Carlini che, come sottolinea Pareyson, sono «quegli spiritualisti che simpatizzano per l'esistenzialismo»¹⁹⁹.

Per Carlini, infatti, l'interiorità dell'atto di autocoscienza è problema: «problema primo e fondamentale ch'è costituito dalla persona stessa di chi se lo pone» ed è da questa interiorità che deriva il «carattere di spiritualità della persona»²⁰⁰.

Per Guzzo, invece, l'uomo è ricerca perché l'atto della sua vita spirituale è perenne anelito e fondamentale instabilità. In questo senso, continua Pareyson, tale affermazione ha un significato pessimistico e romantico, in quanto «l'esigenza di verità» che Guzzo pone è al principio della ricerca e la sostiene, cosicché la nostra ricerca raggiunge di volta in volta *un* vero determinato.

Ogni opera umana, infatti, è in fondo «tentativa» della verità, senza esserne un'approssimazione e tuttavia, conclude Pareyson, ciò «non implica un fallimento o insuccesso, ma soltanto singolarità e definitezza, e non desiderio di un «dopo», che, soltanto per esser dopo, sia «meglio», ma desiderio di una nuova realizzazione, e quindi di «altro»»²⁰¹.

Infine, Pareyson sottolinea che nel pensiero di Gentile ci sono altri due elementi che hanno consentito l'avvento dell'esistenzialismo nel nostro Paese vale a dire la *concretezza* e l'*interiorità* dello spirito. Poiché l'atto gentiliano non ha presupposti, da una parte la realtà si realizza con il procedere dell'atto stesso ed è così *concretezza*, mentre dall'altra, poiché la realtà è lo spirito stesso nell'atto di autocoscienza, esso è anche *interiorità*.

Così, continua lo studioso torinese, dire che l'atto è *concretezza* significa eliminare qualsiasi tipo di gnoseologismo e ogni residuo intellettualistico, in quanto l'atto si afferma come soggetto libero:

l'atto è atto di vita spirituale, che si realizza interiormente, come coscienza di sé, affermandosi come soggetto e conquistando, nel *volere*, la proprio libertà, e poi perché l'atto non è una pura forma, ma vive proprio del *contenuto*, che dal canto suo, è reale soltanto nel dinamismo attivo di quella vera e concreta realtà che è il pensiero in atto²⁰².

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Ivi, p. 188.

²⁰² Ivi, p. 189.

Di più, affermare che l'atto è *interiorità* significa che viene eliminato ogni residuo naturalistico, non solo perché l'atto è «intimo» a se stesso, realizzandosi come «vera e concreta personalità», ma anche perché ogni cosa è immanente all'atto.

Dall'interiorità, quindi, poiché tutto è immanente all'atto, discende anche il senso della coscienza morale e il senso di religiosità:

Dall'interiorità discende, oltre che la concezione della coscienza morale come di «un vivo sentimento di ciò che vi ha di più intimo del nostro essere», anche il senso di religiosità che pervade tutta questa dottrina con la coscienza della presenza di Dio nella vita concreta dello spirito²⁰³.

Questi termini sono variatamente declinati nella filosofia di Guzzo e di Carlini. Il maestro di Pareyson si volge verso la concretezza, che gli consente di trovare una nuova modalità per ripensare il concetto di *situazione* di matrice esistenzialistica, mentre Carlini si rivolge al concetto di interiorità, andando a ripensare il concetto di *trascendenza*.

Pareyson, poi, mostra, come per entrambi sia imprescindibile il concetto gentiliano di eticità dello spirito, per fondare un'assiologia.

A differenza degli esistenzialisti nordici ed europei in generale, Pareyson sottolinea che, secondo Guzzo, la situazione non è un mero dato che il singolo deve accettare, perché essa comprende in sé anche l'atteggiamento dell'io che la sceglie. In altri termini, il soggetto è attivo ed esercita la sua libertà non nonostante la situazione, ma grazie ad essa ed in questo senso modo la sceglie:

La situazione non è il contenuto di una forma pura, né un mero dato, perché comprende l'atteggiamento dell'io verso di essa: improntata a quell'esigenza di dignità che è lo stesso io che la scevera e che la sceglie, diventa la sua vivente incarnazione e la sua esistenza concreta, sì che nell'unità inseparabile di circostanze e reazione non si possono più scindere due elementi che si trascendono, ma si può parlare soltanto della persona, che è «l'io messosi a esistere nella situazione di cui ha deciso»²⁰⁴.

Lo spirito in Guzzo è quindi operante nella coscienza stessa dell'uomo e si manifesta nelle opere:

La vera e concreta realtà dello spirito appare nei culmini della ricerca, in quei vertici che si sottraggono all'edacità del tempo, in quelle «forme» che si fissano a costituire la storia nelle opere riuscite, in sé concluse, autonome, personali e onnipartecipabili²⁰⁵.

²⁰³ Ivi, p. 190-191.

²⁰⁴ Ivi, p. 190.

²⁰⁵ *Ibidem*.

In altre parole, ciò significa che l'Io ha la garanzia di non naufragare, in quanto l'«esser-ci» nel pensiero di Guzzo viene sottratto, tramite le sue opere riuscite, alla progressione del tempo.

Lo stesso vale per Armando Carlini, che della dottrina gentiliana, aveva accentuato e portato alle sue estreme conseguenze l'interiorità dell'atto. Da questa dottrina Carlini fece derivare una filosofia della persona come problema a se stessa, mentre dalla dottrina dell'*immanenza* del tutto all'atto derivò una riflessione sulla «trascendenza come spiritualità pura intima alla stessa umana interiorità, giungendo così alla sua teoria della centralità problematica dell'esistenza»²⁰⁶.

Da una parte, infatti, continua lo studioso torinese, secondo Carlini l'atto di autoriflessione con cui «l'atto si fa contenuto concreto a se stesso» è un atto di «vita interiore con cui noi esistiamo a noi stessi» e ciò costituisce la realtà della persona concreta e singola. Conscio invece dell'immanenza di ogni cosa all'atto, Carlini arriva ad affermare l'immanenza all'atto della stessa trascendenza divina, e rende immanente allo spirito l'aspirazione della persona all'autotrascendimento.

Pareyson quindi conclude agostinianamente che in Carlini lo spirito non è soltanto interiorità di sé a se stessi, ma anche interiorità di Dio in noi:

L'affermazione dell'immanenza della trascendenza trova la trascendenza in una direzione spirituale, con un processo di interiorizzazione della stessa interiorità, come autocoscienza assoluta e adeguata spiritualità, interiorità dell'interiorità, atto dell'atto: si tratta di cogliere quel punto in cui la nostra interiorità non è più soltanto interiorità di noi a noi stessi, ma è anche interiorità di Dio a noi²⁰⁷.

L'interpretazione pareysoniana di Carlini è inoltre esposta in un lungo articolo del 1941 intitolato *Preesistenzialismo in Armando Carlini*, ora inserito in *Prospettive di filosofia contemporanea*. In questa sede, Pareyson vuole mostrare come, a partire dall'attualismo, il filosofo napoletano non solo sia giunto a guardare con simpatia i nuovi sviluppi della filosofia, ma seguendo la definizione data dal maestro, sia stato un precursore dell'esistenzialismo:

L'esigenza spiritualistica, come è ragione dell'adesione e, a un tempo, del dissenso del Carlini dall'attualismo, così pure è motivo del suo accostamento pieno di simpatia e diffidenza a un tempo alla filosofia dell'esistenza. La polemica contro l'*attualismo* va quindi strettamente connessa, nel senso dello *spiritualismo* carliniano con l'anticipazione dell'*esistenzialismo*²⁰⁸.

²⁰⁶ Ivi, p. 191.

²⁰⁷ Ivi, p. 191.

²⁰⁸ L. PAREYSON, *Preesistenzialismo di Armando Carlini*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., p. 220.

Secondo Pareyson, Carlini arriva a sostenere posizioni che anticipano l'esistenzialismo tramite l'approfondimento e la radicalizzazione della filosofia di Gentile, tanto che il pensiero dell'autore napoletano sembra approdare ad un attualismo ancora più intransigente di quello gentiliano.

Secondo Pareyson, Carlini accoglie l'afflato spiritualistico della filosofia di Gentile, enfatizzando due caratteri dell'atto gentiliano che sono la *soggettività* e l'*attualità*.

Carlini intende la soggettività come *interiorità*, vale a dire come «presenza di noi a noi stessi», e ciò vuol dire che l'autocoscienza non è un atto di autoriflessione, ma atto di «autorelazione, realtà vivente e concreta, esistenza di sé a sé stessi, in una parola: *persona*»²⁰⁹.

In questo modo, Pareyson, coerentemente con la sua idea di esistenzialismo, può commentare che Carlini condivide con i filosofi esistenzialisti la stessa esigenza: quella della fondazione filosofica della persona. Nella filosofia di Carlini, infatti, secondo Pareyson, si fa questione di quel soggetto concreto che è *esistenza*, in quanto personalità e individualità:

La persona, dunque, è quell'atto di autoriflessione con cui l'atto si fa contenuto concreto a se stesso: la spiritualità è quell'essere che è veramente essere perché è essere a sé stesso²¹⁰.

Carlini inoltre accentua l'*attualità*, ovvero il movimento interiore dell'atto di autocoscienza. Secondo il pensatore napoletano, infatti, l'atto non è mai semplice identità con se stesso, ma è, al contrario, sempre una novità:

L'autorelazione, in cui consiste la concretezza personale della vita spirituale, dev'esser non raggelata in una vuota autoidentità, ma incarnata da un'intima *inadeguatezza*, sì che sempre si imponga il dovere dell'adeguazione e l'obbligazione del rinnovamento²¹¹.

Questa inadeguatezza radicale, e il suo conseguente bisogno continuo di adeguazione e di rinnovamento, portano Carlini a teorizzare il suo concetto di *problema*:

L'atto dell'autocoscienza è problema, è, anzi, quella problematica concreta e vivente che ognuno è a sé stesso, sempre aperta e sempre di fatto risolta²¹².

²⁰⁹ Ivi, p. 221-222, corsivo nel testo.

²¹⁰ Ivi, p. 222.

²¹¹ *Ibidem*, corsivo nel testo.

²¹² *Ibidem*.

Così Carlini compie quel processo di «esistenzializzazione del trascendentale», che lo conduce da una posizione attualista ad una posizione spiritualista, in cui l'atto di autocoscienza diventa interiorità e intimità della coscienza e la dialettica gentiliana si fa problematicità.

Dopodiché Pareyson passa ad analizzare il processo che l'autocoscienza carliniana compie, fino a farsi persona, facendo sorgere “fuori di essa” un'irriducibile exteriorità, e a scoprire, nella profondità della sua intimità, la trascendenza. Questo è possibile perché Carlini ha dato un corpo all'autocoscienza gentiliana e nel fondo del suo essere ha collocato la trascendenza, alla quale l'atto si deve costantemente adeguare:

Il Carlini all'autocoscienza dà un *corpo*, che l'incarna e l'esistenza: l'autocoscienza, corporificandosi, è *esistenza nel mondo*; nell'autocoscienza trova la sua *trascendenza*, che la fonda e ne giustifica il perenne anelare: l'autocoscienza, nell'intimità spirituale, si pone in *relazione con Dio* ²¹³.

In questa sede, Pareyson interpreta la posizione di Carlini, dalla stessa prospettiva con cui aveva letto l'esistenzialismo. Di Carlini, infatti, Pareyson sottolinea il rapporto tra autorelazione e relazione con l'altro, in particolare il nostro autore evidenzia il legame che sussiste nella filosofia di Carlini tra situazione, persona e trascendenza. Esso si struttura secondo un doppio “contrasto”: da un lato quello fra interiorità della persona ed exteriorità del mondo, mentre dall'altro quello fra la spiritualità umana e la spiritualità pura, che ritroviamo nel fondo della nostra coscienza.

Questi tre poli, nel pensiero di Carlini, sono autonomi e, per questo, secondo Pareyson, l'autore napoletano riesce a fondare filosoficamente la persona. Carlini, infatti, se da un lato pone una distinzione tra la persona e la sua situazione, dall'altro distingue la persona e la trascendenza.

In questo modo, la persona esiste nel mondo che è il luogo in cui può realizzare i valori e, tuttavia, realizza quei valori che le sono suggeriti dalla trascendenza immanente alla sua coscienza, che è la fonte di tutti i valori. Per questo la modalità con cui Carlini imposta e descrive le relazioni della persona con il mondo e con la trascendenza sembrano soddisfare Pareyson più di quanto abbiano fatto tutti gli esistenzialisti.

²¹³ Ivi, p. 233.

Il pensiero di Carlini, a differenza di quello degli autori tedeschi, diventa così un consapevole *ottimismo* e, rispetto al pensiero di Heidegger e di Jaspers, ha un senso più vivo del valore della vita umana:

Se infatti chiamiamo *pessimismo* il nullismo metafisico dello Heidegger o la teoria jaspersiana del naufragio, certamente la filosofia del Carlini è un consapevole *ottimismo* per un senso più vivo della vita umana e per il più deciso apprezzamento delle concrete manifestazioni della vita spirituale [...]. Presso il Carlini il concetto di centralità dell'uomo inserisce l'uomo al centro di un processo che dialettizzandosi fra interiorità ed esteriorità, si realizza in valori, la cui validità è misurata da un criterio trascendente e pure intimo alla stessa interiorità²¹⁴.

In questo senso la persona è, in Carlini, insufficiente ma non negativa e i rapporti teandrici sono intesi secondo la dialettica dell'incommensurabilità dove la persona è inserita in una sfera di valore:

La sua [di Carlini] filosofia culmina nell'istanza che la vita spirituale acquista significato solo se sia intesa come aspirazione al Valore trascendente da cui essa derivi la propria validità. Mentre nell'esistenza secondo gli esistenzialisti tedeschi non si rinviene né il fondamento del giudizio, né la misura della valutazione, nella problematicità della sintesi esistenziale secondo il Carlini trova risalto l'esigenza del valore: la persona è tale solo a patto che sia, oltre che individualità, e cioè esistenza di fatto, anche personalità, e cioè esistenza di valore, e la vita spirituale è tale solo se concepita come aspirazione alla spiritualità pura, che, in quanto supremo esistente Valore, la significa e la giudica, e la storicità del mondo in cui l'uomo pensa e vive è tale solo se sorretta dalla personalità come principio metastorico di valore²¹⁵.

Pareyson, quindi, conclude il suo testo, mostrando come lo spiritualismo risponda alle esigenze dell'esistenzialismo e ne sia, di conseguenza, l'esito obbligato:

In questa filosofia si presentano dunque le due esigenze che appaiono essenziali a uno spiritualismo personalistico: l'esigenza *metafisica* e l'esigenza *assiologica*; così che il pensiero di Carlini per un lato è una felice anticipazione, e soprattutto, una delle più tipiche espressioni delle tendenze filosofiche contemporanee, e per l'altro, offre validi contributi per un ripensamento critico dell'esistenzialismo²¹⁶.

In questo periodo, Pareyson è a tutti gli effetti un filosofo spiritualista, solo che, proprio nel 1942, vale a dire nel momento in cui egli crede che lo spiritualismo cattolico concili il pensiero di Gentile con le istanze della filosofia dell'esistenza provenienti da oltralpe, torna a rileggere Barth

²¹⁴ Ivi, p. 253-254.

²¹⁵ Ivi, p. 254.

²¹⁶ Ivi, p. 257.

e, nella conferenza tenuta a Firenze in quell'anno, individua nel pensiero del teologo svizzero la forma più alta della dialettica dell'incommensurabilità, che gli rivela un Dio al di sopra di ogni misura umana, soltanto che questa dialettica viene bloccata dalla dialettica dell'implicanza.

La dialettica dell'incommensurabilità in Barth

Secondo Pareyson, il teologo svizzero mostra chiaramente che tra Dio e l'uomo non può esserci alcun rapporto e che quindi i due termini sono incommensurabili. Nondimeno, Barth mantiene la dialettica dell'implicanza in quanto i due termini «si contrappongono nello schema della contrarietà e intanto si implicano a vicenda, poiché la positività implica la negatività»²¹⁷.

Da un lato, infatti, la dialettica dell'implicanza non consente di fondare in alcun modo la persona assiologicamente:

L'irriducibile contrarietà fra tempo ed eternità è così esclusiva, che nessun rapporto si stabilisce fra i due termini se non la radicale negazione del primo da parte del secondo. Il *regnum hominis* e il mondo delle nazioni non sono se non radicale negatività: [...]. I culmini della storia sono l'inesorabile accusa della storia stessa: poiché se sono possibilità umane consistono in impeti titanici destinati al naufragio della morte, e se sono possibilità divine costituiscono il più severo giudizio pronunciato sulla realtà immanente²¹⁸.

Dall'altro, invece, l'incommensurabilità dei due termini afferma una trascendenza di un Dio totalmente altro, una trascendenza dove tra l'eternità e il tempo non si dà alcun passaggio o continuità:

Il tema dell'incommensurabilità è, invece, l'accettazione più risoluta dell'assoluta trascendenza dell'eternità. L'eternità viene vista veramente in tutta la sua purezza in temporale ed estrastorica. Così inteso, l'eterno non è semplicemente di là del temporale, ma è di là da ogni opposizione che contenga il tempo come uno dei due termini. L'eternità non è culmine del tempo o emergenza dal flusso temporale, ma è assolutamente irriducibile alla temporalità con la quale non ha continuità o passaggio²¹⁹.

Questa trascendenza non ha nulla a che vedere con la trascendenza immanente alla coscienza di Carlini. Anzi, la trascendenza barthiana è quella che riesce a mantenere meglio la purezza dell'eternità ed è quella che il nostro autore, contro lo spiritualismo, accetta fin da ora:

²¹⁷ L. PAREYSON, *La dialettica della crisi in Karl Barth*, in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 137.

²¹⁸ Ivi, p. 138.

²¹⁹ *Ibidem*.

D'altra parte, di contro alle teorie spiritualistiche che psicologizzano la presenza di quella trascendenza ch'esse pure intendono, e s'illudono, di ammettere con atteggiamenti sentimentali, come la dissipazione più chiara ed inequivocabile dell'equivoco dell'immanenza della trascendenza e della trascendenza nell'immanenza²²⁰.

Il lavoro successivo di Pareyson, quindi, sarà quello di sintetizzare l'istanza, che riprende dallo spiritualismo, della positività della persona con l'assoluta trascendenza divina, che invece gli viene dalla teologia barthiana, come si vede bene nel primissimo lavoro teoretico di Pareyson del 1943, intitolato *Tempo ed eternità*.

Barth, quindi, ha giocato un ruolo fondamentale nel pensiero del nostro autore. La meditazione del teologo svizzero, ha portato Pareyson a concepire in maniera diversa i rapporti tra l'Assoluto e la persona. Come può fare adesso l'uomo a raggiungere l'assolutamente altro da sé?

Il primo testo teoretico: Tempo ed eternità

In questo testo Pareyson studia il rapporto che intercorre fra l'esperienza morale, intesa come «costituzione della storia», e l'esperienza religiosa, intesa come «senso dell'eternità».

Nella prima parte del lavoro, Pareyson analizza l'esperienza morale, muovendosi ancora nelle coordinate dello spiritualismo, per cui egli tenta di sviluppare l'attualismo gentiliano nei termini di una filosofia della persona, aperta ai valori religiosi.

In questo modo, lo studioso torinese, cerca di fondare l'iniziativa morale della persona, che diventa il motore della storia e che fa essere quest'ultima «radicale imprevedibilità»²²¹.

L'*iniziativa* morale in questo testo è presentata ancora una volta da Pareyson come il «dover far valere»²²², che fa nascere il valore storico e si compone di tre momenti: l'*esigenza* che è «la richiesta di un valore», la *decisione*, che pone in essere questo valore, e la *valutazione* che «riconosce il valore e lo fa riconoscere come tale»²²³.

²²⁰ Ivi, p. 140.

²²¹ L. PAREYSON, *Tempo ed eternità*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 151. Sull'esperienza religiosa in Pareyson confronta anche M. R. SCARCELLA, *Tempo ed eternità: "Esperienza etica" ed "Esperienza religiosa" nell'ontologia della libertà di L. Pareyson*, Università degli Studi di Lecce, *pro manuscripto* 2000, conservato nel Centro Studi Luigi Pareyson di Torino.

²²² PAREYSON, *Tempo ed eternità*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 153.

²²³ *Ibidem*.

Questi tre momenti, secondo Pareyson, coincidono, perché l'*esigenza*, in quanto richiesta di valore, è anche posizione di un'alternativa e, di conseguenza, *valutazione*, che discrimina tra un valore e un disvalore. D'altro canto, la valutazione è l'*esigenza* stessa, in quanto è l'esito di una discriminazione compiuta su un'alternativa, la quale presuppone un'*esigenza* che «pretenda la positività d'un valore con l'esclusione d'un possibile disvalore riconosciuto come negativo»²²⁴.

Infine, questi due momenti coincidono nella *decisione*, che in quanto realizzazione concreta di un possibile valore storico, diventa il momento di incontro e di sintesi dei due momenti precedenti:

L'iniziativa è *opzione* che è al tempo stesso posizione, risoluzione e discriminazione dell'alternativa: *esigenza*, *decisione* e *valutazione*. L'*esigenza* pone l'alternativa, la *decisione* la risolve e la *valutazione* la discrimina. Così all'atto dello spirito è restituito il suo significato opzionale, col quale soltanto prende un senso la concezione dell'atto come dover essere, creazione e giudizio. Come *opzione* l'atto non è univoco, ma dicotomico²²⁵.

In questo testo, poi, approfondendo la riflessione sull'iniziativa morale, Pareyson arriva a dire esplicitamente per la prima volta che il male sia *opposizione* al bene e non soltanto sua negazione, come emergerà in maniera più profonda e originale poi negli scritti pareysoniani di *Verità e interpretazione*, ma soprattutto nel suo testo su Dostoevskij e in *Ontologia della libertà*:

[...] se l'*esigenza* pone l'alternativa perché ne propone il termine positivo, si dovrà dire che l'*esigenza*, come posizione dell'alternativa è posizione di quella possibilità ch'è l'obbligazione, e, al tempo stesso, del disvalore possibile, mentre la *valutazione*, come discriminazione dell'alternativa, è discriminazione di quel fatto ch'è la validità da quel fatto ch'è il disvalore²²⁶.

L'iniziativa morale è quindi la fucina in cui Pareyson forgia il suo pensiero sulla libertà e, di conseguenza, la riflessione sulla possibilità e sulla realtà del male, a cui saranno dedicate le riflessioni degli anni Settanta e Ottanta.

Nondimeno, come ha mostrato Francesco Paolo Ciglia, la meditazione che Pareyson propone in questo testo prende una direzione inaspettata quando il nostro autore introduce la riflessione sull'esperienza religiosa, che lo spinge fuori dalle coordinate sicure e risapute dello spiritualismo.

Lo spiritualismo, infatti, faceva nascere il problema dell'esperienza religiosa come completamento dell'esperienza morale. Al contrario, in questo primissimo testo, Pareyson presenta l'iniziativa

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ivi*, p. 154.

²²⁶ *Ivi*, p. 156.

morale come un'esperienza profondamente contraddittoria, in quanto l'insufficienza del finito non può da sola far valere alcun valore. L'esperienza religiosa, come vedremo, come succede nel pensiero di Kierkegaard, entra quindi in scena per superare e per colmare con un salto tutte le contraddizioni in cui si era rinchiusa l'esperienza morale:

L'iniziativa si svela come intimamente contraddittoria. Infatti essa, se è esigenza, è insufficienza. Tende alla realizzazione perché manca della realtà. Cerca perché manca: è ricerca perché manchevolezza. Ma se è insufficienza, come può essere decisione, cioè costituzione di validità? L'iniziativa è dover far valere. Se io debbo far valere, ciò è perché non valgo. Ma se non valgo, come posso far valere?²²⁷

Pareyson invoca l'assoluta trascendenza divina per risolvere il problema e per fondare l'iniziativa. In questo testo, Dio viene presentato come l'iniziatore di un rapporto necessario e impossibile a un tempo. Da una parte, infatti, Dio è incommensurabile con ogni grandezza umana e, di conseguenza, assolutamente *irrelativo*, mentre dall'altra, Dio, per suo libero decreto – Pareyson come Barth parla di *signoria divina* – decide di intessere una relazione con l'umanità e con la sua storia, che è di fatto e di diritto impossibile all'uomo. In questo modo, Dio fonda la relazione stessa, costituendo l'uomo come suo interlocutore, e facendo sì che l'umanità possa accedervi. Dio, infatti, dandosi nel rapporto costituisce anche l'essere con il quale entra in rapporto, pur essendo fuori da ogni rapporto, quindi, la sua irrelatività è *fondamento* della sua relatività:

Dio è irrelatività assoluta, eppure è posizione di una relazione. Dio è in sé e per sé, autosufficiente e totale, eppure costituisce un essere col quale entra in rapporto, e rispetto al quale è termine di relazione. Dio è fuori d'ogni rapporto possibile, eppure è termine di rapporto irrelatività e irrelatività²²⁸.

Facendosi relatività, la trascendenza di Dio, completa l'insufficienza dell'iniziativa umana e diventa la «soddisfazione di ogni ansia» il «compimento di ogni attesa» e il «fine di ogni aspirazione»:

Nell'esperienza religiosa la trascendenza di Dio completa l'insufficienza e sana la contraddizione. Dio, nella sua trascendenza, è il compimento dell'insufficienza e la spiegazione dell'antinomia²²⁹.

²²⁷ Ivi, p. 158. In un testo di poco posteriore del 1946 intitolato *Persona e società*, il nostro autore ripropone lo stesso problema scrivendo: «Ora la contraddizione consiste in questo: come può l'iniziativa ch'è mancanza originaria costituire una validità? Come può dal negativo uscire il positivo?». Cfr., L. PAREYSON, *Persona e società*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 172.

²²⁸ L. PAREYSON, *Tempo ed eternità*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 159.

Per questo conclude Pareyson, Dio diventa il senso della storia in cui essa è posta e tolta allo stesso tempo, così come lo era per Barth:

La relatività di Dio è, dunque, la sua trascendenza. Come trascendente, Dio è coronamento, completamento, conclusione dell'iniziativa e senso della storia²³⁰.

Concludendo, come ha rilevato ancora Francesco Paolo Ciglia, possiamo notare come questo articolo unisca, o meglio giustapponga faticosamente, non solo due tradizioni filosofiche, ma anche due *milieux* culturali differenti: da una parte lo spiritualismo italiano, che pensa la relatività di Dio come conclusione di tutte le aspirazioni morali umane, e dall'altra l'esistenzialismo tedesco e la teologia barthiana, che concepisce Dio come il totalmente altro, l'assoluta assolutezza, che agisce soltanto per sua libera deliberazione, finendo così per far diventare positivo ciò che era per essenza negativo.

Approfondendo di più questa questione, si può affermare che già in questo lavoro giovanile si evidenzia una lacerazione che col tempo porterà Pareyson a sganciarsi dall'orizzonte culturale di formazione per sviluppare una sintesi impossibile tra queste due concezioni.

Nondimeno, all'interno di questa anfibia, si sono generate le tesi fondamentali della filosofia matura di Pareyson.

In questo periodo, grazie alla giustapposizione di relatività e irrelatività, infatti, si è forgiata la peculiare concezione pareysoniana di un rapporto tra Dio e l'uomo gratuito e indeducibile, poiché frutto della scelta assoluta del Creatore, inteso come assoluta *libertà*, e d'altro lato, poiché l'irrelatività di Dio sta a fondamento della sua relatività, si è affermata la revocabilità di questo fondamento. In altre parole, l'intera storia e il mondo dei valori umani sono appesi all'arbitrarismo divino. Negli scritti maturi di Pareyson, questo fondamento diventerà la libertà assoluta, ovvero, per utilizzare le parole dell'autore, un «fondamento che si toglie sempre come fondamento»²³¹.

²²⁹ Ivi, p. 159.

²³⁰ Ivi, p. 160.

²³¹ L. PAREYSON, «Libertà e situazione», in ID., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 22.

Già da questa primissimo saggio teoretico, quindi, si nota come il nostro autore vada nella direzione di una nuova concezione della libertà divina e di una libertà umana che verrà espressa pienamente nei suoi ultimi lavori²³².

Come si vedrà a breve, l'unico elemento della filosofia matura di Pareyson che sarà in grado di collegare l'irrelatività con la relatività e quindi di connettere Dio con la storia umana, sarà la sofferenza. Essa, infatti, nel pensiero maturo di Pareyson si costituisce come quella *copula mundi*, e in quanto copula, crea un ponte tra il divino e l'umano, che è in grado di dare un senso al nostro mondo.

La sofferenza, pertanto, diventa nell'ultimo periodo, il ridotto che consente a Pareyson di salvare la positività della persona e con ciò di recuperare in maniera traslata il suo spiritualismo giovanile. La sofferenza, infatti, è l'unica arma a disposizione dell'uomo per convertire il male in bene e per ritornare a Dio, condividendone la stessa sorte. Tramite la sofferenza, l'uomo è in grado di dare un senso al mondo, in quanto realizza in esso il Regno di Dio.

Nel periodo di formazione di Pareyson è quindi già presente la conclusione della sua parabola speculativa, e gli ultimi lavori del nostro autore, completano e compiono gli studi giovanili. Così, se nel breve periodo, Pareyson fa prevalere l'istanza spiritualistica del suo contesto di formazione, arrivando a dire che l'esistenzialismo è una filosofia instabile che ha bisogno di risolversi in uno «spiritualismo rinnovato» – rinnovato dalle istanze dell'esistenzialismo –, nel periodo maturo Pareyson scriverà che l'esistenzialismo non ha nulla da condividere con lo spiritualismo e che è una filosofia coerente e stabile, la cui espressione compiuta si trova nella sua filosofia della libertà. In accordo con questa concezione, quindi, Pareyson riterrà di essere uno dei pochi veri esistenzialisti insieme a Jaspers, Heidegger e Marcel.

Nella filosofia matura di Pareyson riaffiorano tutte queste problematiche, affrontate però da un nuovo punto di vista che, come vedremo, riannoda i fili di tutto il suo percorso precedente.

Come mostreremo a breve, Pareyson barerà sulla riproposizione del suo percorso di formazione: ciò è dovuto al fatto che egli ha sempre voluto sganciarsi senza mai riuscirci fino in fondo da un ambiente culturale e filosofico che ormai gli stava stretto, anche perché, come vedremo meglio tra un attimo, non esistevano più quelle istituzioni culturali forti che gli hanno permesso di formarsi,

²³² Su questo punto cfr., F.P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., pp. 69 e seguenti.

mentre dall'altro anche se il nostro autore vorrebbe far parte del novero degli esistenzialisti, non può accettare tutte le conseguenze derivate dalla dialettica dell'implicanza, che questi autori invece seguono.

PARTE II: IL PERIODO DELLA MATURITÀ DI PAREYSON

POSSIBILITÀ E LIMITI DELL'AUTOINTERPRETAZIONE CHE PAREYSON PROPONE DEL PROPRIO PERCORSO

Il problema della libertà, del male e della sofferenza negli ultimi scritti di Pareyson

Il percorso successivo di Pareyson si snoda attraverso alcune tappe ben riconoscibili, per cui, dopo i primi studi giovanili sull'esistenzialismo, il nostro autore approfondirà la definizione di persona come coincidenza di autorelazione e di eterorelazione, arrivando a formulare nei saggi più avanzati di *Esistenza e persona* il suo personalismo ontologico, per cui la persona è costitutivamente rapporto con l'essere, vale a dire ascolto, anche se attivo, dell'essere. In questo senso, la persona è, come Pareyson dirà con Heidegger nei saggi di *Verità e interpretazione*, un'apertura all'essere, che deve essere costantemente interpretata.

Pareyson arriva così ad una più completa teoria dell'interpretazione che, iniziata con i saggi più avanzati di *Esistenza e persona*, proseguita nei lavori di estetica²³³ e sull'idealismo tedesco, viene portata a compimento in *Verità e interpretazione*. In questo testo, il nostro autore da una parte mostra come la verità si offra solo nell'interpretazione personale – senza che però questa si esaurisca in un'interpretazione, o nella totalità di esse –, mentre dall'altra, egli mostra come la verità sia sempre ulteriormente dicibile. Di conseguenza, poiché l'essere è inoggettivabile e la verità è infinitamente interpretabile, negli ultimi saggi di *Verità e interpretazione*, il nostro autore delinea un'ontologia dell'inesauribile, in cui la persona è chiamata ad interpretare

²³³ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1966; L. PAREYSON, *I problemi dell'estetica*, Marzorati, Milano 1966; L. PAREYSON, *Conversazioni di estetica*, Milano, Mursia 1966; L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco*, vol. 1, *Kant e Schiller*, Mursia, Milano 2005; L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco*, vol. 2, *Fichte e Novalis*, Mursia, Milano 2014; L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco*, vol. 3, *Goethe e Schelling*, Mursia, Milano 2003. Sull'estetica pareysoniana Cfr., S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976; L. BOTTANI, *Estetica, interpretazione e soggettività. Hans Georg Gadamer e Luigi Pareyson in Teoria*, 2, 1982, pp. 87-113, R. FINAMORE, *Arte e formatività. L'estetica di L.Pareyson*, Città Nuova, Roma 1999.

instancabilmente l'essere, poiché conscia di coglierlo sempre dalla sua prospettiva finita, ma non per questo meno veritiera.

A questo proposito, nei saggi di *Verità e interpretazione* l'autore scrive che la verità sta dietro e sostiene tutte le interpretazioni storiche di essa, quindi, come in Guzzo, essa non è *filia temporis*, ma *mater temporis*. Essa cioè non è un oggetto raggiungibile una volta per tutte, ma si dà solo in ogni nostra particolare interpretazione rendendola perciò tale, secondo il principio pareysoniano che vuole che la verità non sia che interpretazione e non ci sia interpretazione che della verità²³⁴. In questo senso, la persona si fa carico del problema dell'interpretazione della verità, dicendo così il suo rapporto con l'essere, nel momento in cui esprime il suo tempo. In questa sede, quindi, la verità si configura non come il punto di arrivo di un discorso oggettivo, ma come la fonte e l'origine inesauribile da cui scaturivano tutte le possibili interpretazioni. In questo modo, Pareyson risolve a un tempo due problemi lasciati aperti dai saggi di *Esistenza e persona*: in primo luogo, conciliare l'assolutezza della verità con la relatività storica, in secondo luogo, la possibilità di poter dire qualcosa sull'essere, senza chiudere una volta per tutte il discorso e quindi metterlo sullo stesso piano dell'ente.

Da un lato, infatti, la verità precede ogni nostra possibile interpretazione e la suscita, per cui, come dice il nostro autore, «non c'è interpretazione che della verità», mentre dall'altro, poiché essa è inoggettivabile, le possibili interpretazioni diventano infinite e il discorso si fa inesauribile, come inesauribile è la verità stessa. In quest'ultimo senso, Pareyson parla ancora di un'ontologia dell'inesauribile di contro ad un'ontologia dell'ineffabile proposta da Heidegger: dell'essere non solo si può parlare, anzi poiché infinito è infinitamente dicibile. Per Pareyson la nostra prospettiva riesce a cogliere tutto l'essere, soltanto che lo coglie dalla prospettiva della nostra interpretazione finita, in questo senso «non c'è verità che nell'interpretazione».

Quando però l'interpretazione perde di vista il suo rapporto con l'essere originario e con la verità che la sostiene, allora essa diventa mera espressione del proprio tempo e cessa con questo di essere interpretazione. L'interpretazione, per Pareyson, perciò, è sempre un rischio, c'è sempre la possibilità di tradire l'essere, di non rivelarlo, di chiudersi in un'ideologia: questo dipende dalla libertà dell'uomo, che incarnato in una situazione particolare, decide di esercitarsi negando

²³⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Originarietà dell'interpretazione*, in ID., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 2005, p. 61.

l'essere, di non sceglierlo e di opporsi ad esso. Pareyson declina in questo modo, nei saggi di *Verità e interpretazione*, la sua riflessione sull'errore e sul male.

Il rischio precisamente è quello di fallire, quello di far diventare la nostra apertura una chiusura, pretendere che la nostra interpretazione sia quella definitiva e ultima e in questo modo collocarci nel punto di vista divino. Le ideologie, infatti, lungi dal rivelarci l'essere, a lungo andare si dimostrano per quello che sono, vale a dire mero pensiero espressivo, cioè pensiero che crede di rivelare l'essere, ma in realtà non fa altro che esprimere il proprio tempo:

Nel pensiero rivelativo accade così che per un verso *tutti* dicono *la stessa cosa* e per l'altro *ciascuno* dice *un'unica cosa*: tutti dicono la stessa cosa e cioè la verità, che non può essere che unica e identica, e ciascuno dice un'unica cosa, cioè dice la verità nel proprio modo, nel modo che *solum* è suo; ed è vero pensatore colui che non solo dice la verità unica, la quale nella sua infinità può ben accomunare tutte le prospettive per diverse che siano, ma anche insiste per tutta la vita a dire e ripetere quell'unica cosa ch'è la sua interpretazione della verità, perché quella continua ripetizione è il segno ch'egli, lungi dal limitarsi ad esprimere il tempo, ha attinto la verità²³⁵.

Il male quindi è quello di limitarsi ad esprimere il proprio tempo, che è già in sé un errore e un tradimento dell'essere, per cui possiamo sin da ora segnalare il carattere tragico dell'ermeneutica di Pareyson: l'essere prospettiva sulla verità dipende dalla nostra libertà. In questo senso, nei saggi di *Verità e interpretazione* il male si presenta come principio di *opposizione* reale al bene. È precisamente questo il legame che salda insieme l'ermeneutica di Pareyson con il pensiero tragico, come il nostro autore ha chiarito nel breve articolo *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*. L'ermeneutica pareysoniana è tragicamente orientata perché dipende da quella libertà infinita che è parimenti principio di creazione del mondo, come principio di omnidistruzione.

In questo modo, il fatto che l'interpretazione dipenda dalla libertà e sia preconizzata dalla dialettica dell'incommensurabilità autorizza Pareyson a proporre la sua ontologia della libertà.

Nondimeno, nell'ultimo periodo, Pareyson compie una torsione della sua teoria ermeneutica: ad essere interpretato ora non è più la verità *tout court*, bensì il *mito* sia artistico che religioso, inteso come pensiero originario che non solo elabora i grandi temi dell'umanità quali la libertà, il male e la sofferenza, ma rivela al contempo l'essere²³⁶. Il mito, quindi, secondo Pareyson, deve essere

²³⁵ L. PAREYSON, *Pensiero rivelativo e pensiero espressivo*, in ID., *Verità e interpretazione*, cit., pp. 15-34, p.18.

²³⁶ Su questo punto cfr. E. CONTI, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2000; S. SEGA, *La declinazione tragica dell'ermeneutica in Pareyson*, in *Giornale di metafisica*, n.s., XX (1998), pp. 127-150; A. ROSSO, *Ermeneutica della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi*

accostato dal discorso filosofico al fine di fare emergere dei significati e dei sensi validi per tutti. In questo modo dall'ermeneutica del mito, Pareyson prenderà nuovo slancio per riflettere sui temi che aveva sviluppato in precedenza, in particolare quello della coincidenza di essere e libertà, per cui la libertà, intesa come causa prima della realtà, diventava principio dell'essere, come vedremo tra un attimo. Gli ultimi testi di Pareyson tentano di mettere in relazione questa libertà originaria con il problema del male e della sofferenza, dove questione è la novità degli ultimi scritti pareysoniani.

Alcuni critici²³⁷, infatti, hanno mostrato come il problema del male sia presente in qualsiasi scritto dello studioso torinese e così hanno analizzato le tesi che cambiano e che restano invariate in merito a questa tematica in tutto il suo percorso filosofico a partire dai primi scritti sull'esistenzialismo, fino ad arrivare alla filosofia della maturità. Lo stesso vale per il problema strettamente connesso con quello della libertà: gli studiosi²³⁸ hanno evidenziato come evolve il pensiero di tale autore riguardo a questa tematica, passando da una concezione di libertà come libertà morale, presentata nei primi scritti, fino a quando Pareyson delinea una compiuta ontologia della libertà. In questa evoluzione del pensiero pareysoniano, strettamente connesso ai due problemi che sono stati appena richiamati, nasce la riflessione sulla sofferenza.

Questa riflessione insorge in Pareyson attorno agli anni Settanta per prolungarsi per tutti gli anni Ottanta, ed è legata, oltre che a motivi personali – la perdita della figlia in un incidente stradale e la diagnosi di una malattia epatica che lo porterà alla morte –, all'approfondimento e alla ruminazione continua delle stesse tematiche che gli spiritualisti gli avevano proposto e che lui

Pareyson, Milano, Vita e Pensiero 1980; G. RICONDA, *La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, in *Archives de Philosophie*, 43 (1980), pp. 177-180; A. RIGOBELLO, *Osservazioni su una teoria dell'interpretazione*, in *Proteus*, 8 (1972), pp.175-181, G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Roma, Città Nuova 1990, pp.315-325; S. GIVONE, *Pareyson, ermeneutica e tragico*, in *Alfabeta*, n. 85, giugno (1986), pp.20-21, F. BIANCO, *Ermeneutica come processo del pensiero rivelativo*, in *Pensare l'interpretazione*, Roma, Editori Riuniti 1991, pp. 176-177; LONGO R. *Persona verità e storia nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, in AA.VV., *Ermeneutica e filosofia pratica*, Atti del Convegno internazionale di Catania 8-10 ottobre 1987, a cura di N. De Domenico, A. Eschen di Stefano, G. Puglisi, Venezia, Marsilio 1990, pp. 169-174.

²³⁷ Su questo punto cfr. F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, presentazione di P. Coda, Città Nuova, Roma 1995; ID., *Pareyson: esistenzialismo, ermeneutica e ontologia della libertà*, in *Itinerarium*, vol. 3, 5, pp. 121-138; ID., *esistenzialismo, ermeneutica e ontologia della libertà*, in AA.VV., *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, pp. 123-134; R. DI NAPOLI, *Il problema del male e della sofferenza in Luigi Pareyson*, Gregorian Bookshop, Roma 2000; A. STEVENAZZI, *Il "male in Dio". Rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*, Fede e Cultura, Verona 2006.

²³⁸ Su questo punto oltre al già citato, L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, cfr. M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, Guerini, Milano 1994; P. SGRECCIA, *Il pensiero di Luigi Pareyson: una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006; M.C. DI NINO, *La dialettica della libertà nell'ermeneutica di Luigi Pareyson: un dialogo con Hegel*, Mercurio, Vercelli 2007.

aveva cercato di far interagire prima con gli esistenzialisti di oltralpe e poi con nuovi autori che il nostro autore aveva iniziato a studiare, quali Fichte, ma soprattutto Schelling.

In questo periodo, l'ultimo Pareyson riannoda i fili di quanto aveva detto precedentemente, confrontandosi con i suoi compagni di strada di una vita, sul problema del male e del dolore, portando alle estreme conseguenze, però, come vedremo, le teorie ontologiche di questi.

Nell'ultimo periodo della speculazione di Pareyson, infatti, la riflessione sull'esperienza religiosa e sull'assoluta trascendenza divina viene ripresa da dove l'aveva lasciata l'articolo *Tempo ed eternità* del 1943, ma a differenza di quel primissimo scritto, nei testi della maturità, il nostro autore fa un discorso ermeneutico, dove per lui ermeneutica, come abbiamo detto, significa interpretare il testo biblico al fine di isolare gli elementi universalmente validi sia per i credenti che per i non credenti e far dialogare il testo biblico con le problematiche umane. Ermeneutica, pertanto, secondo il nostro autore, significa chiedersi che cosa il mito biblico possa dire a noi oggi. Nell'ultima filosofia di Pareyson si delinea una dialettica della libertà, dove entrano in gioco l'infinita libertà del Creatore, già preconizzata nel saggio del 1943, e l'infinita libertà del singolo, che può decidere se collaborare al disegno di salvezza divino, oppure se distruggere se stesso e la sua libertà, scegliendo il male.

Cooperare con il progetto divino, però, come vedremo, significa per Pareyson, sostanzialmente accettare la sofferenza per convertire il male in bene, e dare così un senso al mondo: passare dal disordine in cui l'uomo era piombato ascoltando il serpente antico, all'ordine sempre problematico e malsicuro che Cristo ha portato con la sua morte.

Per imbastire il suo discorso ermeneutico, Pareyson mette insieme tante voci differenti, a partire da quelle poco udibili – ma non per questo meno insistenti – degli autori del panorama filosofico e culturale della sua giovinezza, che, come abbiamo visto, gli hanno permesso di riflettere sulle tematiche provenienti da oltralpe, fino ad arrivare a Schelling, al fine di far scaturire un pensiero originale.

Come vedremo, l'introduzione della sofferenza nel cuore stesso dell'ontologia della libertà, consentirà appunto a Pareyson di “fondare” filosoficamente la persona, come era nel suo intento fin dai primi scritti. L'accettazione della sofferenza, infatti, consente al singolo di creare un ponte con quel Dio totalmente altro pensato da Karl Barth e, al contempo, permette alla sua libertà di non consumarsi nel fuoco omnidistruttivo del male, inteso come il non essere scelto.

Nondimeno, come alcuni critici hanno fatto notare, Pareyson, nel suo ultimo periodo, non parla più di personalismo²³⁹, così come non parla più di assiologia. Il dolore e la sua accettazione per amore e soprattutto per amore degli altri, tuttavia, apre lo spazio della nostra libertà – anche di quella morale, di cui l'ultimo Pareyson non parla più – e contemporaneamente ci connette a Dio, rendendoci compartecipi della creazione e della redenzione.

Il personalismo di Pareyson, quindi, si ripresenta sotto un'altra forma, diventando un personalismo tragico: la persona ora non può più essere data per scontata, ma deve sempre conquistarsi, accettando la dialettica della libertà che porta con sé il dolore, unica forza in grado di costruire un mondo carico di significato, che si presenta come correlativo e cooriginario alla persona. Questo è precisamente il lascito dello spiritualismo del suo contesto di formazione. Pareyson non parla più di personalismo perché ha un rapporto problematico con gli autori che hanno caratterizzato la sua formazione, a partire dal suo maestro Augusto Guzzo. Egli non ammette a se stesso, come vedremo, che la filosofia italiana gli ha lasciato di più di quanto potrebbe pensare e questo perché il nostro autore non ha mai fatto i conti fino in fondo con le tesi degli spiritualisti, che riteneva troppo provinciali, rispetto a quanto avrebbero potuto dargli gli esistenzialisti di oltralpe. Nondimeno questa mancata resa dei conti lo ha portato ad una contraddizione involontaria, come vedremo. Il nostro autore ha fatto una crasi tra le istanze dello spiritualismo e quelle degli esistenzialisti ed è proprio in questa giustapposizione, o in questo doppio vincolo, che sta l'originalità del nostro autore. Egli vuole affermare delle tesi spiritualiste con le parole degli esistenzialisti.

Il linguaggio stesso con cui Pareyson presenta il suo ultimo discorso filosofico, infine, risente dell'influenza dei suoi studi giovanili, anche se tutte le categorie con cui ha interpretato l'esistenzialismo vengono ora riproposte e approfondite. Anche nell'ultimo periodo il singolo è coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, di conseguenza, esso è rapporto con se stesso e con la sua trascendenza ed è inserito in una particolare situazione.

Nondimeno, a questo proposito, è da segnalare una differenza nel pensiero maturo di Pareyson rispetto al periodo giovanile. Il nostro autore ora fa coincidere il singolo con la propria situazione, solo che, a differenza degli esistenzialisti tedeschi e più vicino agli spiritualisti di quanto non creda, è la situazione stessa ad essere libertà, secondo il principio pareysoniano per cui «non esiste

²³⁹ Su questo punto cfr. F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., pp. 305 e seguenti.

passività che non si risolve in attività». Di conseguenza, l'uomo, facendosi carico della sua situazione, esercita la propria libertà nel concreto, e scopre di essere libero a tal punto da poter distruggere questa libertà, la sua situazione stessa e con essa la persona. D'altro canto, il singolo può scegliere di essere e quindi utilizzare la situazione come il trampolino di lancio privilegiato per portare su questa terra il Regno dei Cieli, sconfiggendo il male, tramite il dolore.

In questo senso, quindi, se nel periodo giovanile di Pareyson possiamo vedere una sostanziale opposizione con gli esistenzialisti, adesso si può scorgere un sostanziale accordo con loro.

Ci sono perlomeno tre luoghi fondamentali della produzione pareysoniana che ci testimoniano questo cambio di rotta, che ora dovremo andare a vedere nel dettaglio: il saggio *Rettifiche sull'esistenzialismo* del 1975, che è stato posto come conclusione della quarta edizione dei saggi di *Esistenza e persona*, la premessa alla ripubblicazione della sua tesi di laurea su *Jaspers* del 1983, l'introduzione alla quarta edizione dei saggi di *Esistenza e persona*, del 1985.

In questi testi, infatti, il nostro autore ripercorre tutto il percorso fatto precedentemente, mostrandoci come siano scaturite le riflessioni successive. Presentare questi testi consente in primo luogo di richiamare, almeno per sommi capi, tutto il lavoro compiuto dall'autore e in secondo luogo, di mostrare il cambiamento di prospettiva dell'autore rispetto ai primi saggi. Infine, analizzando questi testi, vedremo come sorge la nuova riflessione sulla sofferenza.

Le Rettifiche sull'esistenzialismo: una ridefinizione della filosofia dell'esistenza

Nelle *Rettifiche sull'esistenzialismo*²⁴⁰ Pareyson propone un breve riepilogo di tutte le posizioni che aveva sostenuto nei suoi primi studi. Di questo periodo il nostro autore accetta ancora la distinzione dell'esistenzialismo in tre correnti e la nascita della filosofia dell'esistenza come dissoluzione dell'hegelismo. La prima di queste idee, Pareyson la presenta come uno «schema di comodo», infatti, come egli stesso suggerisce, dividere l'esistenzialismo in tre grosse correnti era l'unico modo per mettere un po' d'ordine in un panorama dove la parola "esistenzialismo" veniva utilizzata come un'ipercategoria che raccoglieva tante filosofie differenti, anche se la letteratura in merito alla filosofia dell'esistenza era ancora scarsa e mancava una visione d'insieme del fenomeno "esistenzialismo".

²⁴⁰ L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 231-252.

La seconda idea, invece, era nata dal notare l'atteggiamento ambivalente di Kierkegaard nei confronti di Hegel. Il pensatore danese, infatti, da un lato polemizzava con il "professore" che era riuscito a spiegare tutto fuorché se stesso, dall'altro, invece, nella sua filosofia rimanevano ancora elementi profondamente hegeliani, sganciati dalla sua fonte e reinseriti in tutt'altro contesto. Ciò è descritto sistematicamente da Pareyson in alcuni saggi di *Esistenza e persona* quali *Kierkegaard e Feuerbach: due possibilità*, oppure, *Attualità dell'esistenzialismo*, o ancora *Il problema filosofico del marxismo*²⁴¹, in cui Pareyson mostra come l'esistenzialismo, pur nascendo dalla dissoluzione della filosofia hegeliana, e pur presentandosi come una forma di superamento dell'hegelismo, al pari del marxismo, porti con sé lo stesso razionalismo metafisico dell'hegelismo:

La rinnovata attualità di marxismo e di esistenzialismo, col conseguente rimbalzo alla filosofia hegeliana, dimostra che ciò che la filosofia degli ultimi cent'anni non è riuscita a "superare" è precisamente l'idealismo inteso come razionalismo metafisico. Attraverso il marxismo e l'esistenzialismo la filosofia contemporanea si trova ancora nell'ambito dell'hegelismo desiderosa e pure incapace di liberarsene²⁴².

Queste due idee sono ritenute valide da Pareyson anche nel 1975, solo che, scrive il nostro autore, sminuendo la differenza tra la posizione attuale e quella passata, queste idee vanno «purificate» da alcune «scorie»²⁴³, vale a dire errori di interpretazione, che non gli hanno consentito di capire a pieno cosa sia stato il fenomeno dell'esistenzialismo. Eppure Pareyson non si accorge che queste scorie sono precisamente quelle che gli hanno permesso di sviluppare la sua concezione e che ora l'autore rifiuta, senza avvedersi del fatto che queste continuano a lavorare segretamente nel cuore della sua proposta filosofica.

Ad ogni modo, l'errore teoretico più grave commesso da Pareyson è stato, per sua stessa ammissione, quello di aver confuso esistenzialismo e spiritualismo. Tutti i saggi che abbiamo citato precedentemente condividono, secondo Pareyson, questo sbaglio. Questi testi, infatti, affermano che l'esistenzialismo sia una filosofia instabile e che quindi debba risolversi in uno spiritualismo rinnovato. Al tempo della redazione di questi testi il nostro autore era convinto che l'esistenzialismo fosse una filosofia della crisi e, poiché Pareyson aveva definito la crisi come

²⁴¹ Cfr. L. PAREYSON, *Kierkegaard e Feuerbach due possibilità*, in ID. *Esistenza e persona*, cit., pp. 39-74; L. PAREYSON, *Attualità dell'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., pp.75-92; L. PAREYSON, *Il problema filosofico del marxismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., pp. 93-106.

²⁴² L. PAREYSON, *Il problema filosofico del marxismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 102.

²⁴³ L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 231.

«dissoluzione della conclusione e problema di un nuovo principio», allora l'esistenzialismo cristiano sarebbe dovuto confluire nello spiritualismo, che era il logico superamento dell'hegelismo, mentre l'esistenzialismo ateo sarebbe dovuto confluire nel materialismo. A questo proposito, chiarisce molto bene quanto appena detto il saggio *Possibilità di un esistenzialismo cristiano*²⁴⁴ dove il nostro autore, nella conclusione ci mostra come l'esistenzialismo cristiano, al fine di fondare filosoficamente la persona, debba risolversi nello spiritualismo rinnovato dalla critica dell'esistenzialismo che qui viene definito in prima istanza come una filosofia della persona:

L'esistenzialismo cristiano, come s'è detto, è destinato a negarsi come esistenzialismo e a risolversi, necessariamente, nello spiritualismo rinnovato. Fatta la scelta che risolve la crisi è possibile, di nuovo, filosofare. La funzione dell'esistenzialismo cristiano si riduce, dunque, a costituire la premessa critica e problematica d'un atto di scelta, che senza di esso rimarrebbe ingiustificato. Qui comincia il compito d'una definizione filosofica dello spiritualismo in tal modo ritrovato: ma questo è un altro discorso. Lo spiritualismo che rinnova la propria attualità sulla premessa critica dell'esistenzialismo è una filosofia della persona [...]²⁴⁵.

A questo errore di prospettiva se ne aggiunge uno storico: collocare nel novero degli esistenzialisti anche non solo gli spiritualisti come Carlini, del quale, come abbiamo visto, Pareyson parlò di un preesistenzialismo, ma anche autori come Lavelle e La Senne.

A questo proposito, quindi, Pareyson è costretto a sconfessare anche l'altra idea presente negli *Studi sull'esistenzialismo*, vale a dire quella che la discussione sull'esistenzialismo e la filosofia dell'esistenza erano state preparate nel nostro paese dalla filosofia di Gentile, tesi che era stata ribadita anche nel saggio *Il problema del marxismo*. Così facendo, però, il nostro autore ha rinnegato il valore di tutta una tradizione di pensiero che, a suo modo, aveva accolto e discusso anche altre tradizioni filosofiche, pur mantenendo la sua specificità e vi aveva infine dato una risposta e una valutazione.

Così, nelle *Rettifiche sull'esistenzialismo*, il nostro autore compie un lavoro di chiarimento di questa confusione che rivela però un cambio di prospettiva sottostante: è venuto meno il contesto filosofico e culturale che aveva sorretto le sue riflessioni giovanili e, per questo, se in precedenza il nostro autore aveva criticato l'esistenzialismo tedesco e si era opposto risolutamente alle sue soluzioni, adesso si trova con esso in sostanziale accordo, ritrattando la sua interpretazione della

²⁴⁴ L. PAREYSON, *Possibilità di un esistenzialismo cristiano*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., pp. 125-134.

²⁴⁵ Ivi, p. 135.

storia dell'esistenzialismo. In questo senso, Pareyson non solo espelle dal novero degli esistenzialisti autori come Lavelle, Le Senne e Carlini, andando a considerare come veri e propri esistenzialisti solo Heidegger, Jaspers e Marcel, ma finisce per ammettere che spiritualismo ed esistenzialismo non hanno nulla a che vedere l'uno con l'altro e questo per vari motivi, che esporremo tra un attimo.

È invece opportuno sottolineare ora l'aspetto positivo di tale confusione: il nostro autore ritiene che, assimilando l'esistenzialismo allo spiritualismo, sia stato più facile introdurre nel contesto della filosofia italiana le tematiche della filosofia dell'esistenza, che ad essa era non solo estranea, ma anche ostile:

Ma devo pur dire che il mio errore di prospettiva, troppo facile da rilevare oggi, ebbe in quel momento anche un lato positivo: se per un verso non mi aiutò a chiarirmi a me stesso, anzi m'indusse in una confusione dalla quale non mi fu facile uscire, ritardando l'esplicazione delle mie esigenze speculative, mi offrì per l'altro verso una via per far penetrare agevolmente nell'ambiente filosofico italiano, sia pure attraverso lo spiritualismo e l'ultimo idealismo, la problematica esistenzialistica, che ad esso si presentava così estranea ed ostica, non soltanto nello spirito, ma persino nei menomi particolari della terminologia. In fondo, in quei miei studi scritti fra il 1939 e il 1942 si capiva forse più facilmente quello che volevo dire, e infatti essi costituiscono ancor oggi un documento interessante del dibattito speculativo di quel periodo, in cui i futuri marxisti gentileggiavano, e anche un Abbagnano considerava suoi affini qualcuno degli "spiritualisti"²⁴⁶.

Il nostro autore poi conclude la sua disamina sulla positività di questo errore di prospettiva, polemizzando con Antonio Santucci, che aveva offerto una ricostruzione di quel periodo nel suo testo *Esistenzialismo e filosofia italiana* del 1959 e qui aveva collocato Pareyson nel novero degli spiritualisti:

Una suggestiva e nel complesso indovinata ricostruzione di quel periodo si trova nel libro di Antonio Santucci, [...] che nei miei confronti è più indulgente di quanto non lo sia io stesso, forse perché dà per scontato di potermi schierare fra gli esistenzialisti²⁴⁷.

Santucci, però, aveva delle ottime motivazioni per considerare Pareyson uno spiritualista. Come è stato già ripetuto, Pareyson è stato a tutti gli effetti uno spiritualista, che ha scoperto durante la sua giovinezza l'esistenzialismo ed in particolare Barth. Sono state queste letture a parere dell'autore

²⁴⁶ L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 236.

²⁴⁷ *Ibidem*.

che hanno modificato profondamente il suo pensiero e che riemergono compiutamente nell'ultimo periodo, fino a portarlo ad evidenziare le differenze che separavano lo spiritualismo dall'esistenzialismo.

A questo proposito, secondo Pareyson, ciò che divide maggiormente la filosofia dell'esistenza dallo spiritualismo è il tendenziale ottimismo di quest'ultimo che non permette di pensare con efficacia al male e alla sua radicalità:

Ma è pur vero che in ultima analisi ciò che accomuna questi vari tipi di spiritualismo è l'istintivo eclettismo, il fondamentale intimismo e il tendenziale ottimismo: tre aspetti che non si accordano per nulla con l'esistenzialismo, che, omogeneo com'è, non ha nulla di sincretistico, caratterizzandosi se mai per una certa ambiguità che la sua stessa unilinearità viene in certo modo ad assumere, e che per la dimensione ontologica, che lo qualifica, non ha niente di intimistico, non essendo la chiusura bensì l'apertura, tanto in senso metafisico quanto in senso sociale, quella ch'è propria della persona umana, e che, attento com'è alla tragicità della condizione umana e alla radicalità del male, non può venire a patti con alcuna forma di ottimismo, sia per il senso dell'irriducibile realtà del male, sia per il rischio permanente risultante dall'inoggettività dell'essere²⁴⁸.

Ciò nonostante, è lo stesso linguaggio che Pareyson utilizza a tradirlo. Usando il termine «persona», egli mostra tutta l'influenza che lo spiritualismo ha avuto nella sua carriera filosofica. Questo passo è emblematico perché esibisce come il nostro autore abbia tentato senza successo e senza nemmeno rendersi conto di fare una sintesi impossibile di due esigenze profondamente diverse, da un lato quelle dello spiritualismo che voleva appunto fondare filosoficamente la persona e dall'altro quello dell'esistenzialismo e del pensiero di Barth che voleva invece preservare la purezza dell'assoluta trascendenza di Dio, o dell'essere che si manifesta appunto come inoggettivabile. È precisamente da questa giustapposizione che nasce l'ontologia della libertà.

In questo passaggio, infatti, si ritrovano condensate e cristallizzate tutte le tesi successive di Pareyson, che verranno dipanate nei saggi su Dostoevskij e in quelli di *Ontologia della libertà*.

È analizzando questo passo che si può comprendere la nuova prospettiva sull'esistenzialismo del nostro autore. In questo brano, infatti, l'esistenzialismo ci viene presentato come una filosofia omogenea, che grida con forza la tragicità della condizione umana, mostrando la realtà del male e l'impossibilità di trovare un senso già stabile e definito del mondo.

²⁴⁸ Ivi, p. 236-237.

Schelling e l'esistenzialismo

Nell'ultimo passo esposto, come abbiamo detto, l'esistenzialismo è presentato dal nostro autore come una filosofia omogenea. Abbiamo già accennato, come per Pareyson la filosofia dell'esistenza si componga sostanzialmente di quattro autori: Jaspers, Heidegger, Marcel e Berdjaev, e a questa conclusione il nostro autore era già arrivato nel 1951 quando nel suo testo intitolato *Profilo di Karl Jaspers*, il nostro autore indica i veri esistenzialisti:

Il numero degli esistenzialisti, oggi, non si conta più, e la confusione s'è fatta, in questo campo, così grande, che a malapena ci si ricorda che la genuina e originaria filosofia dell'esistenza è quella di Jaspers, Heidegger e Marcel, i quali sono stati i primi e, diciamo pure, gli unici veri esistenzialisti²⁴⁹.

Al pensiero di questi autori non serve, secondo Pareyson, alcun emendamento, o integrazione: la loro filosofia non è instabile e il loro pensiero non si deve risolvere in alcuna posizione filosofica che integri la loro superandola in un sistema compiuto.

Pareyson quindi scrive che, se nei saggi precedenti arrivò a dire questo, è stato perché dalla tesi giustissima che il pensiero di Kierkegaard deriva dalla dissoluzione dell'hegelismo, egli pensò poi che lo spiritualismo rinnovato, o il materialismo fossero la necessaria risoluzione del pensiero dei filosofi dell'esistenza.

Nondimeno, l'esistenzialismo, pur nascendo dalla dissoluzione dell'hegelismo, è alternativa al marxismo da una parte e allo spiritualismo dall'altra ed ha una propria fisionomia e caratteri comuni, che il nostro autore si prodiga a mettere in luce.

La prima caratteristica comune è la derivazione dalla dissoluzione dell'hegelismo di tutte le tre correnti della filosofia dell'esistenza. Di conseguenza, Pareyson mette in luce come, anche per gli autori russi, sia stata fondamentale la discussione attorno alla filosofia hegeliana. Un altro carattere condiviso da tutti gli esistenzialisti è stata una forte esperienza di rottura con il loro contesto filosofico. Ciò è stata causata da una esperienza d'urto, come è stata la scoperta di Nietzsche sia per Heidegger che per Jaspers, oppure la lettura di Dostoevskij per Berdjaev, oppure ancora l'esperienza di conversione come è avvenuto per Marcel.

²⁴⁹ L. PAREYSON, *Profilo di Karl Jaspers*, in ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 13-26, p. 13.

Nondimeno, la caratteristica più importante, che tutti gli autori esistenzialisti condividono, che il nostro autore non aveva mai preso in considerazione, è l'influenza di Schelling.

Quest'ultima affermazione è rimarchevole, perché sembra che Pareyson proietti la sua "felice scoperta della maturità", sulle sue letture di un tempo. Il nostro autore, infatti, cerca di dimostrare come la filosofia dell'esistenza abbia un'ascendenza schellinghiana che «colora di una particolare sfumatura» la sua «genesì dalla dissoluzione dell'hegelismo»²⁵⁰.

A parere di Pareyson, infatti, soltanto Schelling, che aveva dato il via al pensiero di Hegel, ha potuto, con la filosofia positiva, voltare pagina. Così il nostro autore cerca di ritrovare in tutte le correnti dell'esistenzialismo l'influenza di Schelling, a partire proprio dall'obiezione sulla concretezza che Kierkegaard fa ad Hegel:

Non per nulla Kierkegaard, com'è noto, ne subì l'influenza [di Schelling], malgrado l'insoddisfazione finale, e la subì molto più fortemente di quanto non si creda: basti pensare alla tesi centrale dell'irriducibilità dell'esistenza e della realtà al pensiero astratto²⁵¹.

Dopodiché, Pareyson rintraccia l'influenza schellinghiana anche in tutti gli esistenzialisti, a partire dai russi, che continuarono la polemica tra Hegel e Schelling, fino ad arrivare ad Heidegger. Proprio discutendo della presenza di Schelling in Heidegger, il nostro autore ha modo di esporre una delle sue tesi più originali e più dibattute: Schelling non solo è pensatore posthegeliano, in quanto contribuì alla dissoluzione del sistema di Hegel, ma è anche pensatore postheideggeriano, nel senso che Schelling è un autore così ricco di suggestioni da diventare il prolungamento del sentiero lasciato interrotto da Heidegger:

Del resto non può essere che molto significativa l'approvazione data da Gabriel Marcel e dello stesso Heidegger al famoso libro di Walter Schulz, che ha rinnovato l'interpretazione di Schelling alla luce di spunti heideggeriani, mostrando per contraccolpo come sullo stesso Heidegger abbia esercitato molta influenza non solo lo Schelling filosofo della libertà, ma anche lo Schelling più tardo, col che non contrasta – anzi vi si connette strettamente – la tesi che ho sostenuto altrove di Schelling come pensatore postheideggeriano, evidenziandone un circolo in cui l'interpretazione dell'ultimo Schelling può venir innovata a partire da Heidegger proprio perché Heidegger ha avuto Schelling all'origine del suo pensiero, sì che proprio sul prolungamento del discorso intrapreso da Heidegger è possibile reincontrare uno Schelling attualissimo e particolarmente eloquente nella situazione odierna²⁵².

²⁵⁰ L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p.243.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Ivi, p. 246 La tesi di Schelling come pensatore postheideggeriano è sostenuta in *Verità e interpretazione*. L'espressione Pareyson l'aveva già utilizzata in L. PAREYSON, *Destino dell'ideologia*, in ID., *Verità e interpretazione*, cit., p. 164.

Comunque la si voglia valutare, la tesi pareysoniana della derivazione dell'esistenzialismo da Schelling, è funzionale al suo discorso e al suo modo di intendere l'esistenzialismo come filosofia tragica e come filosofia della libertà, che è il culmine della speculazione metafisica di Pareyson. È proprio il pensiero dell'ultimo Schelling a cui Pareyson si affida, infatti, non solo ad aprire, ma anche a spiegare le ultime riflessioni sul male e sulla libertà.

Non così, invece, per quanto riguarda la riflessione sulla sofferenza: essa, come vedremo nel prossimo capitolo, è stata stimolata in Pareyson da una fonte autonoma: quella di Dostoevskij. La riflessione sulla sofferenza, a differenza delle analisi sul male e sulla libertà, che in qualche misura rimangono astratte, si fa più concreta, nel senso che lo studio dei romanzi di Dostoevskij, consente a Pareyson di mostrare degli esempi tangibili di come agisca quella libertà che sia nelle *Rettifiche sull'esistenzialismo*, sia nelle opere successive viene presentata in termini di principio primo dell'essere.

Se Schelling porta Pareyson al più alto livello di astrazione metafisica, Dostoevskij fa ridiscendere il nostro autore sulla terra, dandogli il materiale effettivo su cui applicare questi principi che il nostro autore ha scoperto grazie a Schelling.

Se Schelling e l'esistenzialismo hanno portato Pareyson a riflettere sul «Dio nascosto», sono i testi di Dostoevskij che hanno consentito al nostro autore di riflettere sul Cristo sofferente e sulla croce, mostrando come solo la sofferenza sia più forte del male, e quindi come i nostri patimenti siano l'unico modo che l'uomo ha per vivere ed esperire Dio. Con ciò non si vuole dire che il problema si debba invertire, per cui la riflessione sulla sofferenza spiega l'insorgere della riflessione sul male e sulla libertà in Pareyson, ciò non è possibile perché il problema del male è presente in tutte le opere del nostro autore e invece quello della sofferenza è presente soltanto nella maturità; si vuole semplicemente affermare, come vedremo, che la riflessione sul dolore ha la priorità nel discorso che propone il nostro autore rispetto al problema del male e anche rispetto al problema della libertà stessa, non solo perché «il dolore è più forte del male», come egli scriverà più avanti, ma anche perché è la riflessione sulla sofferenza a restituirci il vero volto di Dio e contemporaneamente quello dell'uomo, è lei che rende accessibile Dio all'uomo, in quanto rende possibile ordinare il mondo, contro il caos creato dal male. È il dolore, di conseguenza, a fondare la persona, come volevano gli spiritualisti.

È, invece, grazie all'approfondimento del pensiero di Schelling, che Pareyson può scrivere che l'esistenzialismo è un pensiero tragico, ovvero cosciente del rischio della scelta e del rischio della libertà. Come in Schelling, infatti, anche per Pareyson la libertà è la «facoltà del bene e del male», e come tale può decidere di scegliere l'essere, oppure di rifiutarlo. L'esistenzialismo, quindi, continua Pareyson sulla scorta di Heidegger²⁵³, non è un umanesimo, come lo dipingeva Sartre, in quanto tale filosofia è cosciente della precarietà delle cose umane:

Esso [l'esistenzialismo] non ha niente a che fare col "pessimismo eroico" dell'umanesimo, che con la retorica d'una libertà affidata a sé stessa, e quindi intesa come condanna dell'uomo, copre l'*hybris* dell'uomo fabbro del proprio destino e padrone delle proprie leggi, onnipotente nella sua impotenza, e quindi in fondo dimentico dell'inseparabile rapporto tra essere e libertà, come se l'univocità della prassi pura, sospesa su sé stessa, non annullasse la stessa libertà. Certo, il rapporto fra essere e libertà ha sempre qualcosa di "tragico", in quanto è fondamento del rischio e della precarietà delle cose umane, e l'esistenzialismo non può non essere qualificato da questa "tragedia", la quale tuttavia, mentre si sottrae al tendenziale ottimismo spiritualistico, è parimenti lontana dalle pose "eroiche" del pessimismo finitistico²⁵⁴.

Pareyson quindi conclude il saggio mostrando la sua particolare lettura dell'esistenzialismo come ontologia della libertà che svilupperà poi nelle opere successive. La conclusione delle *Rettifiche sull'esistenzialismo* diventa in questo senso un manifesto della filosofia di Pareyson, un esistenzialismo influenzato dal pensiero di Schelling in cui la libertà non solo non è tale senza l'essere, poiché se così fosse essa sarebbe pura attività che diventerebbe la prigione stessa dell'uomo, così come accade nel pensiero di Sartre, ma in cui l'essere stesso è libertà e, viceversa, la libertà è essere.

Dire che la libertà è essere, significa per il nostro autore, che la libertà è sorretta e stimolata dall'essere che le si affida, senza per questo essere abbandonato alla libertà. L'essere, infatti, è affermato dalla libertà anche quando questa lo rinnega, sicché la libertà, scegliendo di distruggere l'essere non può far altro che annientare se stessa:

La libertà è stimolata e sorretta dall'essere nell'atto stesso che l'essere le si consegna e le si affida; anzi, il fatto che l'essere stesso si affida alla libertà mostra che la libertà è stimolata e sorretta dall'essere [...]. Tanto la libertà è legata all'essere, ch'essa lo afferma anche quando lo rinnega, nell'atto con cui essa, tradendo l'essere, distrugge sé stessa: il fatto che la libertà può negarsi solo affermandosi, cioè può

²⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, Adelphi, Milano 1995.

²⁵⁴ Ivi, p. 247-248.

distruggersi con un atto di libertà, attesta che la libertà può attestarsi solo in presenza dell'essere, sia che si confermi affermandolo, sia che si neghi rinnegandolo²⁵⁵.

Dicendo, invece, che l'essere è libertà Pareyson ammette che l'essere si concede liberamente «all'atto che lo afferma potendo rifiutarlo, o lo rinnega potendo accoglierlo»²⁵⁶. In questo senso, il nostro autore conclude il saggio spiegando una delle sue tesi fondamentali dell'ultimo periodo: solo la libertà precede la libertà e solo la libertà la segue. È l'essere, infatti, che dà slancio all'attività della libertà e, lungi dal limitarla, la rende possibile:

Solo la libertà precede e può precedere la libertà, e quindi l'essere stesso è libertà; ed è per questo che ciò che sta all'origine della libertà, cioè l'essere stesso come libertà, non solo non limita, ma anzi slancia e stimola la libertà, e la sorregge solo nel senso che la slancia²⁵⁷.

A giudizio di Pareyson, essere e libertà sono inseparabili e stanno insieme senza commistione né confusione, pur convertendosi l'uno nell'altro ed in questo modo, Pareyson dichiara le linee guida dell'ontologia della libertà, che sono ai suoi occhi lo sviluppo coerente dell'esistenzialismo e ciò che questa filosofia ci ha lasciato in eredità. Dunque, a parer suo, egli può definirsi coerentemente un esistenzialista, abbandonando l'etichetta di storico dell'esistenzialismo che lo aveva accompagnato negli anni della giovinezza:

Queste le linee di una problematica d'una "ontologia della libertà" che l'esistenzialismo ha affidato alla meditazione attuale, e in nome della quale io desidero proclamarmi esistenzialista – ora che, passata la moda, hanno cessato di dichiararsi tali molti che, pur non essendolo mai stati veramente, s'erano allora professati esistenzialisti –, quale in fondo scoprii d'essere sin dal momento che, con immediata congenialità, m'accostai tanti anni fa a quei testi, anche se in quel momento, per scrupolo di cautela speculativa, preferii presentarmi come storico dell'esistenzialismo²⁵⁸.

Pareyson, tuttavia, non si accorge di essere ancora sotto l'influenza dello spiritualismo. Innanzitutto, l'essere diventa la regolamentazione interna della libertà. Guzzo e Carlini avevano pensato che un atto di libertà dovesse essere valutato alla luce dell'infinito, e quindi avevano imposto una legge che sollecitasse l'azione della libertà senza opprimerla. Pareyson non può più fare questa mossa e allora si costringe a pensare l'essere come qualcosa di identico e allo stesso tempo diverso dalla libertà. Diverso perché l'essere è un esito della libertà, ma uguale perché è l'unica scelta possibile che la libertà può compiere qualora non

²⁵⁵ Ivi, p. 250.

²⁵⁶ Ivi, p. 250.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Ivi, p. 251.

voglia suicidarsi. Ciò è un vero *doppio vincolo* speculativo che è precisamente il risultato del tentativo pareysoniano di salvaguardare la legge morale imparata alla scuola dell'idealismo cattolico guzziano e l'ontologia di matrice protestante non solo dell'esistenzialismo, ma anche dell'idealismo tedesco.

In questo brano, Pareyson, quindi, cerca di celare la sua opposizione alle tesi degli esistenzialisti così manifesta nei testi della giovinezza: il nostro autore vuole nascondere la sua provenienza dallo spiritualismo e in generale di smarcarsi dal suo contesto di formazione: quello della filosofia italiana degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, al fine di inserirsi nel più vasto panorama filosofico europeo, come ribadirà in un testo del 1982 intitolato *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, ora contenuto in *Essere libertà ambiguità*:

Sin dagli inizi della mia attività di studioso mi sono sempre mosso nella prospettiva d'una filosofia europea, sì che mi riesce difficile comprendere l'espressione «filosofia italiana» se non nel senso piuttosto generico d'una delimitazione anagrafica o geografica²⁵⁹.

Nondimeno, questa affermazione così sprezzante, nasconde un legame ancora presente con il suo contesto di formazione: in questo testo, si vede lo sforzo di staccarsi da un clima filosofico che al nostro autore risultava ormai «asfittico», come egli affermerà nella premessa al suo testo su Jaspers nel 1983, ma che opera ancora nella sua ultima filosofia, non fosse altro per il suo tentativo di fondare filosoficamente la persona, proprio grazie alla sofferenza e al negativo.

Motivo di questo rinnegamento potrebbe essere il fatto che le scuole italiane degli anni Venti e Trenta da cui provenivano i suoi maestri ormai non esistevano più e l'epoca della filosofia di Gentile era ormai tramontata e condannata alla *damnatio memoriae*. Al suo posto, era imperversato il marxismo, che, come mostrerà Pareyson nei saggi di *Verità e interpretazione*, aveva finito per diventare una mera ideologia.

Pareyson, quindi, deve aver proiettato la sclerotizzazione della filosofia italiana degli anni Sessanta e Settanta anche sul contesto da cui proveniva. Di conseguenza, egli ha dovuto accordare la preferenza alle tesi dei suoi autori studiati in giovinezza. Inoltre, gli esistenzialisti, gli hanno consentito di elaborare un discorso diverso su Dio, sul male e sulla libertà, che meglio si accordava con quanto Pareyson ha proposto nel suo ultimo periodo. Su questo argomento torneremo fra un attimo, quando dovremo spiegare il metodo dell'analisi dei testi di *Ontologia della libertà*, adesso invece, dobbiamo concentrarci sulla sua premessa al testo di Karl Jaspers, perché è un passaggio chiave per capire la lettura che il nostro autore ha dato del suo stesso percorso.

²⁵⁹ L. PAREYSON, *Pensiero filosofico e pensiero tragico*, in ID., *Essere libertà ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 13.

La premessa al Karl Jaspers

Nella breve premessa introduttiva alla ripubblicazione del suo testo su Karl Jaspers, il nostro autore afferma che il suo lavoro di tesi riusciva a dare un'immagine di tutto ciò che fu il movimento esistenzialista, anche se invecchiato e ormai passato. A parer suo, infatti, la sua tesi di laurea su Jaspers, anche se non poteva tener conto di tutta la produzione jaspersiana successiva al 1939, e degli studi successivi a questa data, non per questo poteva essere tacciata di incomprendimento. A giudizio di Pareyson, infatti, il testo mostra ancora oggi il cuore pulsante della filosofia di Jaspers da cui dipende tutta la speculazione filosofica successiva dell'autore tedesco e, inoltre, coglie la filosofia esistenzialista nella sua purezza. A parere del nostro autore, egli colse la filosofia dell'esistenza al momento giusto, dopo sarebbe stato troppo tardi, si sarebbero infatti presentati sulla scena filosofi come Sartre, che abusarono del titolo di "esistenzialista", facendo sì che, per contraccolpo, i veri esistenzialisti tenessero per sé la più neutra dicitura di «filosofi dell'esistenza»:

Infine per forza di cose il mio libro non comprende gli ultimi sviluppi dell'esistenzialismo, e non parlo soltanto dell'esistenzialismo nostrano, rappresentato soprattutto da Abbagnano, al quale per ragioni cronologiche non potei fare che un cenno in prefazione, ma principalmente di quello francese, che irruppe violentemente sulla scena solo nell'immediato dopoguerra, e sembrò accaparrarsi il nome dell'intero movimento, monopolizzandolo presso il gran pubblico e costringendo gli autentici esistenzialisti a differenziarsene designando sé stessi come «filosofi dell'esistenza»²⁶⁰.

Questa parziale incompletezza del testo pareysoniano è abbondantemente colmata dal fatto che l'autore ha ancora uno sguardo, per così dire, innocente sull'esistenzialismo. A parere del filosofo torinese, infatti, questo testo esprime la freschezza di una scoperta, quella della filosofia dell'esistenza ancora agli albori appunto, che gli ha consentito di uscire dal clima culturale italiano.

Il testo su Jaspers, quindi, è la testimonianza di un processo di rinnovamento che la generazione di Pareyson ha vissuto e che si è protratto fino agli anni in cui il nostro autore ha scritto questa premessa:

Questo libro ha insomma il carattere d'un'avventura intellettuale, la quale ha valore non soltanto per me, come insopprimibile e costruttivo dato autobiografico, ma devo dire per tutti, come documento di quel processo di rinnovamento in cui si trovò coinvolta la mia generazione, e che segnò una data importante nella storia culturale e filosofica italiana da cinquant'anni a questa parte²⁶¹.

²⁶⁰ L. PAREYSON, «Premessa», in ID., *Karl Jaspers*, cit., XII-XIII.

²⁶¹ Ivi, p. XVI.

Dopodiché Pareyson mostra quali siano stati gli intenti di questo libro e spiega che cosa di esso sia valido ancora oggi. Innanzitutto, intento del libro era di dare una delimitazione storica e una definizione concettuale dell'esistenzialismo. Per far ciò, chiaramente, il nostro autore non poteva fermarsi allo studio di Jaspers, ma doveva ampliare il discorso a Heidegger, alla teologia dialettica di Barth, a Marcel e infine ai russi e a Berdjaev.

In questa sede, quindi, Pareyson si ferma a riflettere su quale sia stata la sua particolare prospettiva di lettura di questi autori e ancora una volta ha modo di ribadire che la sua lettura di Heidegger non prendeva volutamente in considerazione le influenze di Husserl e di Dilthey sul pensatore tedesco – che comunque non possono certo essere messe sullo stesso piano –, che egli accostava piuttosto a Nietzsche o a Kierkegaard, perdendo di vista, di fatto, come abbiamo già osservato, il cuore fenomenologico del pensiero di Heidegger:

[...] ma proprio per capirlo meglio [l'esistenzialismo], passai presto a Heidegger e alla teologia dialettica, con gli antecedenti non tanto di Husserl e Dilthey, quanto piuttosto di un Nietzsche o di un Kierkegaard²⁶².

In merito all'operazione di delineazione dell'ambiente speculativo di Marcel, invece, Pareyson scrive che non gli riuscì. A parer suo, infatti, egli a quell'epoca non colse il carattere privato del pensiero di Marcel e lo accostò a Lavelle e Le Senne, con i quali egli si trovava solo in «momentanea convergenza».

Anche in questo caso, quindi, Pareyson sottolinea la confusione che egli fece tra spiritualismo e esistenzialismo.

Questo errore giovanile, ebbe però il merito di portare il nostro autore a schematizzare l'esistenzialismo secondo le tre correnti che abbiamo già visto e a pensare la genesi dell'esistenzialismo dalla dissoluzione dell'esistenzialismo.

A tal proposito, Pareyson insiste anche in questo testo sull'ascendenza schellinghiana dell'esistenzialismo, mostrando però come la filosofia dell'esistenza sia diventata la vera alternativa al marxismo:

Mi si fece infatti chiaro in seguito che non solo attraverso Kierkegaard, ma anche attraverso l'ultimo Schelling gli esistenzialisti tedeschi si riconnettono con la dissoluzione dell'hegelismo, intesa come quel movimento che ha caratterizzato inizialmente i decenni centrali del secolo scorso, e che ancora in tempi

²⁶² Ivi, p. XVII.

recenti, con l'enorme diffusione del pensiero di Marx, il quale sia pure con esito diverso si alimenta alla stessa fonte, ha dominato la scena, al punto che si può dire che sul piano filosofico l'alternativa al marxismo non può presentarsi che sottoforma di esistenzialismo²⁶³.

Inutile dire che la filosofia di Pareyson, in effetti, si presentò per tutti gli anni Sessanta e Settanta come contraltare filosofico al marxismo. Se autori come Augusto del Noce si presentavano come alternativa cattolica al pensiero politico marxista allora imperante, Pareyson è stato il filosofo teoretico che più ha contribuito a smascherare qualsiasi ideologia e in particolare l'ideologia marxista²⁶⁴.

Nella premessa al *Karl Jaspers*, poi, Pareyson cerca una definizione teoretica dell'esistenzialismo e per far questo riprende ciò che gli fu chiaro fin dall'inizio: tutti i pensatori esistenzialisti sono accomunati da un'idea centrale: quella di pensare il soggetto come la coincidenza di auto- ed eterorelazione:

L'idea centrale dell'esistenzialismo è quella di una coincidenza di autorelazione ed eterorelazione: io mi rapporto a me stesso in quanto mi rapporto all'essere, e il mio rapporto con l'essere non sussiste che come mio rapporto con me stesso. Detto in altri termini io non *ho* ma *sono* relazione con l'essere²⁶⁵.

Da qui Pareyson prende spunto per spiegare in breve che cosa sia stato e che cos'abbia significato per lui il personalismo ontologico, che fu il proprio della sua filosofia per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta. Tale riflessione la riprenderà in maniera più ampia nell'introduzione alla quarta edizione dei saggi di *Esistenza e persona*, che dovremo vedere tra un attimo.

Come abbiamo detto, il libro di Pareyson su Jaspers accentuava non tanto l'ontologia della persona, ma era una ricerca sulla sua assiologia. Fondare filosoficamente la persona, per il giovane Pareyson significava renderla capace di iniziativa morale.

In questa prefazione, invece, Pareyson cerca di mostrare come l'analisi degli autori da lui studiati vada già verso quel personalismo ontologico degli scritti degli anni Cinquanta:

Il mio libro accentuava fortemente l'aspetto ontologico, ma non meno intensamente evidenziava l'aspetto problematico, insistendo a lungo sugli elementi d'instabilità impliciti in quel tema centrale: la forte esigenza personalistica, la rivendicazione del singolo nella sua irripetibilità, l'inoggettivabilità sia dell'essere che dell'esistenza, la libertà intesa come scelta e destino, l'inesorabilità della situazione e della

²⁶³ Ivi, p. XVII.

²⁶⁴ Sull'opposizione di Pareyson al marxismo cfr. L. PAREYSON, *Filosofia e senso comune*, in ID., *Verità e interpretazione*, cit., pp. 211-236. Su questo punto, inoltre cfr. C. CIANCIO, *Il senso comune nel pensiero ermeneutico*, in E. AGAZZI (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 162.

²⁶⁵ L. PAREYSON, premessa, in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. XVIII.

limitazione, la condizione negativa della finitezza di per sé inseparabile dalla colpa, la struttura antinomica dell'esistenza, l'inevitabilità della cifra come ultimo ricorso e del naufragio come esito finale²⁶⁶.

Questi autori hanno fatto sì che Pareyson si indirizzasse verso il problema del negativo presente nell'esistenza (sia esso il male, l'errore, o la sofferenza) e a lungo andare hanno fatto nascere la particolare concezione della libertà presente nei suoi ultimi scritti:

E questa via conduce, senza gratiti infrangi menti o torbide compiacenze, in una duplice direzione: verso una concezione della libertà non positiva di per sé, ma illimitata, e quindi libera anche di negarsi e persino di distruggersi, nel senso che non può essere sperar di essere possibilità di bene, di fedeltà all'essere, di vigile ascolto e d'obbedienza costruttiva, senza essere insieme persistente possibilità di male, di tradimento dell'essere, cioè tentazione di rivolta e negazione, anzi potenza di distruzione sia dell'essere che di sé; e verso il riconoscimento di impulsi profondi di autodistruzione, che possono essere più potenti della stessa volontà di affermazione, perché inerenti al nostro essere, come rinnegamento e rifiuto, e forse inseparabili dalla realtà di per sé stessa, percorsa non più da un'ansia di vita che da un istinto di morte²⁶⁷.

Secondo il nostro autore, ciò che gli ha impedito di arrivare immediatamente a questa concezione, però, fu il suo legame con il suo ambiente di formazione. A questo proposito, Pareyson ritratta due delle critiche fondamentali che aveva mosso agli autori esistenzialisti, ovvero la mancata salvaguardia da parte degli esistenzialisti del concetto di persona e di quello di libertà.

Anche se può apparire sorprendente – e poi visto da vicino non lo è affatto – il nostro autore non rinuncia a denunciare la dialettica dell'implicanza insita nel pensiero degli autori da lui studiati. Questo è, infatti, un residuo criptohegeliano, e come abbiamo visto protestante, da cui i filosofi dell'esistenza tedeschi non riescono a liberarsi. Per giungere ad un esistenzialismo inteso come ontologia della libertà è invece necessario liberarsi di tutti i retaggi necessitaristici e arrivare alla formulazione di una dialettica della libertà di stampo pascaliano:

Alludo invece alla critica piuttosto serrata e insistente che mossi al pensiero jaspersiano, non tanto riguardo a quella che chiamavo l'«implicanza di negativo e positivo» – punto che ancor oggi mi sembra felice, sia perché svela un residuo criptohegeliano nel pensiero esistenzialistico, sia perché reclama una «possibilitazione» (non trascendentalistica!) e una «dialettica dell'incommensurabilità» – quanto riguardo ai concetti di persona e di libertà, che non mi parevano sufficientemente salvaguardati da quella filosofia²⁶⁸.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ivi*, p. XIX.

²⁶⁸ *Ivi*, p. XX.

Lo studioso torinese non rinuncia alla dialettica dell'incommensurabilità per due motivi di fondo, uno più teoretico e l'altro più storico, anche se questi motivi sono intrecciati fra di loro. In primo luogo, Pareyson ricorre ancora al concetto di incommensurabilità, perché vuole liberarsi dalla dialettica della necessità di Hegel. L'Infinito nel nostro autore si configura come la scelta assoluta, come la libertà che si autocrea e si autopone quando avrebbe potuto anche non farlo. In secondo luogo, perché Pareyson anche nell'ultimo periodo pensa al suo esistenzialismo come la risposta cattolica all'esistenzialismo di matrice protestante degli autori tedeschi. È precisamente questo il retaggio del suo contesto filosofico di formazione che il nostro autore continua incessantemente a ribadire, pur nascondendolo e negandolo. Ciò mostra ulteriormente come egli non possa decidersi per una tradizione, o per l'altra e questa anfibia di fondo è il motivo della sua originalità.

Come abbiamo già accennato, Pareyson nel periodo della maturità pensa che gli esistenzialisti germanici siano riusciti a salvaguardare la libertà della persona, fondandola però non dal punto di vista assiologico, ma dal superiore punto di vista dell'ontologia, a cui Pareyson ebbe accesso quando formulò il suo personalismo ontologico. Anche in Jaspers, quindi, dove la libertà del soggetto coincideva in definitiva con la necessità del naufragio, viene salvaguardata la libertà della persona:

Insomma avevo visto giusto nel connettere così strettamente il pensiero jaspersiano con i concetti di persona e di libertà, ma avevo solo presentito e non inteso fino in fondo, che questi concetti, più che presentarsi come capi di accusa contro di esso, potevano riceverne chiarimento e approfondimento, e che solo dopo questa illuminante ricognizione potevano servire come adeguati strumenti di critica. Solo allora, infatti, alla luce di questo superiore personalismo ontologico si poteva valutare se l'*amor fati* e l'«al di là del bene e del male» proposti da Jaspers fossero veramente incompatibili con la libertà e non ne costituissero piuttosto il concreto esercizio, se cioè, detto in altre parole, questi concetti non dovessero essere intesi in senso più kirkegaardiano che nietzschiano, come quella scelta di sé e quel salto decisivo in cui s'incarna la libertà radicale e originaria, cuore ed esperienza della realtà²⁶⁹.

Non così invece in Heidegger che, dato il suo anticristianesimo e il suo legame con la filosofia greca, non riuscirà a tematizzare l'essere stesso come libertà.

A conclusione della premessa, il nostro autore spiega a che cos'era dovuto questo errore di prospettiva, e ancora una volta torna a dare la colpa al suo contesto di formazione. La scoperta dell'esistenzialismo, infatti, se aveva innescato quel processo di liberazione dal «chiuso e appartato» ambiente filosofico e culturale italiano. Questa liberazione, a parere dell'autore, è stata molto faticosa, piena di ripensamenti e di

²⁶⁹ Ivi, p. XXI.

incertezze. Per tutta la generazione di Pareyson ciò ha comportato un grande dispendio di energie, un grande lavoro, ma soprattutto un grande sacrificio, perché si trattava di tagliare una parte di se stessi e buttarla via, cosa che le generazioni successive alla sua non avrebbero potuto sperimentare e quindi capire, in quanto sono venute meno quelle autorità culturali e istituzionali che hanno fatto grande la filosofia e la cultura italiana degli anni Venti, Trenta e Quaranta del Novecento:

Il processo di liberazione dagli aspetti oppressivi e soffocanti del nostro clima filosofico, dopo i primi momenti di esaltazione e di entusiasmo, fu arduo, difficile, lungo, penoso, privo di squilli di tromba e avaro di esultanze e trasporti, perseguito con un sordo lavoro e impegno quotidiano, con incertezze e pentimenti, ma con costanza e sacrificio, ch  talvolta si trattava di buttare a mare una frazione del nostro proprio bagaglio e di tagliare dal vivo una parte di noi stessi; ben lontano dal cuor leggero di oggi, ove tanto l'assenza di autorit  culturali riconosciute quanto l'accentuata impazienza e instabilit  intellettuale configurano la libert  come disincantata indifferenza, come insofferenza d'ogni remora, come desiderio insaziabile di mutamento e di novit ²⁷⁰.

Il tono nostalgico e insieme polemico contro il suo ambiente di formazione che aleggia in tutta la premessa di Pareyson, testimonia che il nostro autore non ha ancora ucciso il padre filosofico, per cos  dire. I suoi maestri nel suo pensiero non sono morti, ma moribondi. Riprendendo la metafora del taglio dal vivo di una parte di s  utilizzata dal nostro autore, si potrebbe dire che Pareyson ha s  reciso una parte di s , ma la stia ancora guardando incapace di elaborare il lutto. Non   un caso che un pensatore attento alle sfumature come Giuseppe Fornari, presentando il concetto di libert  nell'ultimo Pareyson veda nel tipo di ragionamento che fa il nostro autore per dimostrarne l'assolutezza, un richiamo alla lontana dell'atto puro gentiliano:

La libert    per il filosofo italiano l'unico fondamento che non dipende da altro giacch , se cos  fosse, non sarebbe pi  libert : al di l  della tipologia di un ragionamento fondato sul *fundamentum inconcussum*, che alla lontana risuona ancora dell'atto puro di Giovanni Gentile, ci  che   da notare   il significato concretamente esistenziale e morale che la libert  assume per Pareyson, il suo valore di deliberazione conclusiva e assoluta²⁷¹.

Fornari giustamente in questo luogo fa notare la valenza morale e non solo ontologica della libert : questo   un retaggio del periodo di formazione di Pareyson, che si ostina a ritornare nonostante il nostro autore non voglia pi  fare un discorso di filosofia morale, ma come abbiamo visto, si colloca sul piano pi  profondo dell'ontologia. Di conseguenza, indipendentemente dalle intenzioni del nostro autore, il suo pensiero risente di tutto il suo contesto culturale, che di volta in volta torna

²⁷⁰ L. PAREYSON, *Premessa* in ID., *Karl Jaspers*, cit., p. XXII.

²⁷¹ G. FORNARI, *Filosofia di passione. Vittima e storicitt  radicale*, Transeuropa, Ancona-Massa 2006, p. 178.

a far sentire la sua presenza come quel fantasma, mai del tutto esorcizzato, di cui il nostro autore sente ancora la suggestione.

In questo senso, possiamo dire che l'insistenza – morale e esistenziale – sull'indifferenza della libertà, intesa come il peggiore dei mali odierni, perché si configura come un insaziabile desiderio di novità che svuota dall'interno ogni cosa del suo significato, è determinato da quell'assenza di autorità culturali forti, constatata dal nostro autore, che avrebbero dovuto, al contrario, dare un valore alla realtà.

Così, portando alle estreme conseguenze questo ragionamento, possiamo dire che la libertà pareysoniana è sia il vuoto lasciato dall'assenza di queste autorità culturali forti, sia il tentativo di superarlo sul piano concettuale. È, infatti, la scelta per l'essere, sul quale la libertà si libra, che è in grado di vincere il male e di creare il mondo, o di risignificarlo. Come vedremo, l'alleato più forte della libera scelta per l'essere sarà la sofferenza, che è in grado di convertire il male in bene.

Concludendo, l'ultima filosofia di Pareyson, si configura come una giustapposizione delle istanze spiritualiste e di quelle dei filosofi dell'esistenza tedeschi, sempre *in fieri* e sempre perfezionabile, perché si genera da un'anfibolia che non si chiude nemmeno con l'introduzione e l'approfondimento del pensiero di Fichte, o di Schelling, che tanta parte hanno avuto nel pensiero del nostro autore.

Di conseguenza, l'ontologia della libertà non rimane incompiuta solo per la prematura scomparsa dell'autore, ma perché questa filosofia è destinata a rimanere costitutivamente incompiuta. Pareyson non sa come amalgamare insieme due istanze di per sé inconciliabili.

Ciò è quanto appare anche dall'analisi dell'ampio saggio intitolato *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, del 1985 e posto come introduzione ai saggi di *Esistenza e persona*. È da notare come in questo saggio il nostro autore difenda la categoria di personalismo ontologico che lo ha accompagnato finora e contemporaneamente sia l'ultima volta che non solo utilizza tale categoria, ma anche l'ultima volta che utilizza il concetto stesso di persona, sintomo evidente di una certa indecisione nel pensiero del nostro autore. Nondimeno, è proprio da questa indecidibilità di fondo che nascono gli esiti più originali della sua filosofia.

L'introduzione ad Esistenza e persona

In questo testo Pareyson riprende in maniera più analitica tutte le tesi che sono state esposte finora. Di conseguenza, il nostro autore suddivide i paragrafi del testo, spiegando prima il significato della tesi generale della nascita dell'esistenzialismo dalla dissoluzione dell'hegelismo e quindi mostrando ancora una volta come la filosofia di Kierkegaard sia sorta dalla dissoluzione del pensiero di Hegel, per poi richiamare più nello specifico le conseguenze di tale dissoluzione del sistema hegeliano sul pensiero posteriore a questa dissoluzione dell'hegelismo.

In particolare, egli vuole indicare a quali domande si propongono di rispondere i saggi di esistenza e persona e sono due in particolare: 1) «Come è possibile filosofare se la filosofia è sempre storicamente condizionata? Come conciliare la coscienza storica con l'esigenza speculativa? È ancora possibile riconoscere al pensiero filosofico un valore di verità, dopo che i demistificatori (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud e Dilthey) ne hanno dimostrato la condizionalità storica, mentale, materiale, ideologica, psicologica, culturale?»²⁷²; 2) C'è la possibilità di un recupero e di un ritrovamento del cristianesimo anche e soprattutto vivendo in una società laica e anzi dove il cristianesimo non fa più problema?

A parere di Pareyson, queste questioni sono retaggi lasciati dalla filosofia hegeliana: la prima domanda sorge quando prendiamo in considerazione il fallimento del progetto di Hegel di erigere la sua filosofia a filosofia assoluta e di considerare tutte le altre filosofie come tappe di un processo unitario che conduce necessariamente al Sapere Assoluto. La seconda questione, invece, nasce dal fatto che Hegel considerava il Sapere Assoluto come la realizzazione, l'inveramento e al contempo il superamento della religione e in particolare della religione cristiana, poiché essendo la più alta forma di religiosità, si sarebbe dovuta necessariamente rovesciare nella filosofia, che ne superava e ne compiva le aspirazioni.

Con la dissoluzione dell'hegelismo questi problemi diventano sempre più urgenti: da una parte, nasce il problema dell'interpretazione della verità: «il riconoscimento di un'essenziale molteplicità della verità non comprometterà irrimediabilmente l'unicità della verità? È possibile una concezione pluralistica ma non relativistica della verità?»²⁷³.

Dalla seconda questione, invece, nasce il problema del superamento nella filosofia del cristianesimo e quindi l'accettazione della prospettiva di Feuerbach, oppure una più convinta riaffermazione del cristianesimo con Kierkegaard. Se, infatti, con la filosofia idealista e neoidealista, il cristianesimo diventava una questione di cultura, per cui è impossibile oggi non dirsi cristiani, il nostro autore, con il Kierkegaard

²⁷² L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p.8.

²⁷³ *Ibidem*.

de *L'istante*, guardava angosciato la secolarizzazione e l'accettazione di essa da parte della Chiesa, mentre con il Pascal della scommessa invitava alla scelta per o contro il cristianesimo:

Il cristianesimo, oggi, non è cosa davanti a cui si possa restare indifferenti. Bisogna scegliere o per o contro. Non c'è via di mezzo: ogni posizione è stata spazzata via dalla crisi della cultura moderna. Nella caduta, la cultura moderna si è scissa nei suoi due aspetti, e la filosofia, come sua coscienza critica, ha configurato questi due aspetti come termini di un'alternativa. La questione è dunque filosofica, nel senso più intenso della parola: ecco perché essa è ineludibile, e il dramma che ne risulta è perentorio²⁷⁴.

Al problema della possibilità del cristianesimo oggi il nostro autore dedica meno spazio, in quanto è di più facile risoluzione. Il problema dell'interpretazione della verità, invece, è più complesso, e il nostro autore lo affronterà per gradi quando spiegherà la genesi e il significato del suo personalismo ontologico. Seguendo l'andamento del testo, dobbiamo quindi vedere come il nostro autore profili una soluzione sostanzialmente apologetica al problema della possibilità del cristianesimo, che aveva trattato nel saggio *Kierkegaard e Feuerbach: due possibilità* e nel saggio *Possibilità di un esistenzialismo cristiano*.

In questi saggi si vede come la scelta fra cristianesimo e anticristianesimo tocchi tutti e come non sia possibile eludere l'urgenza di questa domanda, tenendo altresì presente che, se il cristianesimo contempla come sua possibilità l'ateismo, non è invece vero il contrario. Kierkegaard contempla Feuerbach, cioè la possibilità della scelta opposta, mentre la scelta atea non si concepisce come tale. In questo senso, Pareyson afferma che l'unico cristianesimo valido oggi è quello che passa attraverso il crogiuolo del dubbio, ovvero un cristianesimo che abbia sempre presente la scelta opposta e che stia sempre in guardia nel non caderci:

Attuale può essere solo un cristianesimo che contempla la possibilità odierna della sua negazione; che lotta contro di essa e la batte in breccia; che si presenta come risposta, unica valida, ai problemi sollevatigli contro dall'ateismo e dal nichilismo; che contiene in sé stesso l'anticristianesimo come possibilità tenuta presente e messa a tacere, affrontata e superata, combattuta e vinta²⁷⁵.

Questa prospettiva, dicevamo, è apologetica per due motivi: in primo luogo, Pareyson presenta la possibilità di Feuerbach come quella negativa, per cui l'ateismo si presenta come il "penultimo gradino", senza il quale non sarebbe possibile accedere all'ultimo. Quello più faticoso, in cui il cammino verso la

²⁷⁴ Ivi, p. 10.

²⁷⁵ *Ibidem*.

salvezza può essere bloccato, ma soprattutto perché la posizione di Kierkegaard e quella di Feuerbach non si collocano sullo stesso piano:

Alla fine appare che se Kierkegaard tien presente la possibilità d'un Feuerbach, invece Feuerbach non contempla la possibilità di un Kierkegaard, sì che i termini dell'alternativa non sono equipollenti, e Kierkegaard vince su Feuerbach così come Dostoevskij ha la meglio sul nichilismo; ma ciò non sopprime il carattere d'intensa e drammatica problematicità che il cristianesimo oggi non può non avere, perché ogni Kierkegaard porta in sé un Feuerbach, e il nichilismo è interno a Dostoevskij²⁷⁶.

Il modo in cui Pareyson presenta la questione è un invito al lettore ad incamminarsi sulla strada del cristianesimo. Già nel proporre i due corni del dilemma è evidente su quale delle due alternative il nostro autore faccia cadere la sua preferenza. Ci si potrebbe sempre chiedere, comunque, se non sia possibile pensare – come di fatto lo stesso Feuerbach pensava a torto o a ragione – ad un Feuerbach che abbia in sé la proposta di Kierkegaard come vinta e superata.

Comunque si voglia valutare tale questione, si può osservare come operi il pensiero tragico di Pareyson. Per pensiero tragico, come abbiamo già accennato, il nostro autore intende la coscienza della precarietà della situazione umana e del rischio che consegue dalla capacità della nostra libertà, talmente libera da poter anche negarsi, pur rimanendo libera. La scelta per o contro il cristianesimo porta inevitabilmente con sé il rischio del fallimento, il rischio della dissoluzione e il rischio del nichilismo. Questo rischio radicale nasce dalla costituzione stessa della persona che, come lo studioso torinese afferma, è uno dei motivi che rendono attuali i saggi di *Esistenza e persona* anche per noi oggi.

A Pareyson sembra ancora valida la definizione di persona che aveva dato nella sua giovinezza, per cui egli afferma che caratteri della persona sono la sua positività e insieme la sua insufficienza, il suo essere esistente e situata, il suo essere compito a se stessa, e la sua responsabilità di essere quello che è, anche negli elementi che non dipendono da lei. Inoltre, Pareyson sottolinea l'irriducibilità della persona alla specie o al genere, ma soprattutto il suo essere coincidenza di relazione con sé e relazione con altro, che ha convertito il suo personalismo in personalismo ontologico.

Questa idea, ci dice Pareyson, è già contenuta nel saggio *Tempo ed eternità*, che è stato richiamato nel terzo capitolo. In questo articolo, il nostro autore aveva messo in luce come l'essere *irrelativo* miracolosamente si relativizzi e faccia sussistere di un colpo non solo il rapporto con il relativo, ma crei il relativo stesso. In altre parole, forzando un po' i termini del discorso, scrive Pareyson, l'uomo, vale a dire il polo relativo del rapporto, diventa rapporto con l'essere stesso:

²⁷⁶ Ivi, p. 11.

In altre parole, per un verso l'essere è irrelativo, cioè inoggettivabile, né riducibile o risolvibile nel rapporto né erigibile a causa o principio esterno del rapporto, eppure è *presente* nel rapporto, perché proprio per questa sua inoggettivabilità esso solo può *costruire* il rapporto che con esso si può instaurare; e per l'altro verso l'uomo è in rapporto con l'essere in quanto egli è costitutivamente questo rapporto stesso: l'uomo non *ha*, ma è rapporto con l'essere. Insomma l'essere è *in* rapporto con l'uomo solo in quanto l'uomo è rapporto con l'essere, ossia l'essere si dà all'uomo solo all'interno di quel rapporto con l'essere che l'uomo è. L'inoggettivabilità dell'essere non solo non impedisce l'ontologicità dell'uomo, ma coincide con essa: in tal modo si raggiunge e si svolge il concetto esistenzialistico dell'inseparabilità di esistenza e trascendenza e della coincidenza di autorelazione e di eterorelazione²⁷⁷.

In questo senso, Pareyson, a fine paragrafo, può scrivere che c'è una solidarietà originaria fra uomo ed essere, per cui non si può parlare dell'essere senza il soggetto che lo interpreta dal suo punto di vista:

V'è fra uomo l'uomo e l'essere, una solidarietà originaria, una complicità iniziale, che si manifesta per un verso nella costitutiva ontologicità dell'uomo e per l'altro verso nell'inseparabilità di esistenza e trascendenza; nel che risiede il concetto fondamentale dell'inoggettivabilità dell'essere, il quale esige l'abbandono della metafisica ontica e l'adozione di un'ontologia critica²⁷⁸.

Questa ontologia critica si sviluppa in Pareyson a partire dalla sua monografia su Fichte, è in questa sede che il nostro autore impara a comprendere l'imprescindibilità del punto di vista del finito per qualsiasi discorso metafisico:

In quanto tale la filosofia deve anzitutto prender coscienza della propria "umanità", ossia del fatto che il punto di vista in cui essa si colloca non può essere un punto di vista assoluto o divino, ma è sempre punto di vista finito o umano²⁷⁹.

Per questo motivo, per Pareyson, dell'essere non è possibile dare alcuna definizione assoluta e non si può rispondere alla domanda: "che cos'è l'essere?". Poiché noi possiamo parlare dell'essere solo perché noi stessi siamo rapporto con esso e solo perché noi siamo una prospettiva aperta sull'essere, allora di esso è possibile darne solo un'interpretazione, o come egli scrive, farne un discorso indiretto:

Il rapporto essere-uomo, rapporto che esaurisce l'essenza stessa dell'uomo, non può che presentarsi come rapporto verità-persona, cioè come interpretazione personale: dire che l'uomo è rapporto con l'essere è come dire che l'uomo è interpretazione della verità, che ogni singolo uomo è *una* interpretazione della verità. La risposta alla domanda "che cos'è l'essere?" non consiste in una definizione oggettiva, esplicita e compiuta, ma in un'interpretazione personale continuamente approfondibile: il discorso sull'essere è interpretativo, come tale indiretto e interminabile²⁸⁰.

²⁷⁷ Ivi, pp. 13-14.

²⁷⁸ Ivi, p. 14.

²⁷⁹ Ivi, p. 15.

²⁸⁰ Ivi, p. 17-18.

Con questo passo Pareyson ha riassunto tutto il discorso dei saggi di *Verità e interpretazione*, ha mostrato come essi sorgano dalla problematica aperta dai saggi di *Esistenza e persona*, in particolare dall'ultimo saggio intitolato *Situazione e libertà* e ha già posto le premesse per far scaturire il discorso della successiva *Ontologia della libertà*.

Verso la formulazione dell'Ontologia della libertà

Nel finale dell'introduzione ai saggi di *Esistenza e persona*, Pareyson scrive che approfondendo la dialettica dell'incommensurabilità, ci si pone in cammino verso l'ontologia della libertà, a patto che non si spieghi il dopo con il prima, ma si riesca a vedere il prima nel dopo:

In uno sviluppo vivente di pensiero non è lo stadio iniziale che contiene il significato degli stadi successivi, ma si verifica piuttosto l'inverso: spiegare il dopo con il prima è troppo riduttivo, mentre assai più illuminante e rivelativo è considerare il prima alla luce del dopo²⁸¹.

In questo senso, egli può affermare che nel saggio *Tempo ed eternità*, che come abbiamo visto testimonia la genesi della teoria della dialettica dell'incommensurabilità così come la intende Pareyson, è già delineata non solo la teoria dell'interpretazione, ma anche l'ontologia dell'inesauribile, ed è questa che ne spiega a un tempo il vero significato:

Che l'infinità ontologica e personale dell'interpretazione sia prefigurata nella concezione dell'irrelativo come costituente in oggettivabile del rapporto ontologico e quindi inesausto suscitatore di punti di vista, è cosa su cui non mi fermerò se non per dire che è il significato di quella teoria precedente, e non viceversa²⁸².

Inoltre, scrive Pareyson, l'ontologia della libertà è anticipata dalla teoria esposta nel saggio *Situazione e libertà*, in cui la libertà era intesa come consenso ad un dono ed iniziativa iniziata:

Inoltre l'ontologia della libertà è anticipata dalla teoria, proposta in questo libro, dell'uomo come libertà data, o iniziativa iniziata: come dono a sé stesso, in cui l'atto della donazione e l'atto della ricezione

²⁸¹ Ivi, p. 22.

²⁸² Ivi, p. 23.

s'identificano in un medesimo atto di libertà, non potendo esser data se non come dantesi, né esser iniziata se non come iniziativa stessa²⁸³.

Quello che conferisce il suo significato più pieno a questa teoria è, secondo il nostro autore, la sua teoria esposta nelle *Rettifiche sull'esistenzialismo*, quando scrisse che solo la libertà precede la libertà e solo la libertà la segue. A parer suo, infatti, tutto quanto detto nei suoi saggi di *Esistenza e persona*, in merito all'iniziativa morale e alla libertà come consenso ad un dono, si capisce meglio solo intendendolo in questo senso:

Parlare di dono, come ho fatto in questo libro negli anni Cinquanta, era, per quel tempo, dire la stessa cosa che ho sostenuto nelle *Rettifiche*, che solo la libertà precede la libertà; e che ora preciso meglio col dire che solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà, che anzi sia come antecedente sia come susseguente la libertà non tollera che la libertà e non implica che la libertà; che la libertà, in questa sua continuità senza soluzione, è il cuore stesso del reale e la sua insondabile profondità²⁸⁴.

È necessario comunque chiedersi se la rilettura pareysoniana di questa specifica parte del suo percorso sia corretta, o se qui l'autore non stia forzando un po' la mano, nel senso che stia cercando di nascondere una differenza di sostanza, facendola passare per una differenza di accento. A parer nostro, l'autointerpretazione pareysoniana coglie nel segno per quanto riguarda il saggio *Situazione e libertà*, mentre tale interpretazione funziona di meno per quanto riguarda il suo primo articolo *Tempo ed eternità*. A questo proposito, se nel capitolo precedente sono state messe in luce alcune convergenze tra questo saggio e il periodo della maturità di Pareyson, è bene adesso sottolinearne una differenza: in quel saggio, la libertà dell'uomo rimane finita e l'iniziativa necessita dell'intervento dell'irrelativo per essere sostenuta. Nell'ultimo periodo, viceversa, la libertà umana è di per se stessa infinita, come Pareyson ripeterà con Dostoevskij. Ciò significa che nell'ultimo periodo il rapporto teandrico è rapporto tra due libertà infinite, mentre nel primo periodo si crea la dialettica di una libertà finita assolutamente insufficiente e una libertà infinita preponderante. Così, se nel periodo giovanile, Pareyson tiene insieme una concezione finita della libertà umana eppure positiva, con una concezione di Dio come assolutamente irrelativo e come tale scelta assoluta, nell'ultimo periodo il nostro autore concepisce un Dio che condivide con l'uomo la stessa libertà infinita, poiché egli ha posto il rapporto stesso nella sua infinita libertà.

Ci si può chiedere a questo punto cosa abbia permesso questo cambio di prospettiva. Innanzitutto, l'approfondimento della dimensione ontologica che gli esistenzialisti e soprattutto Heidegger hanno consentito a Pareyson. In secondo luogo, la lettura di Fichte, poi quella di Dostoevskij, ma soprattutto, negli

²⁸³ *Ibidem.*

²⁸⁴ *Ibidem.*

anni Settanta, sarà lo studio più profondo di Schelling a instradare il nostro autore sul cammino della filosofia della libertà.

Fichte non solo è importante perché induce Pareyson alla riflessione sul punto di vista finito della filosofia, ma anche perché il suo sistema è precisamente un sistema della libertà, come recita il sottotitolo della monografia del nostro autore sull'idealista tedesco. Analizzando le varie esposizioni della *Wissenschaftslehre*, Pareyson si accorge che in Fichte, a partire dal 1794, la filosofia diventa una filosofia della libertà, a causa della riflessione che l'autore tedesco fa sulla seconda e sulla terza *Critica* kantiana e della torsione che Fichte fa subire all'immaginazione produttiva, che diviene in lui la funzione creatrice che fornisce all'intuizione i suoi contenuti:

E precisamente questo è stato il travaglio di quel decennio, che si scaglionava attraverso le tappe di tre esposizioni della dottrina della scienza: quella del 1794, ove si ha il primo tentativo di sistematizzazione del kantismo, e dove il pensiero fichtiano è potentemente sorretto e costituito da quell'immaginazione che, conformemente ai suggerimenti dello stesso Kant, è veramente il nesso mediatore fra mondo intellegibile e mondo sensibile, e quindi il perno dell'unità del sistema; quella del 1798, ove si realizza la «filosofia della libertà», conformemente al principio che la filosofia è tale solo come filosofia della libertà, poiché la speculazione filosofica vi è tutta sostenuta da quella convinzione morale ch'è punto di partenza e punto di arrivo della filosofia; quella del 1801, ove attraverso la «filosofia della libertà» si giunge finalmente ad affermare la presenza nel finito, di quel principio infinito che costituisce la vita, la luce, la verità, essenza d'ogni attività conoscitiva, morale e religiosa dello spirito²⁸⁵.

Il nostro autore, attraverso Fichte, pensa all'atto puro, a quel «principio infinito», che dà origine non solo alla speculazione filosofica, ma anche a tutta la realtà, su cui la filosofia è chiamata a riflettere. La filosofia inizia con un atto di libertà ed è una questione di scelta, tanto che Pareyson, riprendendo un passaggio della *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, del 1801, affermerà con Fichte che la «filosofia che si fa dipende dall'uomo che si è», e quindi essa è una questione di scelta.

Nondimeno, negli anni successivi al 1970 Pareyson incontra il secondo Schelling. Lo Schelling delle *Ricerche sulla libertà umana* e quello della *Filosofia della rivelazione*. Da Schelling il nostro autore non solo ricava la lezione che l'uomo è coscienza reale dell'assoluto, ma soprattutto che questo assoluto è abissale: è l'abisso della libertà appunto.

²⁸⁵ L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 2005, p. 32.

Questo genera l'insorgere di nuove questioni aperte e, come l'autore stesso scrive nell'introduzione alla quarta edizione di *Esistenza e persona*, di una «folla di inquietanti problemi»²⁸⁶.

La libertà è, infatti, per sua natura, illimitata. Essa è ignara «di ogni limite, legge, o norma se non quelli che ha liberamente accettato» ed è possibilità sia di negazione che di affermazione. Quest'ultimo carattere è talmente accentuato in Pareyson che la libertà è anche libera di non essere libera, e quindi principio di autonegazione, o di autoaffermazione ad un tempo. Essa è così principio assoluto che si autopone nel momento in cui si sceglie, essa è «inizio e scelta» ad un tempo.

In questo senso, la libertà non può essere fondamento, ma diventa un fondamento scelto, e quindi, per sua natura sempre revocabile, un non fondamento, un *Abgrund*, o «un fondamento che si toglie sempre come fondamento». Così, la realtà, che è appesa alla libertà, è di per se stessa gratuita, cioè infondata, e d'altra parte ineducibile novità, che non può mai essere data per scontata:

Ora, dire che la realtà è *perché* è, ch'essa è *senza fondamento*, ch'essa è di per sé stessa *gratuita*, significa dire che la realtà è *appesa alla libertà*, ch'essa è per così dire vertiginosamente sospesa sull'abisso della libertà: insomma che la realtà non suppone se non la libertà. Questo è del resto l'insegnamento di Plotino e di Schelling, che su questo punto hanno proferito, dalle più alte vette del pensiero, parole che non si possono né ignorare né trascurare, tanto più ch'esse incontrano sul loro cammino la definitiva eliminazione del concetto di essere necessario da parte della critica kantiana, e possono così promuoverne la sostituzione col concetto stesso di libertà. L'essere necessario non esiste, e il vuoto immane lasciato dalla sua inesistenza non può esser riempito che dall'abisso della libertà²⁸⁷.

La realtà è quindi infondata e gratuita; questa scoperta suscita nell'uomo da una parte meraviglia e dall'altra angoscia. Da una parte, infatti, la realtà è un dono, mentre dall'altra, in quanto infondata, è un dono pericoloso, sempre pronta a dissolversi nel nulla da cui l'ha tratta la tratta la libertà originaria, nell'atto stesso di trarsi essa stessa. Ciò genera due atteggiamenti diversi che l'uomo può assumere, vale a dire utilizzare la stessa libertà per partecipare al «festoso compiacimento divino» che accade subito dopo la creazione, oppure distruggere la creazione stessa:

L'uomo da un lato, facendosi, attraverso la meraviglia, contemporaneo della creazione, riesce ad associarsi al festoso compiacimento divino e a trovare gratificante il reale nella sua gratuità; ma dall'altro non può non trovare angosciante il pensiero che la realizzazione del bene è inseparabile dalla possibilità del male, e che

²⁸⁶ L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 23.

²⁸⁷ Ivi, p. 25.

pertanto, l'esistenza è una lotta continua, estenuante, sempre indecisa, fra il bene e il male, in cui tutto appare incerto, instabile, precario, abbandonato alla tetra potenza della negazione²⁸⁸.

La libertà originaria, di cui quella dell'uomo non è che una conseguenza e una continuazione, è per sua natura ancipite ed ambigua e, di ciò, a parere di Pareyson, ci parlano le Sacre Scritture, o per dirla con l'autore, il mito biblico che esprime l'esperienza religiosa dell'uomo.

Il mito è espressione della Rivelazione di Dio all'uomo fatta con un linguaggio simbolico che Lo rivela e Lo nasconde allo stesso tempo. Il mito, infatti, parla attraverso il carattere tautegorico (cioè autoesplicativo) del simbolo e utilizza una razionalità diversa da quella della filosofia.

In questo senso, la filosofia, quando si accosta al mito, deve farlo con timore e tremore, conscia di non potersi sovrapporre ad esso, né tentare di tradurlo in termini concettuali, ma semplicemente deve lasciarlo parlare, chiarendo quali siano i significati validi per tutti, sia credenti che non credenti, che da esso si possono trarre. A parere di Pareyson, quindi, la filosofia deve arrivare a scelta già compiuta, essa non può dare delle motivazioni al credente per credere e nemmeno all'ateo per non credere, ma una volta fatta la scelta, essa deve chiarire quale sia il significato dell'esperienza religiosa in questione.

In questo senso, la filosofia fa un discorso indiretto su Dio, non ne parla direttamente finendo per fare un'altra metafisica oggettiva e speculare, ma mostra quanto di esso si può dire, interpretando la testimonianza dell'esperienza religiosa originaria del mito, che ci parla di come Dio si sia rivelato all'uomo dal punto di vista dell'uomo:

Naturalmente, se la filosofia interviene, lo fa non per tradurre il discorso mitico in discorso razionale, cosa per definizione impossibile, perché non è mito quello che si lascia risolvere in logo, né è logo quello che intende dissolvere il mito, essendoci invece posto per entrambi, e ciascuno avendo interesse a preservare la loro reciproca compatibilità; ma è per mostrare nel discorso mitico e religioso motivi di carattere universalmente umano, capaci di interessare tutti gli uomini, anche i non credenti, cioè per inserire il discorso religioso, così legato a un'esperienza personale, in una trama universale e largamente umana, che sia in grado di assicurarne la comunicazione più estesa possibile e di garantirne o almeno prometterne l'onnipaticabilità²⁸⁹.

Ci si potrebbe chiedere se in questa Pareyson stia cambiando qualcosa rispetto alla formulazione della sua teoria dell'interpretazione. Ci si può chiedere perché, nei primi saggi dove viene presentata la teoria dell'interpretazione, come abbiamo detto, il nostro autore parli di un'interpretazione che è ermeneutica di

²⁸⁸ Ivi, p. 28.

²⁸⁹ Ivi, p. 31.

un essere e di una verità originaria che ci precede, mentre ora egli sembra che stia parlando di un'interpretazione fatta sul mito, che è a sua volta interpretazione dell'esperienza religiosa. Questo è, però, un falso problema perché il mito è la testimonianza di un rapporto con l'essere originario che può parlare solamente il linguaggio del simbolo. Anche se a Pareyson capiterà di esprimersi dicendo che il mito è «l'interpretazione originaria della verità», si deve porre l'accento sulla parola "originaria" e non sulla parola "interpretazione", perché il mito è di per se stesso l'ascolto dell'essere così come parla all'uomo. Certo, la sua verità, come qualsiasi altra verità, si può dare solo nei termini di un'interpretazione.

Apparentemente più spinoso è invece un altro problema di ordine culturale. Si può chiedere a Pareyson perché egli prenda in considerazione soltanto il mito biblico presente nelle Sacre Scritture. In altre parole, perché egli fa un'ermeneutica solo del testo biblico e non prende in considerazione anche le diverse esperienze religiose testimoniate da culture diverse da quella occidentale.

Pareyson a questo problema risponde che l'interpretazione è sempre personalisticamente e esistenzialmente atteggiata. In questo senso, egli vuol fare un'ermeneutica di un'esperienza personalmente vissuta, come dirà meglio in *Ontologia della libertà*, nel saggio intitolato *La filosofia e il problema del male* del 1986:

Preciserò che il ricorso al mito implica il rinvio a un'esperienza vissuta e una convinzione esistenziale, e non il riferimento a un fatto culturale, quale sarebbe una religione posta accanto a tutte le altre, tutte esibite come possibilità equivalenti e indifferenti, e offerte a una scelta che in tali condizioni non potrebbe essere che estrinseca, arbitraria e relativistica. In questo senso l'ermeneutica dell'esperienza religiosa qui proposta suppone che la riflessione sia portata non su una scena culturale oggettivabile e astratta, ma su un'esperienza esistenziale, concreta e personalmente vissuta²⁹⁰.

A parere di Pareyson la Bibbia non farebbe altro che parlarci di Dio inteso come libertà originaria, e per questo come l'ambiguità originaria per essenza, come avrà modo di dire nell'introduzione alla quarta edizione di *Esistenza e persona*. Così, questo testo finisce per anticipare una delle ultime riflessioni di Pareyson, quella sul male in Dio. Dio, secondo Pareyson, è il cominciamento assoluto che si autopone nell'atto stesso della scelta; scegliendo di essere, però, Dio scarta la possibilità di non essere e quindi Egli, nella prospettiva di Pareyson diventa il bene scelto che contiene, come sua possibilità vinta e superata, il male e il non essere:

L'ambiguità originaria è quella di Dio, più precisamente della positività divina, la quale non può affermarsi se non come riconoscimento e al tempo stesso soppressione della possibilità negativa. C'è un senso in cui si deve ammettere una presenza del negativo in Dio, ed è che anche in lui l'affermazione non ha luogo se non

²⁹⁰ L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p.166.

con la possibilità della negazione, e la positività non si accredita se non come vittoria su una possibile negatività, sì che l'una e l'altra sono inseparabili dal loro retroscena negativo²⁹¹.

La conclusione di questa introduzione quindi diventa, come il nostro autore scriverà nel finale, un'apertura verso la prossima ontologia della libertà, non solo sono presenti quasi tutti i temi – si sarà notato che manca ancora la riflessione sulla sofferenza – di cui Pareyson tratterà nei suoi lavori successivi che ora andremo a spiegare, cercando inoltre di far vedere come anche lì emerga la crisi e la giustapposizione tra la prospettiva cattolica che Pareyson aveva imparato dagli spiritualisti e la prospettiva nata in seno al protestantesimo degli esistenzialisti tedeschi.

²⁹¹ L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 31.

LA SOFFERENZA NEL CONTESTO DELL'ONTOLOGIA DELLA LIBERTÀ COME LASCITO DEL PERIODO DI FORMAZIONE

L'ultima speculazione di Pareyson

Attorno agli anni Ottanta, Pareyson scrive alcuni saggi sul problema del male e della sofferenza: si apre così la filosofia della libertà²⁹². Questi testi, tuttavia, sono stati anticipati da alcuni scritti, o pubblicazioni di lezioni per i corsi di filosofia morale e teoretica, che risalgono alla fine degli anni Sessanta e inizio anni Settanta: ci stiamo riferendo al testo del corso di filosofia morale su Dostoevskij del 1967, oppure al corso di filosofia teoretica intitolato *Essere e libertà* del 1970²⁹³. In particolare, però, è dal testo del corso su Dostoevskij che emerge per la prima volta la problematica del dolore e della sofferenza. È dagli scritti del romanziere russo che Pareyson trae spunto per meditare sul valore redentivo della sofferenza. Dalla lettura dei testi di questo autore, il pensatore torinese inizia a formulare una precisa ermeneutica della sofferenza, per cui la lettura delle Scritture ci abilita a leggere le nostre esperienze di dolore e di dar loro un valore e un senso. Da una parte, infatti, il Dio cristiano è l'unico che resiste al banco di prova della sofferenza, perché non solo non viene negato dall'esistenza di quest'ultima, ma al contrario da questa ne esce vittorioso e rafforzato, dall'altra i cristiani, trovando nel Cristo sofferente il loro modello, possono affrontare ed accettare il dolore, sapendo che questo è l'unico modo per far fronte al male e di

²⁹² Sull'ultima filosofia di Pareyson cfr., F.P. CIGLIA, *La divina tragedia della libertà. Sulla riflessione filosofico-religiosa di L. Pareyson*, in *Archivio di Filosofia*, 1-3, LVI, 1988, pp.163-190; F. DE CAROLIS, *L'ultimo Pareyson: una riflessione francescana*, in *Miscellanea francescana*, tomo 97, (1997), pp.275-281; P. D'ALESSANDRO, *Attualità dell'esistenzialismo dell'ultimo Pareyson*, in AA. VV., *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, G. Invitto (a cura di), Adriatica, Lecce 1981; T. FORZANO, *Una tragedia cosmo teandrica sulle soglie della speranza. L'ultima filosofia di L. Pareyson*, in *Itinerarium*, 3, 5 (1995), pp.139-155; M. GENSABELLA FURNARI, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, 5, (1988), pp.56-88; S. GIVONE, *Storia del nulla*, Bari-Roma, Laterza 1995; pp. XIV, XVI-XVIII, 182 e n.183, 188n, 218n, S. GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 90-92, pp. 149-156; M. MICHELLI, *Ontologia della libertà*, in *Informazione filosofica*, 27, (1996); pp.24-25; G. RICONDA, *Ateismo e nichilismo nel pensiero tragico di L. Pareyson*, in *Itinerarium*, 3, (1995), 5, pp.103-120; G. RICONDA, *Ermeneutica dell'esperienza religiosa e ontologia*, in *Archivio di filosofia*, 1-3, LXIV (1996), pp., 355-366.

²⁹³ L. PAREYSON, *Essere e libertà*, in ID., L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, cit., pp. 197-213.

vincerlo, poiché è solo grazie all'accettazione della sofferenza per amore degli altri che si può portare su questa terra il Regno dei Cieli. Questa ermeneutica della sofferenza, però, mantiene ancora un carattere fondamentale del periodo di formazione: essa vuole affermare ancora una volta la positività del finito pur nella sua insufficienza, e quindi a mostrarci il valore del singolo. Di più, anche se come vedremo Pareyson negherà sempre di aver voluto fare una metafisica, noi possiamo osservare l'influsso dello spiritualismo su Pareyson nella tendenza stessa a parlare di Dio in maniera diretta, utilizzando l'*escamotage* retorico della filosofia intesa come interpretazione del mito biblico.

L'esperienza della sofferenza, come quella del male, in Pareyson, dipende soltanto dalla libertà, che come inizio e scelta a un tempo è lo stesso autooriginarsi di Dio. Egli, per suo libero decreto, si è scelto, pur potendo negarsi e, di conseguenza, non esistere. Ciò significa che per Pareyson, come per Barth, Dio è la trascendenza più pura. Egli è quindi talmente libero da darsi l'essere da solo, e questo è precisamente un approfondimento di quell'irrelativo totalmente altro che il nostro autore aveva scoperto nel testo *Tempo ed Eternità*. Se in quel testo Pareyson però parlava di Dio in maniera diretta, adesso al fine di parlare di questa libertà originaria il nostro autore riflette sul problema di Dio a partire dalle Scritture e dal mito, poiché esso è la coscienza muta della manifestazione di Dio all'uomo. Sui suoi contenuti la filosofia, quindi, fa un «discorso indiretto», con cui essa non tenta di spiegare il mito o di renderlo razionale: così facendo finirebbe col dissolverlo. Essa invece, come abbiamo visto, deve mostrare i sensi e i significati che il mito possiede e che sono universalmente validi. Da questo discorso indiretto sul mito, si può ricavare il senso della sofferenza e asserire il suo valore redentivo.

Di fronte all'assurdità del dolore, quindi, i testi sacri del Cristianesimo ci offrono la possibilità di deciderci o per la collaborazione con Dio, o per il suo rifiuto, aprendo così lo spazio per la nostra libertà. Questa ermeneutica, invece, come vedremo meglio in seguito, è ciò che dell'impianto spiritualista rimane in Pareyson: non si vuole asserire che la riflessione sulla sofferenza e sul negativo fosse presente in Guzzo così come è presente nei testi della maturità del nostro autore, si vuole semplicemente dire che è la sofferenza l'unico elemento che garantisce la realizzazione dell'istanza peculiare dello spiritualismo, che era quella di fondare filosoficamente la persona e lo fa precisamente perché essa è l'unico nesso vivente che ci collega a quel Dio totalmente altro, rendendolo accessibile. La sofferenza è così il segno e il sintomo di una crisi e di una sintesi

problematica: quella tra le istanze degli spiritualisti che lo hanno formato e quella degli esistenzialisti tedeschi e in particolare di Barth studiati nella giovinezza, che indicavano la cifra reale dell'essere, o di Dio precisamente nella sua trascendenza.

Quanto appena detto si vede chiaramente nel corso di laurea del 1967 su Dostoevskij. In questa sede Pareyson sostiene spiritualisticamente che la libertà umana deve essere normata da una legge morale esterna, o da un comando imperativo che la guidi. A partire dagli anni Settanta, invece, il nostro autore ritratterà questo punto, mostrando come la libertà non abbia bisogno di alcun vincolo esterno ad essa. Semplicemente, la scelta per il bene e per l'essere coinciderà con la sua stessa autoaffermazione.

A questo proposito, dall'analisi del mito biblico apparirà che la scelta positiva è quella di Dio, ovvero della libertà originaria che decide di autogenerarsi, mentre la scelta negativa, la farà l'uomo che sceglierà il nulla che ritrova in Dio stesso come sua possibilità vinta e superata. Riattivandolo, poi, spaccherà l'eternità in due, creando così il mondo e introducendo in esso la sofferenza. In questo modo, il nostro autore afferma l'impianto spiritualista che gli proviene dal suo contesto di formazione, perché la libertà che anima il singolo, è l'elemento che gli consente di recuperare l'uomo e la sua positività, anche se affermata a partire dalla negatività della sofferenza.

Il dolore, infatti, è visto da Pareyson secondo un duplice aspetto: in primo luogo, esso è la pena e il castigo per il male compiuto, in secondo luogo, ne è anche l'espiazione e l'unico mezzo per invertire la rotta e ripristinare la creazione che sembrava irrimediabilmente compromessa a causa del peccato originale. In questo senso, tramite la sofferenza il soggetto prende il male su di sé e non permette che esso si espanda in una spirale senza fine. Solo il dolore è più forte del male secondo Pareyson e lo è non solo perché il Creatore ha deciso di soffrire pagando per un atto peccaminoso che non era stato lui a compiere, ma anche perché soffrendo io faccio la stessa esperienza di Cristo, accettando il sacrificio io impedisco al male di proliferare.

Il corso di Pareyson su Dostoevskij del 1967

Nel 1967 Pareyson tiene un corso di filosofia morale all'università intitolato *Il pensiero etico di Dostoevskij*, il cui testo è stato inserito come prima parte del suo libro *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, uscito postumo nel 1993. La seconda parte di questo libro contiene tre saggi, disposti in ordine cronologico, che vanno dal 1978 al 1988, intitolati

rispettivamente: *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* del 1978, *L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij* del 1982, e *La sofferenza inutile di Dostoevskij* del 1988. Da ultimo, troviamo nell'opera uno schema per un saggio che avrebbe dovuto intitolarsi *Dimitrij confuta Ivan*, che Pareyson ha iniziato a scrivere nel 1991, ma che la morte gli ha impedito di continuare.

Già dalle primissime pagine del testo del corso di filosofia morale sull'autore russo, Pareyson, dopo aver diviso il periodo della produzione di Dostoevskij in due parti, ci avverte che, nella sua maturità, il romanziere perviene ad una visione tragica della realtà, per cui egli è consapevole della realtà del male e del valore redentivo della sofferenza:

Il secondo periodo comincia con le *Memorie del sottosuolo* del 1864, e comprende i grandi romanzi, *Delitto e castigo*, *L'idiota*, *I demoni*, *L'adolescente*, *I fratelli Karamazov* ed è ispirato ad una concezione tragica della vita, che unisce in una robusta sintesi una religiosità profonda, un vivo senso della terra, una vigorosa consapevolezza della realtà del male e della forza redentrica del dolore, e la convinzione che l'uomo realizza appieno le proprie possibilità soltanto se non vuole sostituirsi a Dio, ma riconosce la trascendenza²⁹⁴.

In questo passo, è contenuta in sintesi gran parte della filosofia della libertà successiva di Pareyson. È, infatti, tramite la lettura del testo di Dostoevskij che Pareyson arriverà alla consapevolezza della libertà dell'uomo e approfondirà il problema della realtà del male, ma soprattutto, attraverso Dostoevskij, il nostro autore arriva a comprendere la forza redentrica del dolore, e a comprendere che la distruzione dell'uomo passa dal suo volersi innalzare e sostituire al creatore. Con il voler diventare un superuomo, infatti, il singolo non fa altro che diventare un sottouomo, come nel caso del protagonista di *Delitto e castigo*²⁹⁵. Dostoevskij porta a riflettere Pareyson su un problema che egli aveva imparato a conoscere nel suo contesto di formazione: il problema della fondazione filosofica della persona. Dostoevskij fa sì che il nostro autore si concentri su tali problemi, proprio perché il suo *mythos* è precisamente un'antropologia.

²⁹⁴ L. PAREYSON, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, in ID., L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 7. Sui rapporti tra Pareyson e Dostoevskij cfr., C. CIANCIO, *Il male e la sofferenza in Pareyson. Un'interpretazione filosofica di Dostoevskij*, in AA.VV. *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella Editrice 1996, pp. 109-135. Sul problema della sofferenza in Pareyson cfr., S. GIVONE, *Dolore e libertà*, in AA.VV. *I tormenti della libertà*, Camaldoli, Camaldoli 1993, pp. 32-43; G. MODICA, *L'ermeneutica della sofferenza in L. Pareyson*, Cadmo, Roma, 1990; G. PIAZZA, *Sofferenza e senso. L'ermeneutica del male e del dolore in Ricoeur e Pareyson*, Camilliane, Torino 2002.

²⁹⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, a cura di N. Ginzburg, Einaudi, Torino 2005.

Secondo Pareyson, l'autore russo, a partire dalle *Memorie del sottosuolo*²⁹⁶, che è il romanzo di svolta dal primo al secondo periodo, inizia a descriverci l'uomo nei suoi desideri più profondi e al contempo più nascosti; inizia a parlarci dell'uomo nei suoi più angoscianti sentimenti di rancore, odio, desiderio di ribellione e di sofferenza, desiderio di autoanientamento e di omnidistruzione. In una parola, Dostoevskij inizia a parlarci dell'*homo absconditus*, vale a dire dell'uomo nascosto, quello del sottosuolo:

In questo senso le *Memorie del sottosuolo* sono veramente la rivelazione dell'uomo a se stesso, la rivelazione dell'uomo segreto, nascosto, ignorato. Come Pascal parla in tutta la sua opera del *Deus absconditus*, rifacendosi al detto di Isaia (45,15), *ēl mistatēr*, così si può dire che in tutta la sua produzione non fa altro che parlare dell'*homo absconditus*, secondo il detto della seconda epistola di san Pietro (3, 4), *kryptos ànthropos*²⁹⁷.

Nondimeno, continua lo studioso torinese, nei suoi romanzi, Dostoevskij non fa alcuna psicologia, i suoi personaggi piuttosto sono incarnazioni di *idee*, o di quelle che Pareyson chiama *ideologie*. Per *idea*²⁹⁸, tuttavia, Dostoevskij non intende alcun concetto definito e concluso: piuttosto l'idea è quella «forza vivente che produce ed anima il mondo». Per *ideologia*, invece, il nostro autore intende l'idea demoniaca, vale a dire quelle «filosofie che non conoscono nulla di eterno e anzi combattono contro l'eterno tentando invano di imitarlo».

Il romanzo *I demoni*²⁹⁹ ci dà un'ampia gamma di queste ideologie: Kirillov, che vuole rovesciare la logica della croce, oppure Šatov, che vive di un'idea «degenere e negativa», per cui il suo personaggio afferma una forma di nazionalismo religioso, in cui «la religiosità è così attenuata che la credenza in Dio è rimandata e differita, mentre invece si afferma la resurrezione di Cristo in Russia, il potenziamento dell'ortodossia come esaltazione della Russia, e così via».

Pareyson sottolinea che Dostoevskij chiama con l'unica parola *idea* sia le ideologie, sia le idee vere e proprie. Non c'è da stupirsi, però, continua lo studioso torinese, perché Dostoevskij è animato dalla convinzione che le idee e le ideologie siano generate da due esperienze di libertà differenti: l'una quella di Adamo che vuole mangiare del frutto proibito per essere simile a Dio, l'altra quella di Gesù che è quella dell'obbedienza a Dio sino alla morte di Croce. Sulla scorta

²⁹⁶ F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, Torino 2005.

²⁹⁷ L. PAREYSON, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, in ID., L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 11.

²⁹⁸ Su questo punto cfr. L. PAREYSON, *Destino dell'ideologia*, in ID., *Verità e interpretazione*, cit., p. 134.

²⁹⁹ F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, Einaudi, Torino 2006.

dell'autore russo, quindi, Pareyson, già qui procede ad una prima ermeneutica delle Scritture, in esse egli scorge il funzionamento della libertà umana che può dare origine a scelte differenti, con esiti opposti. Può scegliere il male e la ribellione, finendo così per distruggere se stessa, oppure il bene e collaborare con il creatore. In questo modo viene espressa adesso la positività della persona, che mancava totalmente nell'impianto filosofico degli esistenzialisti tedeschi.

Da questa riflessione su Dostoevskij all'ontologia della libertà il passo è breve: per arrivarci basterà che Pareyson si ponga sul prolungamento del discorso dell'autore russo, che affermi che la libertà di Cristo e quella dei demoni sia la stessa e che, quindi, il medesimo atto di libertà infinita possa produrre indistintamente sia idee che ideologie. Dopodiché il nostro autore può erigere la libertà a principio di tutta la realtà. Principio ancipite, quindi, poiché può con uno stesso atto di libertà il male o bene, affermare l'essere o negarlo, e con quest'ultima scelta autodistruggersi, senza per questo essere meno libera.

Il male come principio di reale opposizione al bene

Il testo del 1967, poi, continua analizzando il problema del male in Dostoevskij. In questa sede, Pareyson afferma che l'autore russo ha veramente una concezione tragica della realtà: egli non crede nell'insuperabilità del male e quindi non è pessimista, ma, al contempo, non ne minimizza nemmeno la realtà.

A parere del nostro autore, Dio permette il male, pur senza esserne l'autore e l'uomo, invece, lo ritrova fin da subito nel mondo e può aderirvi: questo sarà uno dei punti fondamentali della successiva filosofia della libertà. Dio non è l'autore del male, e l'uomo non lo crea:

Dio pur avendo permesso la diffusione del male, tuttavia non è responsabile della presenza del cuore degli uomini; l'uomo pur avendo lasciato che il male giungesse sino all'interno del suo essere, non è l'autore del male primitivo³⁰⁰.

Con questo passo, ci incamminiamo già verso la formulazione ultima dell'*Ontologia della libertà*, in cui Dio non è l'autore del male, e l'uomo non ne è che il ridestatore: allora a cosa è dovuto il

³⁰⁰ L. PAREYSON, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, in ID., L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, p. 60.

male? Pareyson, in *Ontologia della libertà*, penserà al male come un effetto collaterale e involontario della scelta originaria di Dio, che essendosi deciso per l'essere ha scartato il non essere. Questo non essere, tuttavia, è rimasto in Lui in maniera quiescente.

Di conseguenza, il male, che risiede in Dio come una possibilità vinta e superata, come un «passato che non è mai stato presente». Soltanto grazie all'uomo è possibile riattivare il male, che egli vede direttamente in Dio come una possibilità seducente benché remota, e lo utilizza per ribellarsi al Creatore per resistere a Lui e per cercare di prenderne il posto. In questo senso, il male diventa un segno della libertà dell'uomo: peccare è indubbiamente distruggersi, ma peccando sono veramente libero, solo un'altra libertà supera in qualità la libertà dei demoni, che è quella di accettare la sofferenza per corrispondere al creatore e trasformare il male fatto in bene, affermando così l'essere e la mia persona.

Anche per Dostoevskij il male è un principio di resistenza al bene, o meglio «lo spirito del non essere e dell'autodistruzione» così come lo chiama il vegliardo nella Leggenda del Grande Inquisitore ne *I fratelli Karamazov*³⁰¹:

Il male non può essere, manicheamente, un principio opposto e equipollente al bene, perché tutte le sue forze non bastano a intaccare l'assoluto; né può essere soltanto, agostinianamente, una privazione di bene, perché invece si tratta d'un positivo rifiuto del bene; sì che il male per un verso, non potendo nulla contro l'assoluto, si attacca all'essere finito, e per l'altro verso, non limitandosi a essere una diminuzione di bene, è un ripudio della presenza dell'assoluto nel finito. In questo senso va interpretata la definizione contenuta nella Leggenda del Grande Inquisitore, secondo la quale il male è «lo spirito del non essere e dell'autodistruzione»³⁰².

In questo senso, sostiene Pareyson, in una maniera più vicina al pensiero di Agostino di quanto l'autore non sia disposto ad ammettere, il male, che ontologicamente è nulla, ha bisogno di un essere al quale legarsi, così, si attacca al finito come un parassita, vi si annida e conferisce al finito un carattere di absolutezza che non gli compete, rifiutando e negando in questo modo la presenza dell'assoluto nel finito.

Proprio per questo, continua Pareyson, il male genera l'ateismo in tutte le sue forme, dalla blasfemia a quello per certi versi ancora peggiore dell'indifferenza nei confronti di Dio e, viceversa l'ateismo genera il male perché sostituisce il finito all'assoluto, in un circolo vizioso che, se non viene fermato, porta all'autodistruzione:

³⁰¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, a cura di A. Villa, Einaudi, Torino 2005.

³⁰² L. PARESON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 66.

Il male produce l'ateismo nel senso che il male è negazione e rifiuto della presenza dell'assoluto nel finito, cioè distruzione dell'idea di Dio; e a sua volta l'ateismo produce il male perché sostituisce il finito all'assoluto, e quindi distrugge il male perché sostituisce il finito all'assoluto, e quindi distrugge la morale e ogni legge, nel senso che, se Dio non esiste allora «tutto è permesso»³⁰³.

Rifiutando l'assoluto, l'uomo stesso prende il posto di Dio; egli viene gonfiato oltre le sue possibilità e lasciato senza la guida di una legge. In questo modo, si introduce un germe di autodistruzione, in quanto l'uomo si insuperbisce e si inorgoglisce oltremodo, e volendo diventare un superuomo, si getta in una competizione instancabile con gli altri, dall'altro, l'assenza di una legge morale, poi, rende lecita questa competizione e porta i «materialisti» a divorarsi reciprocamente. Dopodiché una volta che il male ha distrutto tutto ciò che gli sta attorno e divorato tutti gli altri, porta il finito stesso all'autodistruzione e al completo annientamento: avendo divorato tutto, al male non rimane che autofagocitarsi e quindi autoannullarsi e annientarsi.

In questo testo, come si vede, Pareyson, ravvisa ancora il bisogno di una legge esterna che guidi la libertà, ciò è sintomo che il nostro autore sta pensando ancora nei termini dello spiritualismo nel quale si era formato. Questo passo richiama ancora la posizione di Carlini e di Guzzo, che volevano che il finito dovesse essere valutato alla luce dell'infinito. Così la libertà umana deve essere guidata da un valore più alto che la orienti e che le dia una direzione. Come vedremo tra un attimo, Pareyson, negli scritti dell'*Ontologia della libertà*, rinnegherà questa posizione, perché troppo spiritualista, ma formulando così una delle sue tesi peculiari dell'ultimo periodo, la libertà – sia umana che divina – non ha bisogno di garanzie esterne ed è precisamente il rischio della negazione che apre al cristianesimo tragico.

Il bene e la sofferenza

Sempre in questo testo Pareyson ci mostra come il male, al culmine della sua abiezione, abbia la possibilità di convertirsi in bene, ed è questa, continua lo studioso torinese, l'unica prospettiva che Dostoevskij adotta per parlare del bene: «si può dire che l'unico mezzo di cui Dostoevskij si serve per affermare il bene è la rivelazione del senso del male».

³⁰³ Ivi, p. 67.

Ciò, secondo Pareyson, emerge non solo dall'analisi di *Delitto e castigo*, o meglio dalla storia che non è stata scritta, quella della resurrezione di Raskol'nikov a partire dal suo fallimento, ma soprattutto nella storia di Dimitrij Karamazov, che ci ha abituati a vedere il fallimento della vita dissoluta come la più alta testimonianza del bene:

La vita demoniaca, vista nel suo inevitabile fallimento e nella sua fatale autodistruzione, è già possibile sede di vita divina. L'esperienza del male, là ove il male venga denunciato come tale, e quindi come svuotato e rinnegato, diviene già un'esperienza di bene³⁰⁴.

In questo passo, Pareyson, invece, sta facendo valere la stessa logica barthiana e implicativa che aveva imparato a conoscere dagli autori di matrice protestante: anche qui vale la dialettica per cui il meno del male moltiplicato per il meno del fallimento dà come risultato il più del bene. Soltanto che nell'ultimo Pareyson la positività della persona rimane proprio nella sofferenza di aver constatato il suo fallimento. Proprio con e nella negatività, quindi, è affermata la positività della persona.

Il bene, del resto, non è un principio che si impone sul male: come scrive ancora Pareyson, anticipando una delle tesi di *Ontologia della libertà* per cui «è meglio il male libero che il bene imposto»: se il bene si imponesse, negherebbe se stesso. Il bene ha invece bisogno di essere accolto come tale solo nella libertà. Esso, quindi, per affermarsi, non è costretto né tantomeno vuole gridare: il bene, al contrario del male, non è rumoroso; il male, invece, urlando nasconde il suo vuoto d'essere: il bene vince con il silenzio, come dimostra il dialogo fra il Grande Inquisitore e il Cristo, dove appunto Gesù tace, e il suo silenzio dimostra di essere «più potente di qualsiasi forza»:

Il silenzio del Cristo è più potente di qualsiasi forza: è infatti talmente più potente della forza negatrice del male: anzi è il silenzio che succede all'autodistruzione del male. Malgrado il suo silenzio, il viso tranquillo e imperturbabile del Cristo è assai più reale del volto inquieto e agitato del Grande Inquisitore con tutta la tumultuosa eloquenza del suo discorso³⁰⁵.

Se il bene è il silenzio che succede all'autodistruzione del male, allora quest'ultimo non sarà solo un ostacolo al bene, ma anzi sarà la sua affermazione nel modo più diretto e immediato.

³⁰⁴ Ivi, p. 72.

³⁰⁵ Ivi, p. 74.

Tutti i personaggi di Dostoevskij sono toccati dal male e sono in parte malvagi. Alcuni di loro, però, hanno riconosciuto il male come tale e lo hanno restituito alla sua nullità. In questo modo, essi hanno iniziato a restaurare l'essere finito, ristabilendo in lui la presenza dell'infinito.

Questo passaggio avviene riconoscendo la nostra solidarietà nella colpa: siamo tutti colpevoli e su di noi cade anche la responsabilità di colpe che non abbiamo commesso. Ciò comporta che tutti siamo bisognosi del perdono e dell'amore reciproco, ma soprattutto che dobbiamo essere solidali nell'espiazione, da qui la necessità dell'accettare la sofferenza e soprattutto quella patita per amore degli altri.

La vita peccaminosa dell'uomo, prosegue lo studioso torinese, al culmine della sua abiezione ha la possibilità di testimoniare il bene e, infine, di convertirsi tramite il dolore: «solo quando nel delitto stesso si profila il castigo, solo quando la colpa ingenera il dolore, solo quando il peccato è sentito come sofferenza, solo allora comincia l'opera della redenzione e la nascita dell'uomo nuovo»³⁰⁶.

Pareyson in questa sede non sta pensando all'uomo nuovo paolino giustificato dalla fede, ma sta pensando ad un uomo nuovo che ha accettato e preso su di sé il peso della sofferenza, completando così le sofferenze di Cristo, cosa che un teologo protestante non avrebbe mai potuto sottoscrivere.

Nondimeno, in questa esperienza di sofferenza, che fa nascere l'uomo nuovo, può sbocciare la felicità che è la conferma dell'avvenuta redenzione, ma può anche insorgere la disperazione, qualora non segua il pentimento per i propri crimini e quindi un aprirsi a chi, o a Colui che, può perdonare il peccato.

Un personaggio disperato di Dostoevskij è Stavrogin: il suo suicidio è l'atto finale in cui culmina la sua disperazione:

Ecco il terribile significato della condizione in cui, come riconosce il vescovo Tichon, si trova Stavrogin, di «poter credere nel demonio senza credere in Dio»; la disperazione consiste appunto nel soffrire del peccato senza credere nel pentimento nell'esperire la potenza negatrice del male senza appellarsi al principio del bene, nel credere nel demonio senza credere in Dio. E a Stavrogin non resta altra via che il suicidio, ch'è l'atto finale della disperazione³⁰⁷.

A questo proposito, Pareyson puntualizza che Dio è presente nella disperazione, allo stesso modo in cui lo è nel pentimento, e il segno della sua presenza è proprio la sofferenza, soltanto che nella disperazione la presenza di Dio è terribile per dirla con la *Lettera agli Ebrei*. Se nel pentimento

³⁰⁶ Ivi, p. 110.

³⁰⁷ Ivi, p. 107.

Dio viene invocato per ottenerne misericordia, nella disperazione il rifiuto di Dio rinserra il disperato in un'angoscia sempre più profonda fino a farlo precipitare nel baratro di una depressione senza fine:

Ma Dio è presente in modo che chi, nella disperazione, lo respinge e ne rifiuta l'aiuto non ha più scampo, mentre chi ne invoca col pentimento un rimedio alla propria miseria e impotenza ottiene la salvezza. La presenza di Dio nel pentimento è resa operante dall'adesione dell'uomo, nel senso ch'essa non solo preserva la sofferenza dalla disperazione, ma nell'atto di redimere dal peccato dona la felicità: l'uomo nuovo è integro, non solo buono, ma anche felice; non solo confermato nel bene, ma anche restituito al suo luogo ontologico³⁰⁸.

In questo passo cruciale sono da notare due cose: in primo luogo, che la presenza di Dio è attestata dalla sofferenza. Il luogo principe dove l'uomo può incontrare Dio è la sofferenza stessa perché, come Pareyson dirà nella futura ontologia della libertà, nel dolore l'uomo condivide lo stesso destino che ha scelto Gesù per porre fine al male, vale a dire quello di prenderlo su di sé e dare la vita per l'umanità. In secondo luogo, inizia a delinearsi in Pareyson un'ermeneutica della sofferenza, in cui il cristiano vive la sofferenza in tutta la sua drammaticità interpretandola alla luce della Croce di Cristo e, seguendo il Suo esempio, riesce a tramutare il male in bene, diventando così un *alter Christus*.

Nel prosieguo della sua analisi sui testi di Dostoevskij, Pareyson è molto attento a sottolineare che il peccato non è necessario all'affermazione del bene, anche se il bene silenziosamente si staglia sullo spazio vuoto che il male ha lasciato autodistruggendosi. Ciò che veramente conta per Pareyson, infatti, è la libertà, poiché senza di essa si perderebbe sia il male che il bene. La libertà, come tutte le cose umane, Pareyson è ancipite e ambigua, essa può decidersi o per la ribellione o per l'obbedienza a Dio, può scegliere cioè, come capiterà di esprimersi più tardi a Pareyson, di affermarsi o di negarsi con il medesimo atto di libertà.

La libertà è per Dostoevskij – nell'interpretazione che Pareyson ne dà – l'esperienza chiave che rende possibile tutte le altre: essa rende possibile la verità, perché quest'ultima esiste solo dove c'è la libertà.

A questo proposito, conclude il nostro autore, che in Dostoevskij il bene è tale solo quando è scelto e quindi solo quando prende in considerazione la possibilità di fare il male, per cui, per Dostoevskij, anche la fede in Dio è tale soltanto dopo che si è lottato contro di Lui. Questa prova

³⁰⁸ *Ibidem*.

però è terribile, come dimostra ancora una volta il testo della leggenda del Grande Inquisitore che accusa Gesù di aver portato all'umanità il peggiore dei mali: vale a dire la libertà, che ha scardinato tutte le antiche leggi e tutti i principi che tranquillizzavano la coscienza umana.

Così Pareyson conclude il suo corso con una citazione tratta dai taccuini di Dostoevskij:

Quei vigliacchi mi hanno rinfacciato la mia fede retrograda in Dio. Quegli imbecilli non hanno visto nemmeno in sogno una potenza di negazione simile a quella che ho messo nella mia Leggenda del Grande Inquisitore e nel capitolo che la precede. La loro stupidità non potrà mai immaginare la potenza di negazione che io ho conosciuto. Tocca proprio a loro farmi la lezione. In fatto di dubbio nessuno mi vince. Non è come un fanciullo ch'io professo il Cristo. Il mio osanna è passato attraverso un crogiuolo di dubbio!³⁰⁹.

Questo corso su Dostoevskij ha anticipato gran parte delle tematiche dell'*Ontologia della libertà*: Pareyson, tramite Dostoevskij, ha approfondito il tema dell'ambiguità e dell'abissalità della libertà umana, ma soprattutto il valore redentivo della sofferenza accettata per amore e soprattutto per amore degli altri, come ha fatto Dimitrij, quando ha scelto di espiare per una colpa che non aveva commesso, accettando di andare in Siberia, dopo l'omicidio del padre.

Il passo successivo di Pareyson sarà quello di legare la libertà all'ontologia e di erigerla a principio primo del cosmo e di sviluppare un pensiero metafisico, anche se il nostro autore aggirerà il problema con un gioco di parole, scrivendo, come aveva appreso da Fichte, che la sua è una metafisica critica. Così la sofferenza negli ultimi scritti di Pareyson diventa *copula mundi* cioè il nesso che ci lega a Dio e permette al regno di Dio di scendere su questa terra.

Una compiuta filosofia della libertà

Possiamo vedere la formulazione ultima della filosofia della libertà in tre saggi contenuti nella seconda parte del testo su Dostoevskij, e nei sette saggi contenuti nella seconda e terza parte del testo *Ontologia della libertà*. Nondimeno, nella seconda parte del presente lavoro sono stati già affrontati gran parte dei temi chiave dell'ultima proposta di Pareyson. Si tratta adesso di mostrare come questi testi affrontino il problema della sofferenza e mostrare come questo tema sia preminente rispetto anche al problema del male.

³⁰⁹ Ivi, p., 121.

Di conseguenza, in questa sede cercheremo non tanto di riassumere per filo e per segno tutti i saggi di Pareyson, ma di mostrare il filo logico dei suoi discorsi, facendo emergere come nei suoi testi si configuri un' *ermeneutica della sofferenza*, e come il Dio cristiano superi la domanda che da millenni ci chiede ancora: «se Dio è onnipotente perché non elimina il male e la sofferenza?». Questa ermeneutica della sofferenza delineata da Pareyson è il punto in cui risulta più evidente la crasi tra due tradizioni culturali differenti e in cui maggiormente si sente l'influsso dello spiritualismo che Pareyson non aveva mai abbandonato. Questo avviene perché, sebbene la logica della sofferenza funzioni grazie alla legge algebrica “meno per meno = più” che Pareyson aveva scoperto durante i suoi studi sull'esistenzialismo (meno del male per il meno della sofferenza danno il più del bene), essa consente la fondazione della persona, che porta il male su di sé e lo vince.

Come abbiamo detto, l'esperienza originaria che Pareyson ritrova nei testi di Dostoevskij addirittura prima del bene e del male, o al di là di essi, è l'esperienza della libertà, che dà loro un significato:

Né il bene né il male sono necessari. Entrambi sono frutto della libertà; e senza libertà non ci sarebbe il male, ma neanche il bene. Se è vero che solo l'esperienza del male rivela la libertà, manifestando all'uomo questo suo tesoro nascosto, non è men vero che solo l'esperienza della libertà dà un significato al male e alla sua vicenda, sollecitando a dichiarare la libertà che lo precede, e di cui esso è un abuso, e a esigere e annunciare la libertà che lo segue, e che sarà in grado di riscattarlo³¹⁰.

Questo avviene perché la libertà umana, come la intende Pareyson sulla scorta di Dostoevskij, è assoluta e infinita e non è nemmeno guidata dalla ragione, intesa come criterio di distinzione fra bene e male, come voleva Guzzo; in una parola essa è l'esperienza originaria che sta alla base dell'atto più atroce quanto di quello più sublime. Da una parte quindi, in Dostoevskij, abbiamo la libertà dei demoni che si ribellano a Dio e dall'altra quella che ci porta Gesù, quella che sceglie la via della croce e del dolore per affermare l'onnipotenza divina.

Soltanto che la scelta per il male e quella per il bene non sono equivalenti. Come è stato già osservato, la libertà dei demoni si autodistrugge insieme all'essere finito che, venendo assolutizzato viene parimenti negato:

³¹⁰ L. PAREYSON, *L'esperienza della libertà*, in ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 128.

Con un orgoglio “smisurato” [i demoni] pretendono di sostituirsi a Dio, o perché gli si ribellano per esser come lui, o perché vogliono «migliorarne la creazione»; pretendono insomma di affermare se stessi negando Dio, per diventare essi stessi il *superuomo* o l'*uomo Dio*; ma in realtà, dato che la misura umana non si lascia alterare, essi non fanno che ridurre gli altri e se stessi a *subuomini*, precipitando dall'orgoglio smisurato in una sconfinata degradazione³¹¹.

Si apre così il problema di come l'uomo possa fare per riconoscere «la propria misura»; a questo problema Pareyson, risponde che l'uomo la può trovare soltanto riconoscendo l'esistenza di Dio, per quanto ciò possa risultare difficile e persino impossibile. Questo avviene perché «Dio è l'unico essere che può sovrastare l'uomo senza opprimerlo» e «l'unico che può dargli una legge senza per questo sopprimere la sua libertà, anzi esigendola e sollecitandola, e persino istituendola nella sua natura e garantendone l'esercizio»³¹².

Ciò avviene, secondo Pareyson, perché Dio stesso si consegna alla nostra libertà e vuole che sia proprio la nostra libertà a metterlo in discussione. La libertà che Dio ci propone è la libertà illimitata della scommessa, quella che il Grande Inquisitore fa di tutto per rifiutare:

Solo Dio può essere fondamento e legge della libertà, che ne viene insieme stimolata e sorretta, suscitata e governata, trasportata e nutrita. Solo Dio può essere fondamento e legge della libertà, e fondamento tanto più sicuro e legge tanto più salda, in quanto Dio, lungi dall'imporsi alla libertà per prevenirne gli inconvenienti e per dettarle il suo comando, le si affida completamente e preferisce esserne contestato e perfino negato pur di salvaguardarla nel suo esercizio³¹³.

Dio quindi consente anche l'ateismo, inteso come Sua negazione, sapendo che anche esso è ambiguo: può essere la strada maestra per la via della perdizione, oppure, come dice il vescovo Tichon, «il penultimo gradino» che rende possibile la conversione e la salvezza. A questo proposito, continua lo studioso torinese, non è tanto la blasfemia a rendere impossibile la salvezza, anzi l'ateo vero è sempre sul punto di convertirsi: esso condivide con il credente perlomeno il problema di Dio e la sua bestemmia si rivela in fondo una preghiera rovesciata. Il problema vero, secondo Pareyson, è l'indifferenza. Una piatta e anodina quotidianità fatta di piccoli mali che anestetizzano la voce dell'assoluto in noi e gli offrono la più grande resistenza. A questo ateismo non serve gridare: l'indifferente è parimenti distante dall'ateo quanto dal credente, ha smesso di occuparsi di Dio e in questo senso è in grado di farlo morire. Non è il *superuomo* di Nietzsche ad essere la negazione più risoluta di Dio, ma la negazione della persona per la quale Dio ha smesso

³¹¹ Ivi, p. 134.

³¹² Ivi, p. 140.

³¹³ Ivi, p. 136.

di essere un problema, e che non si pone più la questione del male e della colpa. Questo punto è chiarito da un dattiloscritto inedito di Pareyson all'incirca dello stesso periodo, in cui l'autore mostra angosciato la pericolosità di questo nuovo nichilismo:

Ma oggi si è diffuso un nuovo e forse più coerente nichilismo, che nega tanto Dio quanto il male, e che vede nell'ateismo la soppressione della colpa e del dolore, perché solo se Dio non esiste, nemmeno esistono il male e l'angoscia. Questo nichilismo mostra come l'ateo conseguente non possa che minimizzare anzi negare il male: divinità e negatività vengono soppresse d'un sol colpo, e a una prospettiva tragica o religiosa subentra un'indifferenza priva di responsabilità, ignara di distinzioni, scevra di problemi³¹⁴.

Questo ateismo più coerente, eliminando la responsabilità, elimina anche il problema della libertà umana che invece l'ateo blasfemo aveva ben presente e condivideva con il credente. La possibilità dell'indifferenza ci rende ancora più consapevoli del rischio del male, perché ci mostra come la nostra distruzione non abbia bisogno di grandi proclami e come il mondo, per dirla con la conclusione della poesia *The Hollow Men* di Thomas Stearn Eliot, lungi dal finire con uno schianto, finisca in un piagnisteo. Di conseguenza, Pareyson conclude il suo saggio del 1978 su Dostoevskij, ribadendo ancora una volta l'importanza della libertà per l'autore russo, in quanto essa è l'esperienza originaria che ci consente di ritrovare il cristianesimo e recuperare l'affermazione di Dio, conoscendo fino in fondo il dubbio e riscoprendolo nel cuore stesso della negazione:

Quanto sia distruttiva la tentazione nichilistica nessuno l'ha sperimentato più di Dostoevskij, che solo con un'operazione a dir poco rivoluzionaria ha saputo trarne il recupero di Dio. Percorrendo sino in fondo il cammino del nichilismo, e bevendone per così dire l'amaro calice sino all'ultima goccia, egli ha aperto una nuova «via» all'affermazione di Dio: via difficile, rischiosa, pericolante, penosissima, ma l'unica che sappia accreditarsi nel mondo d'oggi dimentico della trascendenza e disertato dagli déi³¹⁵.

Dostoevskij fa così un'esperienza tragica di Dio, dove non c'è spazio per la consolazione che, viceversa, rimane sempre fuori dalla storia e proiettata dall'escatologia al di fuori dello spazio e del tempo. L'esistenza di Dio, al contrario, fa sì che in Dostoevskij la consapevolezza del male sia amplificata, proprio a causa di quell'illimitatezza della libertà che non porta la pace, ma la lotta. L'esistenza di Dio, in altre parole, porta al parossismo l'ambiguità della libertà, e ciò comporta che il credente, lungi dall'essere chiuso in un inconsapevole ottimismo, capisca la tragicità

³¹⁴ L. PAREYSON, *Rovesciamento dell'ateismo*, in ID., *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 159.

³¹⁵ L. PAREYSON, *L'esperienza della libertà*, in ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 142.

dell'esistenza, per cui egli è consapevole più di tutti gli altri della sua responsabilità, dell'insanabilità storica della lotta tra il male e il bene e del suo destino di sofferenza al fine di collaborare con Dio.

Al termine del suo articolo Pareyson chiarisce il suo metodo di lettura di Dostoevskij, mostrando come la sua interpretazione sia uscita dal dialogo *con* il romanziere:

Si dirà che nelle pagine di Dostoevskij non si trovano esplicitamente formulate queste argomentazioni né è dato leggere trattazioni come queste, le quali sarebbero pertanto fortemente interpretative. Ammetto volentieri di aver spesso interloquuto personalmente in questo discorso, sì che alla fine non sarà sempre facile distinguere dove ha parlato Dostoevskij e dove, *si licet*, ho parlato io³¹⁶.

La prospettiva di Pareyson, dunque, emerge dal dialogo con Dostoevskij: dalla lettura dei suoi romanzi, il nostro autore riesce a pensare la libertà come infinita, e a proporre una concezione tragica della vita e, infine, ponendosi sul prolungamento del discorso di Dostoevskij, elabora la sua particolare prospettiva. Questo è ciò che il nostro autore afferma alla fine del suo saggio *L'ambiguità dell'uomo*, in cui scrive che è dalla particolare concezione della libertà come forza ancipite e ambigua di Dostoevskij, che egli inizia a proporre la sua filosofia. Dal dialogo con l'autore russo e con tutti suoi compagni di viaggio, Pareyson scopre un Dio dialettico, proprio perché è egli stesso libertà:

Sulla scia di Dostoevskij e prolungando il suo esercizio potremo ancora chiedere se in queste supreme altezze saremo veramente al riparo dall'ambiguità. Non ne incontreremo piuttosto, a questo livello, forme nuove ancora più complesse? Anche Dio, infatti, ha le sue ambiguità: niente, anzi, è più ambiguo, nel suo rapporto con l'uomo, del regno della trascendenza. E non soltanto perché Dio si nasconde, e nascondendosi si rivela, né si rivela che nascondendosi, ciò ch'è, in fondo, la costitutiva ambiguità d'ogni trascendenza; ma anche, e ciò vale per il Dio del cristiano, per la sua cenosi, la sua *straziante agonia*, la sua autodistruzione misteriosa e terribile³¹⁷.

In questo passaggio Pareyson ha elevato la libertà a principio della realtà, dotando il Dio cristiano della stessa ambiguità. È quindi bene analizzare il pensiero pareysoniano dei saggi di *Ontologia della libertà*, tornando sull'ultimo saggio del *Dostoevskij* intitolato *La sofferenza inutile* solo in un secondo momento. Questo è dettato sia da una ragione cronologica, poiché il saggio è del 1988 e si colloca pertanto alla fine del percorso speculativo pareysoniano e del suo percorso *tout court*, ma

³¹⁶ Ivi, p. 143.

³¹⁷ L. PAREYSON, *L'ambiguità dell'uomo*, in ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 169.

anche da una ragione teoretica, ovvero che la riflessione sulla sofferenza è il compimento dell'*Ontologia della libertà* di Pareyson e che se è vero che l'ultimo saggio scritto dal nostro autore riguarda il pensiero heideggeriano, è pur vero che nel 1991 aveva in progetto un saggio su Dostoevskij e la sofferenza, intitolato *Dimitrij confuta Ivan*, che la morte gli ha impedito di portare a termine.

Questa ambiguità della libertà che è il marchio del cristianesimo tragico di Pareyson, però è anche un segno della crisi tra lo spiritualismo del suo contesto di formazione e le tesi degli esistenzialisti tedeschi che lo hanno accompagnato per gran parte della sua carriera. Da una parte, infatti, alla riflessione sulla libertà Pareyson giunge grazie al contributo dell'idealismo morale italiano a cui non rinuncerà mai, anche se ne sminuirà l'influenza e lo approfondirà tramite Fichte, Dostoevskij e Schelling, acquisendo in questo modo un concetto di libertà ontologico; dall'altra, invece, tale libertà quando viene riferita all'essere, diventa il segno inequivocabile dell'assoluta trascendenza di Dio, ciò che conferma la sua alterità al di sopra di ogni misura umana, come dimostrano i saggi di *Ontologia della libertà*.

Libertà e situazione

Ontologia della libertà si apre con le lezioni tenute da Pareyson nel 1988 all'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli, che costituiscono una sintesi di tutto il pensiero pareysoniano dell'ultimo periodo, meglio sviluppato nei saggi successivi.

Ci soffermeremo, però, solo su un punto delle lezioni napoletane: il rapporto tra situazione e libertà, spiegato da Pareyson nella prima delle lezioni. Pareyson in questa sede riprende il discorso lasciato aperto dal testo del 1969 *Fenomenologia dell'iniziativa* e dal testo del 1970 *Essere e libertà*, approfondendo il principio dell'inseparabilità di passività e attività che egli aveva scoperto nel 1967, quando nel saggio *Situazione e libertà* il nostro autore era arrivato ad affermare che nell'uomo «non c'è passività che non si risolva in attività». A questo proposito, è bene segnalare che la prima delle lezioni napoletane è intitolata *Libertà e situazione* proprio perché l'accento cade ora sulla libertà.

Situazione è per lui, sulla scorta di Max Scheler, la posizione dell'uomo nel cosmo (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*), vale a dire non soltanto la collocazione storica dell'uomo, ma anche e soprattutto la sua collocazione ontologica.

In questo senso, Pareyson riprende la definizione di uomo come coincidenza di autorelazione e di eterorelazione che aveva formulato negli studi giovanili, sviluppando in maniera nuova gli impliciti di questa tesi:

In questo senso l'uomo è un rapporto: non che sia in rapporto, non che abbia un rapporto, ma è un rapporto, più precisamente un rapporto con l'essere (un rapporto ontologico), rapporto con l'altro (intenzionalità husserliana ontologicamente approfondita). E in questo rapporto che l'uomo è consiste la sua esistenza, la sua singolarità, la sua storicità³¹⁸.

La situazione è un'apertura all'essere e per questo essa è l'unico accesso all'essere.

La relazione dell'uomo con l'essere che Pareyson prospetta si dà ancora nei termini della dialettica dell'incommensurabilità, elaborata a partire dal pensiero di Guzzo e purificata dal pensiero teologico di Barth: l'essere è inoggettivabile e si sottrae al rapporto. In questo senso, l'essere è presente nel rapporto e nell'atto umano solo perché lo istituisce.

Proprio perché inoggettivabile, secondo Pareyson, l'essere non è un «fondamento» metafisico, anzi esso si dà all'uomo solo all'interno di questo rapporto che l'essere umano è. Ciò significa che se si toglie l'uomo si toglie al contempo anche l'essere, cosicché abbiamo l'inseparabilità di esistenza e trascendenza. Da ciò deriva, secondo il nostro autore, uno dei principi cardine della propria teoria ermeneutica, ovvero quello per cui la verità non si offre se non all'interno dell'interpretazione che se ne dà: essa «si offre, ma come irriducibile, come irrelativa, come istitutiva, come inoggettivabile, come inesauribile».

A partire dai caratteri di inoggettivabilità dell'essere e di inesauribilità, Pareyson afferma in maniera più radicale che l'uomo è coscienza muta di questa verità originaria, o meglio, la coscienza umana possiede la verità nell'unico modo in cui può possederla, vale a dire essendone posseduta:

Dire che l'uomo è un rapporto significa dire che inizialmente egli è una coscienza reale, cioè muta, originaria, un'interpretazione della verità³¹⁹.

³¹⁸ L. PAREYSON, *Libertà e situazione*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 10.

³¹⁹ Ivi, cit., p. 10-11.

Per questo, come abbiamo visto, il discorso che la filosofia può fare sull'essere è sempre un discorso indiretto: non si può fare una trattazione oggettiva della verità, ma soltanto presentarla per come essa si dà nel rapporto con l'uomo. In questo modo, il discorso diretto della filosofia verte sull'uomo inteso come rapporto con l'essere e con ciò verte indirettamente sull'essere.

Malgrado ciò, come vedremo, quando Pareyson analizzerà il mito biblico, tutto questo diventerà un modo per fare ancora metafisica, sia pure una metafisica dell'ambiguità della libertà.

A partire dalla posizione appena guadagnata, Pareyson fa un passo oltre: poiché l'inesauribilità garantisce l'impossibilità di esaurire il discorso sull'essere e l'inoggettivabilità di darne una definizione conclusiva, allora è il soggetto stesso che si deve arrischiare nella sua interpretazione e questo crea lo spazio vuoto per la libertà.

Arrivato a questo punto, Pareyson riprende in maniera più analitica la sua tesi dell'uomo inteso come coincidenza di rapporto con sé e rapporto con altro, sviluppando due punti distinti, ma proprio per questo collegati: da una parte il principio per cui nell'uomo non c'è passività che non si risolva in attività, mentre dall'altra quello per cui l'atto umano è consenso e accettazione di un dono.

Per quanto riguarda il rapporto tra passività e attività, il nostro autore scrive che la libertà ha dei limiti esterni che sono la stessa situazione, dei limiti interni che sono legati alla natura della libertà umana e, infine, dei limiti originari: l'uomo non si è dato la libertà ma se l'è ritrovata. Nondimeno, continua il nostro autore, la limitazione non deve essere intesa come opposizione. Se così fosse, la situazione sarebbe da intendere come limite e come fato, su cui si giustapporrebbe una libertà intesa come puro arbitrio e come licenza.

Il problema viene risolto da Pareyson spiegando che da una parte la libertà, considerata come attività, fa sì «che la situazione si qualifichi nell'atto stesso in cui la libertà vi si inserisce e vi reagisce», mentre dall'altra la qualificazione stessa della situazione attuata dalla libertà comporta che essa, pur non potendo uscire dalla situazione, sia libera di accettarla, di non trasformarla in una prigione, ma piuttosto di utilizzarla come trampolino di lancio per aprirsi all'essere. A questo proposito, Pareyson specifica che, poiché la situazione è apertura ontologica, allora la sua passività può risolversi in attività:

[La situazione] non è solo una collocazione storica ma essa è un'apertura ontologica, che perciò è un appello alla libertà, e quindi una prospettiva sulla verità, perché alla verità non c'è accesso se non attraverso la libertà. Dipende da noi di lasciar irrigidire la situazione in fato e prigione, oppure di vederla come un appello alla libertà. E se la situazione nella sua apparente passività, vien vista come un appello alla libertà, ecco che essa stessa si presta alla conversione della passività in attività³²⁰.

In questo senso, per Pareyson, il fatto che la passività nell'esercizio della libertà si converte in attività, significa che la l'attività umana è sintesi di attività e ricettività che si configura appunto nella dialettica di attività e passività, per cui questi due poli non stanno in proporzione inversa, bensì in proporzione diretta: è solo approfondendo la passività della situazione che si fa più forte l'attività ulteriore della libertà.

Pareyson risolve invece il problema dei limiti originari della libertà con la dialettica dell'iniziativa iniziata.

A parere di Pareyson, infatti, c'è una coincidenza fra l'atto con cui la libertà ci viene donata e l'atto con cui questa si esercita, per cui non è possibile accogliere il dono della libertà se non attuandola.

Per questo, argomenta ancora il nostro autore, l'uomo non è nient'altro che libertà che si realizza non appena egli acconsente liberamente a questo dono e ciò fa intravedere come la realtà non sia appesa ad altro che alla pura libertà:

Ma per un altro verso con questa teoria del dono-consenso si apre uno spiraglio verso la libertà pura, alla cui teoria aspiro quando parlo di «ontologia della libertà» [...]. La libertà appare come data, in quanto avvolta e fasciata da una necessità iniziale, la quale tuttavia proprio in questa teoria del dono-consenso comincia ad apparire come libertà a sua volta, che è insieme donazione di libertà e appello alla libertà, come un limite che nel suo lato superiore è l'atto di libertà come donazione, e che nel suo lato inferiore è un appello alla libertà donata e un invito al suo esercizio³²¹.

In questo senso, per Pareyson, la passività è solo un diaframma che divide due attività che si pongono l'una sul prolungamento dell'altra. La libertà umana che accetta la sua situazione è la stessa dell'essere. Per questo, secondo il nostro autore, i rapporti tra le due libertà conducono all'affermazione di un'unica libertà che si colloca al cuore stesso della realtà:

Si instaura un nuovo principio che è quello della continuità, indivisibilità, abissalità della libertà, intesa come cuore della realtà [...]³²².

³²⁰ Ivi, p. 14.

³²¹ Ivi, p. 18.

³²² *Ibidem*.

A questo punto, è possibile, secondo il nostro autore interpretare il rapporto di autorelazione e di eterorelazione che l'uomo è in termini di libertà. Da una parte, non è possibile che l'essere si dia senza la libertà, perché esso stesso è un appello alla libertà, mentre dall'altra, anche la libertà non sarebbe tale senza l'essere che la sorregge.

L'essere sostiene la libertà, anche se essa non è limitata da alcuna legge esterna, come invece accadde di dire a Pareyson nel corso del 1967. Questa tesi è precisamente rifiutata dal nostro autore proprio perché è un residuo dello spiritualismo, sintomo ancora una volta del fatto che il nostro autore non è mai riuscito veramente ad uscire dal suo contesto filosofico:

Ma questa presenza originaria dell'essere nell'attività umana, questo legame dell'uomo con l'essere, come rapporto ontologico inteso come libertà, non deve essere scambiato con una pretesa «legge interna della libertà». Si suol dire: la libertà ha in sé la propria legge (altrimenti non è libertà, ma licenza), e se ne trae il principio che non c'è libertà senza legge, e che fa parte della natura della libertà avere una legge [...]. Ora la libertà non ha bisogno di alcuna garanzia, perché, se la libertà si distrugge, anche se la libertà si nega, tuttavia il suo atto di negarsi è pur sempre un atto di affermarsi. Quindi questa affermazione è estremamente blanda, banale, di uno spiritualismo edulcorato e ottimistico, di esito univoco, sordo al carattere tragico della libertà e del suo esercizio³²³.

Questo mancato distacco fa sì che Pareyson rimanga sempre ambiguo, se non addirittura contraddittorio. Da una parte, egli spiritualisticamente vuole affermare la pericolosità morale e ontologica della scelta sbagliata, dall'altra, però, vuole eliminare ogni valutazione etica dell'azione umana alla luce di qualsivoglia principio, perché questa tesi sarebbe suonata appunto come un retaggio dello spiritualismo. Egli è perciò costretto a far coincidere essere e libertà, o meglio a giustapporli, perché se l'essere fosse soltanto libertà allora avremmo l'arbitrio, ma se l'essere fosse qualcosa di diverso da essa avremmo un principio esterno che la giudica. Si genera così nella filosofia di Pareyson un'*impasse* che non gli consente di decidersi.

Pareyson conclude infatti che essere e libertà non solo sono convertibili, ma proprio perché si appartengono finiscono per essere di fatto la stessa cosa anche se logicamente non lo sono:

Sostenere che l'essere stesso è libertà non significa abbandonare l'essere alla libertà, ma significa piuttosto approfondire il principio dell'inseparabilità di essere e libertà nel principio della convertibilità e identità dei

³²³ Ivi, p. 19.

due. Abbiamo questo nuovo principio: solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà: sia come antecedente che come susseguente la libertà non tollera e non implica che la libertà³²⁴.

A parere di Pareyson, affermare che la libertà pura è il principio della realtà, non rischia di diventare l'ennesima metafisica oggettivante e speculare tanto criticata da Heidegger. Pareyson può sentirsi al riparo dalle critiche che il filosofo tedesco potrebbe rivolgergli perché la sua libertà è abissale, un *Abgrund* che dà il la sia alla libertà divina che a quella umana:

Perché si vede come l'essere inteso come libertà, non è un essere metafisico, una causa, sostanza, principio, fondamento, ecc... no, perché la libertà è un non-fondamento, è un fondamento che si toglie sempre come fondamento, la libertà è un fondamento che consiste nel non voler essere un fondamento. La libertà è un abisso, è una profondità senza fine, e qui bisogna asserire il principio della indivisibilità della libertà. Non è che ci sia libertà divina e libertà umana, libertà originaria e libertà derivata. Sì, si possono esaminare distintamente, separatamente; ma nella qualità della libertà, la libertà è indivisibile³²⁵.

Dopo aver esplicitato gli assi portanti della sua ontologia della libertà, Pareyson scrive che per approfondire il discorso bisogna che la speculazione filosofica subisca una torsione: il discorso filosofico deve diventare un'ermeneutica del mito. È precisamente l'ermeneutica del mito che consente a Pareyson non di nascondere questa *impasse* logica, ma di diluirla interpretando il racconto della Bibbia, come vedremo tra un attimo.

Come abbiamo detto fare un'ermeneutica del mito, per Pareyson, significa che la filosofia deve accostarsi all'esperienza religiosa così come ce ne parla il mito per trarne dei significati e dei sensi che interessano tutti gli uomini: sia credenti che non credenti. In questo senso il mito si costituisce come un pensiero originario che da tempi immemorabili ci parla del problema del male, della libertà, del problema di Dio, del destino dell'universo e, infine, ci parla del senso della sofferenza. Di conseguenza, il discorso di Pareyson diventa un'ermeneutica del mito, dove alla filosofia è consegnato il compito di portare alla luce i significati ultimi del mito e di esplicitarli, approfondendo al contempo il suo discorso sulla libertà che si era interrotto una volta messo in luce che la realtà è appesa alla libertà.

³²⁴ Ivi, p. 22.

³²⁵ *Ibidem*.

I saggi di Ontologia della libertà

La seconda parte di *Ontologia della libertà* si apre con il saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia*, pubblicato per la prima volta con il titolo *Filosofia ed esperienza religiosa*, comparso sul periodico *Annuario filosofico*, nel 1985. In questa sede il nostro autore cerca di mostrare come il problema dell'esperienza religiosa non sia il problema metafisico della prova dell'esistenza di Dio. Nell'esperienza religiosa, Dio non è sostanza prima, o fondamento. Lungi dal parlarci dell'essere assolutamente necessario, la Bibbia ci parla di un Dio libero per essenza e quindi assolutamente trascendente, come voleva Barth. In questo senso, per il credente è un bene che le prove dell'esistenza di Dio siano state confutate da Kant, perché così i credenti si sono sbarazzati di quel concetto di necessità che fino ad allora aveva pesato sul ragionamento filosofico. Nondimeno, pur partendo da questa constatazione, Pareyson non rinuncia alla metafisica.

Per la Bibbia, infatti, secondo il nostro autore, Dio è libertà che si autopone e si autocrea, talmente trascendente da trascendere il suo stesso essere. Pareyson desume ciò dal versetto con cui Dio si rivela a Mosè sul Sinai³²⁶: *ego sum qui sum*. Il nostro autore traduce questo passo non con la traduzione corrente «io sono colui che sono», ma «io sono *chi* sono». Pareyson è convinto infatti che Dio stia rispondendo a Mosè in maniera ironica: è come se Dio stesse dicendo a Mosè «io sono *chi* mi pare e questo ti basti». Dire io sono *chi* mi pare, però, secondo Pareyson, equivale in un senso più profondo a dire «il mio essere me lo do come voglio» e quindi che Dio è libero a tal punto anche da essere libero dal suo essere, ed è quindi principio che causa il principio in una vera e propria metafisica al quadrato, che non tenta nemmeno di capire l'origine storica del mito né del concetto di Dio. In altre parole, Pareyson, non parla dell'essere per arrivare all'uomo, come vorrebbe, ma utilizza una produzione umana e culturale per parlare in maniera diretta di Dio:

Ciò mostra un senso ulteriore e più profondo della libertà originaria: dalla libertà di Dio dipende l'essere stesso di Dio, nel duplice significato della sua esistenza e della sua essenza. La libertà assoluta e arbitraria

³²⁶ Su questo punto cfr., i saggi del testo G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia ed esperienza religiosa. A partire da Luigi Pareyson*, Pisa, Giardini 1995 (relazioni di G. Ferretti, A. Bausola, X. Tilliette, V. Melchiorre, R. Lauth); L. GHISLERI, *Pareyson e la Bibbia*, in M.C. BARTOLOMEI (a cura di), *La filosofia e il Grande Codice – Libertà del pensiero fissità della Scrittura?*, Claudiana, Torino pp. 257-292.

di Dio viene confermata e anzi intensificata, da queste parole che sembrano dire: «Io sono libero al punto d'esser libero anche del mio essere, giacché il mio essere me lo do come voglio»³²⁷.

Se Dio è libero a tal punto da darsi l'essere da solo, però, secondo Pareyson, significa che Dio ha potuto sceglierlo, quando poteva scegliere anche di non essere, e quindi di suicidarsi. Se Dio avesse scelto il non essere, tuttavia, non ci sarebbe stato un Dio cattivo, ma semplicemente il nulla. Questo nulla, che è il nulla stesso della libertà, è quello del «Dio prima di Dio», vale a dire l'attimo prima in cui Dio sceglie di essere o di non essere:

Il «Dio prima di Dio» è dunque l'abissalità stessa di Dio: quell'immane voragine in cui l'abissale libertà divina sprofonda, incontrandovi un altro elemento abissale, quale il nulla. Malgrado la fitta caligine che regna in questa profondità, una precisazione si impone. «Prima» di Dio non c'è propriamente il nulla, né ci può essere, che Dio non sarebbe Dio. Ciò non implica un ritorno all'essere necessario: «prima» di Dio c'è il «Dio prima di Dio», cioè la sua libertà³²⁸.

Come Pareyson specificherà nel saggio *Il male in Dio*, senza l'autooriginazione divina non ci sarebbe stato neppure il «Dio prima di Dio», vale a dire che se Dio non fosse riuscito ad imporsi sul nulla e quindi a vincere il male, allora la libertà non avrebbe mai cominciato ad esistere. In questo senso Pareyson può scrivere che la libertà è insieme «inizio e scelta»:

Poteva Dio scegliere il male? Rispondere negativamente non significa limitare l'arbitrio divino. Sarebbe stato come non originarsi. Il Dio prima di Dio non sarebbe stato seguito dal Dio esistente, e perciò nemmeno sussisterebbe come Dio prima di Dio. Anche ammessa questa suprema scelta del male, non ci sarebbe stato né Dio, né libertà, né esistenza, né realtà in generale³²⁹.

Ci si potrebbe chiedere, quindi, quale legame abbia il nulla originario con il male³³⁰. Il nulla è la negazione dell'essere: Dio scegliendosi, sceglie parimenti di essere e l'essere in generale. Sceglie di affermare la libertà anche quando questa poteva essere negata. Dio è la scelta assoluta ed eterna dell'essere di contro al non essere e alla sua negazione. Egli si presenta quindi come il bene scelto *ab aeterno*.

³²⁷ L. PAREYSON, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 129.

³²⁸ Ivi, p. 133.

³²⁹ L. PAREYSON, *Il male in Dio*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., pp.235-292, p. 280.

³³⁰ Su questo punto cfr. anche: L. PAREYSON, *La domanda fondamentale: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?»*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-383. Questo testo mette in luce come Pareyson riprenda la tematica dell'autooriginazione divina come vittoria sul nulla da Schelling, cfr. Ivi, pp. 376-383; cfr., inoltre M. CACCIARI, *Pareyson e la domanda fondamentale*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128, fasc. II (1994), pp. 16-24.

Il non essere, anche solo come possibilità vinta e superata, rimane però in Dio, come un alone o come un'ombra che offusca il suo splendore. Abbiamo così la teoria pareysoniana del male in Dio. Dio non trova il male fuori di sé, ma lo origina negandogli al contempo l'esistenza:

Il primato della realtà è di per sé una vittoria sul nulla, e la scelta del bene è sempre un giudizio sul male, sì che Dio ha in sé i due aspetti: quello per cui *ab aeterno* il bene è scelto con atto irreversibile e il male è riprovato come possibilità respinta; e quello per cui il male in quanto alternativa scartata sussiste per sempre come retroscena della positività e come possibilità occulta ma disponibile³³¹.

La possibilità del male che rimane sopita nelle profondità divine può essere trasformata in male reale dall'uomo. Egli infatti è il ridestatore del male che, trovandolo già pronto in Dio lo usa per tentare di correggere la creazione, oppure per tentare di mettersi direttamente al posto del creatore:

Nel mondo della storia non è possibile indicare altro autore del male che l'uomo. Certamente l'uomo e non Dio è l'autore del male reale, del peccato e della colpa. Ma un rinvio a Dio è inevitabile, perché c'è un senso in cui il male preesiste all'uomo, ed è in questa sua preesistenza che risiede il carattere ontologico che gli compete³³².

L'uomo con il male afferma la sua libertà e grazie alla riattivazione del negativo fa nascere la storia: con il peccato originale e la conseguente Caduta fa fallire il progetto di Dio:

Con estrema fiducia Dio attendeva dall'uomo il tocco finale da dare, come sigillo di perfezione, alla sua opera, e aveva espresso tale speranza con la formulazione del divieto, che non doveva apparire come insidia incredula e sospettosa, bensì come fidente collaudo e desiderosa ricerca di collaborazione; ma mai fiducia fu così mal riposta e ripagata, perché la libertà dell'uomo optò per il male e la creazione fallì³³³.

In questo passo, l'uomo è preso in considerazione soltanto per la sua costituzione metafisica. La storia dell'uomo e i suoi cambiamenti all'interno di essa non sono presi in considerazione da Pareyson. Il nostro autore, al pari degli spiritualisti, ci parla di un prototipo di uomo e di persona che vale per tutti i secoli.

In questo senso, l'uomo è pur sempre positivo come volevano gli spiritualisti pur nella sua libertà negativa come volevano i pensatori di matrice protestante e, forzando un po' il discorso pareysoniano, possiamo dire che la condizione di peccato è precisamente quella condizione che

³³¹ L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 181.

³³² Ivi, p. 184.

³³³ Ivi, p. 188.

rende tale l'uomo, poiché generando la sofferenza è in grado di attirare l'attenzione del Creatore, fino a farlo soffrire per noi e con noi al fine di ripristinare la creazione.

La scelta dell'uomo, infatti, pur generando la storia, non è in grado di scalfire la scelta originaria di Dio, ma le conseguenze di questo gesto si ripercuotono sull'intera realtà e costringono il Creatore a intervenire nella creazione stessa, riparando al male di persona e soffrendo le pene che avrebbe dovuto patire l'uomo.

Così, nel mito biblico, il Creatore, vedendo la peccaminosità e il male dilagare nella sua creazione decide di intervenire e di portare la pena di un male che non ha commesso e che l'uomo non riesce a ripagare:

L'uomo è riuscito a intaccare la creazione, ma non ha la capacità di riparare al disastro provocato da lui, non bastando a tal fine tutte le sue sofferenze; si che Dio stesso è chiamato in causa, a espiare un errore non suo e a redimerne la sua opera degradata e svilita; per risanare la situazione Dio deve pagare il suo scotto di dolore, colmando egli stesso con un supplemento di sofferenza l'insufficienza riparatrice dell'uomo³³⁴.

Se l'uomo e tutta la creazione sono segnati dal male, allora anche il dolore dovrà riguardare tutti: «solidarietà nella colpa e solidarietà nell'espiazione» ripeterà Pareyson con Dostoevskij. In questo senso, il dolore coinvolge non solo gli innocenti, ma anche la divinità stessa, che decide di incarnarsi, al fine di eliminare l'assurdità del mondo, permettendoci di dargli così un senso. È questo ciò che ancora una volta mostrerebbe Dostoevskij, quando nei *Fratelli Karamazov* fa dialogare Alëša e Ivan sul problema della sofferenza inutile, come vedremo meglio più sotto:

L'idea del Dio sofferente è l'unica che possa resistere all'obiezione della sofferenza inutile come dimostrazione dell'assurdità del mondo, e che anzi possa capovolgere l'intera problematica della sofferenza, nel senso di trarre dalla stessa incomprendibilità del dolore la possibilità ch'esso dia un senso alla vita dell'uomo. L'idea fondamentale di Dostoevskij è che per un verso l'umanità è liberata dalla sofferenza perché la stessa sofferenza è portata in Dio, per l'altro verso il senso della sofferenza dell'umanità è la consofferenza col redentore che col suo dolore ha soppresso quello dell'umanità³³⁵.

Tale consofferenza con il redentore diventa così la cifra reale della positività della persona come volevano gli spiritualisti, mentre d'altra parte, con l'idea del Dio sofferente si rivela un nuovo aspetto della trascendenza assoluta del Creatore, quello di essere talmente potente da sopportare anche la sua stessa negazione, per poi risorgere.

³³⁴ Ivi, p. 194.

³³⁵ Ivi, p. 198.

Ciò è mostrato nell'abbandono del Cristo sofferente sulla croce come quel momento in cui Dio mostra il suo lato dialettico: tacendo al grido del Figlio che chiede il perché dell'abbandono, il Padre mostra tutta la sua crudeltà, per cui Dio si mette contro se stesso: Dio è tremendamente ingiusto con se stesso, per essere giusto con noi e accetta un sacrificio che non avrebbe dovuto pagare.

Questo è ciò che Pareyson chiama «il momento ateo della divinità», per cui la negazione viene reintrodotta direttamente in Dio ed è al culmine di questa lotta contro se stesso, che Dio distrugge il male e che lo converte in bene: nel momento in cui il Figlio sembra massimamente impotente, Egli dimostra tutta la sua onnipotenza:

Il momento ateo della divinità ne è anche il momento teistico. La punta infima dell'impotenza di Dio, cioè il Cristo sofferente, è anche il culmine della sua splendida onnipotenza: mai onnipotenza più grande si può pensare di quella d'un Dio che non cessa di essere tale anche nella sua più completa impotenza; nessun segno d'onnipotenza è così eloquente che una vittoria luminosa e smagliante qual è quella sul male e sulla sofferenza sia stata conseguita proprio dall'impotenza³³⁶.

In Pareyson, quindi, il male e la sofferenza devono essere ricondotti a Dio per essere spiegati. La sofferenza in Dio acquista un senso e diventa l'unico mezzo possibile, del quale anche Dio si è servito per riscattare la nostra natura, ed è per questo che è così potente.

È questo che il cristianesimo ci insegnerebbe secondo Pareyson: soffrire, e soffrire soprattutto per gli altri, ma ciò è possibile solo nell'esperienza religiosa, che intende la sofferenza come la «rivelazione del senso ultimo delle cose»:

Solo la religione riesce a dare un significato alla sofferenza nel suo rapporto con la colpa, perché la intende non soltanto come pena e punizione, ma soprattutto come espiazione e riscatto, anzi come rivelazione del senso ultimo delle cose³³⁷.

La sofferenza accettata per amore, quindi, non ha solo un valore redentivo, ma ha anche un valore rivelativo, essa «apre il cuore dolorante della realtà e svela il segreto dell'essere»³³⁸. Nel momento della sofferenza l'uomo incontra Dio e intercetta la perpendicolare divina:

³³⁶ L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 203.

³³⁷ L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 475.

³³⁸ Ivi, p. 475.

Questo principio è uno dei capisaldi del pensiero tragico: che fra l'uomo e Dio non ci sia collaborazione nella grazia se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appaia enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimanga irredento e la gioia inaccessibile³³⁹.

La sofferenza è quindi *copula mundi*, cosa che nessun teologo protestante avrebbe potuto accettare: infatti, essa in Pareyson è il nesso vivente tra l'uomo e Dio, un ponte lanciato tra il tempo e l'eternità. Il cristiano, quindi, interpretando la sofferenza alla luce delle Scritture, è capace di risignificare il mondo e dare un senso al male che sembra sovrastare la storia. Camminando sul ponte della sofferenza egli capisce che può raggiungere il cuore di Dio.

Proprio per questo, continua il nostro autore, la sofferenza mette in crisi qualsiasi metafisica oggettivante e «speculare». Solo essa, infatti, conclude lo studioso torinese, contiene il senso della libertà e ci rivela il segreto della vicenda della Creazione:

È la sofferenza che mette in crisi ogni metafisica oggettivante e dimostrativa, ogni sistema sollecito soltanto d'una totalità armonica e conclusa, ogni filosofia dell'essere unicamente preoccupata del fondamento. Essa sola contiene il senso della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e di dolore, peccato ed espiazione, perdizione e salvezza³⁴⁰.

Ci rimane ora da vedere l'ultimo articolo di Pareyson sulla sofferenza inutile contenuto nel suo testo su Dostoevskij, cercando di far risaltare come il nostro autore delinei un'ermeneutica della sofferenza, per cui le Scritture e i testi dell'autore russo rendono capaci i cristiani di leggere le sofferenze quotidiane alla luce di questi racconti, rendendo i credenti capaci di decidere se affermare il senso del mondo anche quando tragico e doloroso e con questo affermare Dio. L'analisi di questo testo ci permetterà di constatare ulteriormente il valore di *copula* che la sofferenza in tutte le sue forme assume e quindi come essa sia l'ultima risposta del cattolicesimo tragico di Pareyson, al protestantesimo barthiano, e alla dialettica dell'implicanza propria degli esistenzialisti tedeschi. Se da un lato, infatti, abbiamo visto come la sofferenza patita per i nostri sbagli renda conto della positività del soggetto senziente e libero, ora dobbiamo vedere come anche la sofferenza inutile, proprio perché il soggetto non ne trae alcun vantaggio, abbia un valore non solo agli occhi di Dio, che è capace di redimerla, ma anche agli occhi dell'uomo, perché essa si costituisce come un appello che suscita la nostra responsabilità.

³³⁹ Ivi, p. 478.

³⁴⁰ Ivi, p. 478.

La sofferenza inutile e Dostoevskij

Nel testo del 1988 intitolato *La sofferenza inutile*, Dostoevskij descrive un tipo di sofferenza che non sembra poter essere né una punizione, né tantomeno una forma di riscatto: è la sofferenza inutile, quella degli animali, quella dei pazzi, oppure quella dei bambini.

Questa sofferenza è difficilmente interpretabile, perché è senza soggetto che, in questa esperienza, viene ridotto allo stato di puro paziente. Questa sofferenza «si esaurisce in se stessa e nella propria inanità» e, in quanto tale, «appare inutile e senza senso»³⁴¹.

A questo proposito la sofferenza dei bambini è paradigmatica per Dostoevskij, perché, anche se essi hanno consapevolezza di soffrire, da un lato si abbandonano con fiducia al loro aguzzino, mentre dall'altro confermano lo stato di minorità e di dipendenza in cui si trovano e mostrano come la loro sofferenza non sia e non possa essere feconda.

Il loro dolore è quindi motivo di ribellione a Dio come dimostra il dialogo fra Ivan Karamazov e suo fratello Alëša, che introduce la «Leggenda del Grande inquisitore».

Ivan non può accettare che la sofferenza coinvolga anche i bambini: se da un lato gli adulti pagano la pena e l'espiazione per aver peccato, i bambini sono totalmente innocenti ed in più, dall'esperienza di sofferenza, non possono trarre alcun vantaggio.

Il fatto che i bambini siano coinvolti nella sofferenza universale, significa che anch'essi devono pagare le colpe commesse dai padri, o che la loro sofferenza in qualche modo sia utile per raggiungere l'armonia finale, promessa dal Creatore. Nondimeno, è precisamente questo discorso ad essere umanamente inaccettabile. Se i bambini soffrono, obietta Ivan, allora il mondo è assurdo. La sofferenza dei bambini è appunto la pietra di inciampo su cui cade la tesi dell'armonia finale:

Tra l'armonia finale e la sofferenza esiste una contraddizione insanabile e quindi un'assoluta incompatibilità, giacché per un verso nessuna armonia è possibile se quella sofferenza resta senza riscatto, e per l'altro nessun mezzo esiste che sia capace di riscattarla. Nei casi prospettati, ad esempio, non vi riesce la vendetta, perché la punizione che raggiunge il carnefice non annulla la tortura ormai inflitta alla vittima, né vi riesce il perdono, nessuno al mondo avendo il potere o il diritto di perdonare delitti come quello del

³⁴¹ L. PAREYSON, *La sofferenza inutile*, in ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 173.

bambino sbranati, nemmeno la madre, che può tutt'al più perdonare il suo proprio dolore, ma non lo strazio del figlio³⁴².

Un Dio che fonda la sua armonia finale sulla sofferenza dei bambini è per Ivan un Dio ingiusto, al cui non ci si deve nemmeno ribellare: bisogna soltanto negarlo:

Basta la menoma sofferenza inutile a segnare il fallimento della creazione, cioè a denunciare la mostruosità anzi l'assurdità del mondo e l'ingiustizia anzi l'inesistenza di Dio. L'utilizzazione della sofferenza in generale per il raggiungimento dell'armonia finale non richiederebbe di per sé una conclusione ateistica [...]. Ma è la strumentalizzazione della sofferenza inutile, anzi la sua stessa pura e semplice esistenza, lo scandalo che evoca irrimediabilmente l'ateismo e che invita l'uomo a darvi la sua piena e definitiva adesione³⁴³.

Ivan, infine, con la «Leggenda del Grande Inquisitore»³⁴⁴ cerca di dimostrare non solo come Dio abbia fallito come creatore, ma anche come redentore. La venuta del Messia sulla terra, infatti, non ha tolto lo scandalo della sofferenza inutile, anzi lo ha acuito, portando all'uomo una libertà che per la sua fragilità era insostenibile:

Se il piano del creatore non raggiunge a sanare la sofferenza dei bambini, e quindi non riesce a esentare l'umanità dal dolore, tanto meno vi riesce il redentore, il quale ha portato agli uomini la libertà che è la maggior fonte di sofferenza per l'uomo. Come da parte del creatore l'idea dell'armonia finale rende ancora più ingiustificabile la sofferenza inutile, così l'amore e la compassione del redentore per l'umanità non fa che produrre il contrario del suo intento, cioè maggior dolore e tormento³⁴⁵.

Il rifiuto della salvezza di Ivan ha infine esiti pratici: se il mondo è assurdo e Dio non esiste, allora «tutto è permesso». Questa indifferenza morale, nondimeno, non richiede azioni particolarmente eclatanti come l'antropofagia, o l'omicidio. Il male banale e mediocre, anzi, è quello più pericoloso. Più il diavolo è pacificato più la sua vittoria è grande, come avviene nel nichilismo odierno a cui si offre la più completa resistenza a Dio, precisamente evitando di parlarne. Il diavolo può credere perfino in Dio basta che Egli rimanga un'idea distante e astratta.

Il male sotterraneo, quello che possiamo fare tutti, ha un esito più infausto addirittura di quello del male blasfemo, a questo tipo di male è destinata la disperazione e la follia, che appunto toccheranno a Ivan e, più tardi, al mondo contemporaneo:

³⁴² Ivi, p. 185.

³⁴³ Ivi, p. 187.

³⁴⁴ Su questo punto cfr., inoltre F. TOMATIS, *Luigi Pareyson e il Grande Inquisitore, fra nichilismo e cristianesimo*, in R. BADI, E. FABBRI (a cura di), *Il grande inquisitore. Storia di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 269-278.

³⁴⁵ L. PAREYSON, *La sofferenza inutile*, in ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 190.

Ma la religiosità, cacciata dalla realtà, si rifugia nel cuore della vita personale; e in una negazione così totale da identificarsi pienamente con la realtà non c'è posto per lo spirito religioso se non nella forma abnorme e insolita della disperazione e della disgregazione della personalità. È lo stadio in cui lo spirito religioso, emigrato dal mondo degli uomini, non può farsi sentire che attraverso la voce angosciata e dolente della disperazione e della follia, come succede, appunto, a Ivan. È anche in questa cupa e amara premonizione del mondo contemporaneo si mostra la singolare attualità del suo pensiero³⁴⁶.

Il discorso di Ivan, dunque, è più efficace di qualsiasi negazione di Dio fatta per pura via teorica e molto più difficilmente confutabile, in quanto il suo discorso, partendo dall'esistenza di Dio, giunge ad un esito ateo e nichilistico, in quanto è la stessa assurdità del mondo a negarne l'esistenza.

A parere di Pareyson, però, Dostoevskij ne tenta una confutazione non filosofica ma artistica, che passa dal racconto delle storie di tre personaggi: una prima confutazione l'abbiamo dal fratello Dimitrij che pur di alleviare la sofferenza inutile di quel bambino sognato decide di andare in Siberia e pagare per una colpa che non aveva commesso: egli è convinto che «la solidarietà di tutti gli uomini nella colpa e nel dolore è l'unica via attraverso la quale si può con la sofferenza propria riscattare la sofferenza altrui»³⁴⁷. Sul prolungamento di questo atteggiamento si pone il discorso dello *starec* Zosima. Padre Zosima, infatti, propone l'amore universale come collante di tutte le parti e di tutti i livelli dell'universo; in questo modo, la felicità di tutti si basa sull'accettazione da parte di tutti di un «comune carico di colpe e di sofferenze», ma soprattutto sul perdono reciproco che ognuno deve chiedere e saper porgere all'altro:

Il principio della solidarietà umana nella colpa e nell'espiazione, lungi dall'implicare la necessità della sofferenza inutile, assume il significato d'una raccomandazione ad accettare e quindi desiderare di soffrire per la colpa altrui e d'un preannuncio dell'amore universale che deve stringere tutti gli uomini fra loro³⁴⁸.

Nondimeno, il discorso dello *starec* Zosima è possibile soltanto perché «c'è chi può perdonare tutto perché ha sofferto innocente», e questi è il Cristo sofferente, di cui ci parla Alëša. Nel Cristo sofferente quindi si vede il vero volto del Padre che non è l'architetto in grado di finalizzare anche la sofferenza inutile per l'armonia universale futura, ma è Colui che ha resistito e superato il banco di prova della sofferenza, mostrandoci l'unico modo per risignificare questa esperienza. Ecco

³⁴⁶ Ivi, p. 195.

³⁴⁷ Ivi, p. 203.

³⁴⁸ Ivi, p. 205.

quindi che la sofferenza di Cristo abilita anche la sofferenza inutile: anche dove manca il soggetto, paradossalmente viene affermata la positività della persona e il valore di essa.

È la sofferenza inutile stessa, infatti, che richiede ed esige un riscatto, perché essa è «il grido dell'umanità che richiede di essere liberata e che a tal fine sollecita perdono e misericordia»³⁴⁹ e solo il Redentore può darle ciò che cerca, in quanto egli ha preso su di sé tutta la sofferenza del mondo:

La sofferenza di Dio è l'unica risposta che si può dare al problema del dolore: è *la* risposta in generale al problema della sofferenza. Allo scandalo della sofferenza inutile e del puro paziente, Alëša contrappone lo scandalo del redentore, cioè Del Dio che soffre e che muore³⁵⁰.

Pareyson poi insiste su questo punto, prolungando il discorso di Dostoevskij e spiegando come solo la concezione di un Dio dialettico che sia estremamente crudele con se stesso, per essere assolutamente amorevole con noi possa rispondere al problema della sofferenza inutile e più in generale al problema del male e del negativo.

È la sua concezione del Dio dialettico che consente di non rendere vana anche la sofferenza che sembra più assurda, anche quella in cui manca la libertà del paziente che possa utilizzarla come strumento di redenzione. Anche in questo caso, viene riaffermata l'esigenza spiritualistica della fondazione filosofica della persona e la positività del finito, in quanto essa è in primo luogo un appello al creatore, che deve soffrire per redimere anche quella e in secondo luogo è un appello a noi che soffrendo possiamo collaborare col creatore e quindi affermare la sua stessa opera. È l'esperienza del Cristo l'unica risposta valida a questo tipo di sofferenza, prima di ammettere l'assurdità del mondo e con essa l'inesistenza di Dio. Di conseguenza, anche se il soggetto di questo dolore si presenta come totalmente inerme, si può asserire che, dal punto di vista cristiano, la sua sofferenza acquista un valore, non solo perché in lui si manifesta l'opera di una trascendenza misteriosa, ma soprattutto perché il suo dolore è un appello a continuare la lotta a contro il male a fianco di Dio.

In questa lotta a fianco di Dio sta il significato dell'ultimo personalismo di Pareyson, un personalismo tragico appunto dove la persona viene affermata dalla e nella sua stessa miseria. Anzi sono la miseria e la desolazione stessa dell'uomo che ne affermano parimenti il valore e la

³⁴⁹ Ivi, p. 209.

³⁵⁰ Ivi, p. 212.

positività e che dicono il suo rapporto con il Creatore meglio di qualsiasi altra esperienza. Il negativo del dolore umano è l'affermazione della sua positività e insieme della sua insufficienza come volevano gli spiritualisti. Il Dio totalmente trascendente, che Pareyson aveva imparato a conoscere dai testi di Barth, viene raggiunto nei suoi scritti soltanto grazie alla sofferenza.

In questo senso, rimane nel pensiero di Pareyson la contraddizione tra due tradizioni filosofiche e culturali profondamente diverse. L'autore parte da premesse spiritualistiche dal quale non riesce mai totalmente a liberarsi, anche quando incontra la filosofia dell'esistenza, che gli offre una prospettiva diversa, che lui vuole utilizzare per uscire dal clima, ritenuto asfittico e provinciale, del suo contesto culturale. Nonostante egli rimanga impigliato in questa contraddizione, tuttavia, la sua meditazione è un tentativo di spiegare il valore della sofferenza interessante dal punto di vista cristiano, poiché mostra quale sia il prezzo da pagare qualora si voglia costruire un mondo condivisibile e dotato di senso.

CONCLUSIONE

La contraddizione di Pareyson

In questo lavoro si è cercato di mostrare come il contesto di formazione di Pareyson permanga in maniera nascosta nella sua ultima produzione, indipendentemente dalle intenzioni dell'autore. Questo è avvenuto perché Pareyson ha avuto un rapporto conflittuale con gli autori italiani e con la tradizione filosofica nella quale si è formato. Da una parte, egli manterrà sempre l'istanza spiritualistica della fondazione filosofica della persona, mentre dall'altra leggerà i rapporti teandrici alla maniera di Barth. A differenza del teologo svizzero, però, il suo pensiero rimane cattolico e nascostamente spiritualista per alcuni motivi. Innanzitutto, l'accento posto sulla libertà come causa incausata della realtà, e della realtà umana, che Pareyson riconduce a Schelling e a Dostoevskij, ma che in realtà, come è stato sostenuto da Giuseppe Fornari, ha dei legami con l'attualismo gentiliano, filtrato però, come abbiamo mostrato nel nostro lavoro, attraverso la meditazione di Guzzo e di Carlini.

Un ulteriore punto di distacco dalla tradizione dell'esistenzialismo tedesco è l'accento che Pareyson pone sulla sofferenza e sull'espiazione. Barth non avrebbe mai potuto accettare questo tipo di soluzione non solo perché per la teologia calvinista esiste solo la "perpendicolare divina" e non il movimento dell'uomo che possa raggiungere Dio, ma precisamente perché nel pensiero protestante, Dio ha già pagato, per mezzo del sacrificio di Cristo, tutto il nostro peccato.

Infine l'ermeneutica pareysoniana ha ancora dei legami con il pensiero del suo maestro, anche se il nostro autore non li ravvisa, non solo perché il maestro ha preparato il discorso di Pareyson insistendo sulla verità come origine infinitamente interpretabile e non tanto come oggetto che ci sta di fronte, ma soprattutto perché Guzzo per primo ha polemizzato con lo storicismo crociano che sfociava nel relativismo.

Il contesto di formazione era però asfittico per Pareyson, perché da un lato, la filosofia italiana era ancora fatta di dispute di scuola, mentre dall'altra i pensatori cattolici italiani erano ancora troppo legati al pensiero del Magistero, che prima del Concilio Vaticano Secondo aveva mantenuto sempre un atteggiamento difensivo nei confronti della modernità.

Perciò, Pareyson ha tentato un'altra strada, che ha trovato la sua formulazione più compiuta quando sono crollate le "istituzioni forti" della filosofia italiana del tempo. Pareyson è andato alla ricerca, senza mai trovarlo davvero, di un pensiero alternativo a quello del suo contesto di formazione, precisamente perché voleva superarne le ristrettezze. Tuttavia, egli non ha potuto recidere con il coltello la storia che lo ha plasmato. Questo taglio dal vivo, che Pareyson ha vissuto come necessario e al contempo impossibile, ha reso possibile l'ultima speculazione di Pareyson. Da un lato egli ha approfondito gli esistenzialisti tedeschi, Schelling e Dostoevskij che, a parer suo, avrebbero dovuto esorcizzare un'eredità filosofica troppo ingombrante, dall'altra egli continua a leggere questi autori da una prospettiva spiritualista, rendendo perciò inefficace il rito di esorcismo.

Nell'ultimo periodo della speculazione di Pareyson, quindi, assistiamo all'esito finale, ma non definitivo della crisi di due tradizioni culturali e filosofiche differenti. Il nostro autore si costringe ad un gioco di compromessi, di assensi e di dissensi con queste due tipologie di filosofie che lo portano a sviluppare un pensiero originale e fecondo, che si costituisce appunto come copertura e tentativo di superamento di una contraddizione che Pareyson non è riuscito a risolvere e che egli ha proiettato sul piano metafisico e concettuale.

Due punti nello specifico sono importanti da segnalare. In primo luogo, la coincidenza cercata e negata tra libertà ed essere che testimonia il tentativo di Pareyson di poter dare una guida ad una libertà altrimenti capricciosa come volevano gli spiritualisti, senza per questo concordare con loro nel dire che la libertà necessita di una regola esterna che la precede, dando così ragione all'istanza esistenzialista dell'assoluta trascendenza di Dio, o dell'essere, che è appunto la scelta assoluta. In secondo luogo, punto centrale di questo lavoro, è l'ermeneutica della sofferenza che Pareyson compie, volta a salvaguardare la libertà della persona, come volevano ancora gli spiritualisti. A differenza degli studi giovanili, però, nell'ontologia della libertà la positività della persona è affermata dalla negatività della sofferenza e come vittoria sul male che è presente nel mondo.

La riflessione sulla sofferenza in Pareyson si costituisce come la risposta cattolica alla teologia barthiana che pure lui ha adottato. Il dolore è precisamente il controcanto alla «perpendicolare divina» di Barth, che faceva diventare positivo il negativo del finito.

Pareyson, dibattuto in questa contraddizione, ha saputo comunque sviluppare un pensiero cattolico volto a mostrare come Dio potesse resistere anche al banco di prova del male e della sofferenza ed

anzi fossero proprio questi ultimi ad affermare il Creatore. Nella sua filosofia Pareyson ha evidenziato come la sofferenza dia il senso ultimo della realtà e in qualche modo come essa *sia* il senso della realtà, in quanto è il solo tramite per cui noi possiamo costruire un mondo carico di significato.

BIBLIOGRAFIA

Di seguito diamo l'elenco dei testi di Pareyson utilizzati e rilevanti per il presente lavoro, una bibliografia completa dei suoi testi la si può trovare in F. TOMATIS, *Bibliografia Pareysoniana*, Trauben, Torino 1998. Inoltre in questi anni sono in pubblicazione presso Mursia Editore le *opere complete* di Luigi Pareyson a cura del *Centro Studi Luigi Pareyson*.

SCRITTI DI LUIGI PAREYSON

Opere principali uscite in volume

La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers, Loffredo, Napoli 1940; 2a ed., *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

Studi sull'esistenzialismo, Sansoni, Firenze 1943; 2a ed. riveduta e ampliata edita da Mursia, Milano 1950 [ristampa del 2001 a cura di C. Ciancio]. D'ora in poi, salvo qualche caso segnalato, in bibliografia verranno indicate le pagine degli articoli presenti nella ristampa della seconda edizione del 2001.

Esistenza e persona, Taylor, Torino 1950; 2a edizione aumentata, ivi, 1960; 3a ed. aumentata ed ampliata nella parte teoretica, ma drasticamente ridimensionata nella parte storica, ivi, 1966, poi ristampata nel 1971; 4a ed. Il Melangolo, Genova 1985 e ristampata da Il Nuovo Melangolo, Genova 2002 corredata della parte storica eliminata nella terza edizione. Salvo qualche caso segnalato, verrà citata la ristampa della quarta edizione del 2002.

Estetica. Teoria della formatività, Edizioni di Filosofia, Torino 1954; 2a ed., Bompiani, Milano 1966.

I problemi dell'estetica, Marzorati, Milano 1966.

Conversazioni di estetica, Milano, Mursia 1966.

Verità e interpretazione, Milano, Mursia 1971. In questa bibliografia utilizzeremo la ristampa della prima edizione a cura di G. Riconda del 2012.

Prospettive di filosofia contemporanea, a cura di A. de Maria, Mursia, Milano 1993.

Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1993.

Ontologia della libertà, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995 [2000].

Kierkegaard e Pascal, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998.

Essere libertà ambiguità, a cura di F. Tomatis Mursia, Milano 1998.

Estetica dell'idealismo tedesco, vol. 3, *Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003.

Estetica dell'idealismo tedesco, vol. 1, *Kant e Schiller*, a cura di U. Perone, Mursia, Milano 2005.

Iniziativa e libertà, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 2005.

Glosse a Sein und Zeit di Martin Heidegger, a cura di M. L. Lamberto e U.M. Ugazio, Trauben, Torino 2007.

Interpretazione e storia, a cura di A. De Maria, Mursia, Milano 2007.

Estetica dell'idealismo tedesco, vol. 2, *Fichte e Novalis*, a cura di G. Garelli e F. Vercellone, Mursia, Milano 2014.

Inediti, vol. 7, Q. OL *Prefazione all'ontologia della libertà* (conservato nell'archivio presso il Centro Studi Filosofico-Religiosi «L. Pareyson» di Torino.)

Articoli e saggi

Note sulla filosofia dell'esistenza, in *Giornale critico della filosofia italiana*, fasc. 6, 1938, pp. 407-438. Ora pubblicato con il titolo *Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di M. Heidegger e di K. Jaspers*, in *Studi sull'esistenzialismo*, cit., pp. 141-176.

Nota kierkegaardiana, in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, fasc. 1, 1939, pp. 53-68. Ora pubblicato con il titolo *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo* in *Studi sull'esistenzialismo*, cit., pp. 59-80.

L'esistenzialismo di Karl Barth, in *Giornale critico della filosofia italiana*, fasc. 3-4, 1939, pp. 304-356. Ora in *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 81-126.

Genesi e significato dell'esistenzialismo, in *Giornale critico della filosofia italiana*, V, 1940, pp. 326-337; ripubblicato col titolo *Tre concetti esistenzialistici* in *Studi sull'esistenzialismo*, prima ed. cit. Ora pubblicata con il titolo *Esistenzialismo 1939*, in *Studi sull'esistenzialismo*, seconda ed. cit., pp. 11-20.

La ricerca filosofica, in *Archivio di filosofia*, gennaio 1940, Notiziario, Sezione di Torino, pp. 293-308. Ora pubblicato con il titolo *Il significato della ricerca filosofica e l'esistenzialismo in Interpretazione e storia*, cit., 11-30.

Idealismo ed esistenzialismo, in *Studi filosofici*, n. 2, 1941, pp. 151-169; poi ristampato in *Studi sull'esistenzialismo*, prima ed. cit., con l'aggiunta alle pp. 282-292 di un'Appendice *sull'esistenzialismo e l'idealismo italiano*. Ora in *Studi sull'esistenzialismo italiano*, seconda ed. cit., pp. 262-284. In quest'opera il testo è presentato senza l'appendice, che è stata fusa con l'introduzione della prima versione degli *Studi sull'esistenzialismo* e diventata alle pp. 285-312 un capitolo autonomo dal titolo *L'esistenzialismo e l'idealismo italiano*.

Panorama dell'esistenzialismo, in *Studi filosofici*, n. 2, 1941, pp. 193-206, poi ripubblicato con il titolo *La frattura e la centralità dell'esistenza*, in *Studi sull'esistenzialismo*, prima ed. cit. Ora con il titolo *Esistenzialismo 1941 in ID.*, *Studi sull'esistenzialismo*, seconda ed. cit., pp. 21-34.

Preesistenzialismo di Armando Carlini, pubblicato su tre fascicoli diversi della rivista *Giornale critico della filosofia italiana* (I: 4, 1941, pp. 226-246; II: 5-6, 1941, pp. 306-335; III: 1-2, 1942, pp. 76-93). Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 219-264.

La dialettica della crisi nell'esistenzialismo, in *Archivio di Filosofia*, fasc. 1-2, 1942, pp. 124-125. Ora ripubblicata con il titolo *La dialettica della crisi in Karl Barth* in *Studi sull'esistenzialismo*, cit., pp. 127-138.

Tempo ed eternità, pubblicata come conferenza senza titolo in *Archivio di Filosofia*, fasc. III-IV, 1943, pp. 360-367. Ora in *Esistenza e persona*, cit., pp. 151-162.

Nuovi sviluppi del pensiero di Karl Jaspers, in *Rivista di filosofia*, 4, 1948, pp. 326-367. Ora in *Karl Jaspers*, cit., pp. 171-218.

El existencialismo espejo de la conciencia contemporánea, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1949. Ora ripubblicato in traduzione italiana con il titolo *Attualità dell'esistenzialismo*, in *Esistenza e persona*, cit., pp. 75-92.

Affermazione cristiana del concetto di persona, in AA.VV., *Filosofia e cristianesimo*, Marzorati, Milano 1948, pp. 253-263. Ora pubblicato con il titolo *Persona e società* in *Esistenza e persona*, cit., pp. 163-184.

La filosofia italiana contemporanea, in AA. VV., *Actas del premier Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1949, vol. 1, pp. 480-492. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 363-372.

Possibilità di un esistenzialismo cristiano, in *Archivio di filosofia*, 1949, I, pp. 61-68. Ora in *Esistenza e persona*, cit., pp. 125-134.

Due possibilità: Kierkegaard e feuerbach, in *Esistenza e persona*, prima ed. cit. Ora in ID., *Esistenza e persona*, quarta ed. cit., pp. 39-63.

Il problema filosofico del marxismo, in *Esistenza e persona*, prima ed. cit. Ora in *Esistenza e persona*, quarta ed. cit., pp. 93-107.

Il compito della filosofia oggi, in *Esistenza e persona*, prima ed. cit. Ora in *Esistenza e persona*, quarta ed. cit., pp. 135-150.

La situazione religiosa attuale, in *Esistenza e persona*, prima ed. cit. Ora in *Esistenza e persona*, quarta ed. cit., pp. 107-124.

Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi più recenti, in *Esistenza e persona*, prima ed. cit. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 267-292.

Sobre el concepto de persona, in AA. VV., *Actas del premier Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1949, vol. II, pp. 61-68. Ora ripubblicato in traduzione italiana con il titolo *I caratteri della persona*, in *Esistenza e persona*, cit., pp. 185-192.

Libertà e peccato nell'esistenzialismo, in AA. VV., *Esistenzialismo e Cristianesimo* (lezioni tenute al VI Convegno giovanile in Assisi), Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, pp. 67-88. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 58-70.

Unità della filosofia, in *Filosofia*, n.1, 1952, pp. 83-96. Ora in *Interpretazione e storia*, cit., pp. 97-108.

La coinnassance d'autrui, in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. VII, North-Olland Publishing Company-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain, 1953. Ora ripubblicato in traduzione italiana col titolo *La conoscenza degli altri*, in *Esistenza e persona*, cit., pp. 193-200.

Filosofia della persona in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa, Asti 1958, pp.303-317. Ora in *Esistenza e persona*, cit., pp. 201-214.

I limiti della libertà, in AA.VV., *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Echter-Verlag, Würzburg, 1965, pp. 120-128. Ora pubblicato col titolo *Situazione e libertà*, in *Esistenza e persona*, cit., pp. 215-230.

Pensiero espressivo e pensiero rivelativo, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1965, 2, pp. 177-190. Ora in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 15-34.

Il pensiero etico di Dostoievski, Giappichelli, Torino 1967. Ora in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit. pp. 5-121.

Filosofia e ideologia, è la relazione introduttiva al XXI Convegno di Studi Filosofici di Gallarate ed è stata pubblicata in *Filosofia*, fasc. 2, 1967, pp. 219-240 e nel volume che raccoglie gli atti del convegno: AA.VV. *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1967. Ora in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 93-121. È stata pubblicata inoltre come saggio a parte la discussione e la replica alla relazione *Filosofia e ideologia* con il titolo *Destino dell'ideologia* nel volume che raccoglie gli atti del convegno. Ora sempre in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 127-190.

Elogio della filosofia, in *Le conferenze dell'Associazione Culturale Italiana*, fasc. 19, 1967, pp. 43-58. Ora pubblicato con il titolo *Necessità della filosofia* in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 191-209.

Senso comune e filosofia, in AA.VV., *Annuario dell'Università degli Studi di Torino per l'anno accademico 1967-68 – Anno 564° della fondazione*, Università di Torino, Torino 1968, pp. 27-40. Ora in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 211-236.

L'iniziativa morale, Giappichelli, 1969. Ora in *Iniziativa e libertà*, cit., pp. 205-259.

Valori permanenti e storia, in AA.VV. *I valori permanenti nel divenire storico*, Istituto Accademico di Roma, Roma, 1969, pp. 13-27. Ora in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 35-50.

Essere e libertà, Giappichelli, Torino 1970. Ora in *Interpretazione e storia*, cit., pp. 197-214.

Originarietà dell'interpretazione, in AA.VV., *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift Hans-Georg Gadamer*, Mohr, Tübingen 1970, pp. 353-366. Ora in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 53-92.

Ultimi sviluppi dell'esistenzialismo, in *Terzo programma*, 3, 1970, 1970, pp. 15-24. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 27-35.

Attualità di Martinetti, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 107, 1972-1973, I, pp. 27-35. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 103-110.

Gioele Solari e l'idealismo tedesco, in *Gioele Solari 1872 – 1952. Testimonianze e bibliografia nel centenario della nascita*, Accademia delle scienze, Torino 1972, pp. 33-36. Nelle «Memorie della accademia delle Scienze», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie 4a, n. 26. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 118-123.

«Introduzione» a P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, a cura di L. Pareyson, Guida, Napoli 1972, pp. 7-16. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 111-117.

«Presentazione» a P. MARTINETTI, *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1972. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 96-102.

«Introduzione» a *Schelling. Presentazione e antologia* Marietti, Milano 1975.

Rettifiche sull'esistenzialismo, in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975. Ora in *Esistenza e persona*, cit., pp. 231-252.

L'esperienza della libertà in Dostoevskij, in *Filosofia*, 29, 1978, 1, vol. 1-16. Ora in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., pp. 125-143.

Lo stupore della ragione in Schelling, in *Schelling* nel vol. coll. *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 137-180. Poi pubblicato col titolo, *Lo stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 385-437.

L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij, in *Giornale di Metafisica*, 2, 1980, 1, pp.69-84. Ora in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., pp. 144-169.

Le dimensioni della libertà in Dostoevskij, in AA.VV., *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Sansoni, Firenze 1981, pp. 107-121. Ora in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., pp. 125-143.

La sofferenza inutile in Dostoevskij, in *Giornale di Metafisica*, 4, 1982, 1, pp. 123-170. Ora in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., pp. 170-217.

«Premessa» a *Karl Jaspers*, 2a ed. cit., pp. XI – XXII.

Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà, in *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, VI, 1984, pp. 283-314. Ora in *Esistenza e persona*, cit., pp. 7-38.

Filosofia ed esperienza religiosa, in *Annuario filosofico*, 1, 1985, pp. 7-52. Ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 85-149.

La filosofia e il problema del male, in *Annuario filosofico*, 2, 1986, pp. 7-69. Ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 151-233.

Pensiero ermeneutico e pensiero tragico, in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp.134-141. Ora in *Essere libertà e ambiguità*, cit., pp. 13-17.

«Prefazione», in R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Napoli, Guida 1986. Ora in *Prospettive di filosofia contemporanea*, cit., pp. 332-343.

Commemorazione di Augusto Guzzo, in *Annuario filosofico*, 3, 1987, pp. 255-266. Ora in *Prospettive della filosofia contemporanea*, cit., pp. 181-190.

Il superamento dell'ateismo in Dostoevskij, in AA.VV., *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*, Pratiche, Parma 1988, pp. 269-286.

Filosofia della libertà, Il Melangolo, Genova 1989. Ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 463-478.

Heidegger: la libertà e il nulla, in *Annuario filosofico*, 5, 1989, pp. 9-29. Ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp.439-462.

La «domanda fondamentale»: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?», in *Annuario filosofico*, n. 8, 1992, pp. 9-36. Ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-384.

Dmitrij confuta Ivan, a cura di G. Riconda, in *Annuario filosofico*, 7, 1991, pp. 11-30. Ora in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo e esperienza religiosa*, cit., pp. 221-237.

FONTI SECONDARIE

Opere e saggi consultati su Pareyson

A. RIGOBELLO, *Osservazioni su una teoria dell'interpretazione*, in *Proteus*, 8 (1972), pp.175-181.

S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976 [2014].

G.F. FRIGO, *Schelling e l'esistenzialismo. Lo Schelling "pensatore posthegeliano e postheideggeriano di Pareyson*, in *Filosofia oggi*, a. II, n.4 (1979), pp. 469-489.

G. MODICA, *Per un'ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980.

G. RICONDA, *La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, in *Archives de Philosophie*, 43 (1980), pp. 177-180.

A. ROSSO, *Ermeneutica della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milano, Vita e Pensiero 1980.

DI NATALE, L. *Pareyson e l'alternativa dell'esistenzialismo*, Superstampa, Montesilvano 1981.

P. D'ALESSANDRO, *Attualità dell'esistenzialismo dell'ultimo Pareyson*, in AA. VV., *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, G. Invitto (a cura di), Adriatica, Lecce 1981.

L. BOTTANI, *Estetica, interpretazione e soggettività. Hans Georg Gadamer e Luigi Pareyson in Teoria*, 2 (1982), pp. 87-113.

G. D'ACUNTO, *Lo Jaspers di Pareyson*, in *Il cannocchiale*, n. 3 (1983), pp. 161-164 .

- S. GIVONE, *Pareyson, ermeneutica e tragico*, in *Alfabeta*, n. 85, giugno (1986), pp.20-21.
- C. CIANCIO, *Crisi e rifondazione dell'etica*, in *Annuario Filosofico*, 3, (1987), pp. 37-63.
- N. INCARDONA, *Rivelatività dell'irrelativo*, in *Giornale di metafisica*, a. IX, n. 1, gennaio-aprile (1987), pp.153-192.
- F.P. CIGLIA, *La divina tragedia della libertà. Sulla riflessione filosofico-religiosa di L. Pareyson*, in *Archivio di Filosofia*, 1-3, LVI (1988), pp.163-190.
- M. GENSABELLA FURNARI, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, 5, (1988), pp.56-88.
- S. GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 90-92, pp. 149-156.
- U. M. UGAZIO, *Pareyson interprete di Heidegger*, in *Archivio di filosofia*, n. 1-3 (1989), pp. 93-102.
- LONGO R. *Persona verità e storia nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, in AA.VV., *Ermeneutica e filosofia pratica*, Atti del Convegno internazionale di Catania 8-10 ottobre 1987, a cura di N. De Domenico, A. Eschen di Stefano, G. Puglisi, Venezia, Marsilio 1990, pp. 169-174.
- G. MODICA, *L'ermeneutica della sofferenza in L. Pareyson*, Cadmo, Roma 1990.
- G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Roma, Città Nuova 1990, pp. 315-325.
- F. BIANCO, *Ermeneutica come processo del pensiero rivelativo*, in *Pensare l'interpretazione*, Roma, Editori Riuniti 1991, pp. 176-177.
- F.P. CIGLIA, *A confronto con la filosofia dell'esistenza. Gli esordi filosofici di L. Pareyson (1938-1991)*, in *Archivio di filosofia*, 1-3, LIX (1991), pp.339-405.
- R. LONGO, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, CUCHEM, Catania 1993.
- F. RUSSO, *I sentieri della libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.
- S. GIVONE, *Dolore e libertà*, in AA.VV. *I tormenti della libertà*, Camaldoli, Camaldoli 1993, pp.32-43.
- M. CACCIARI, *Pareyson e la domanda fondamentale*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128, fasc. II (1994), pp. 16-24.

- M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994.
- F.P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni Roma 1995.
- G. RICONDA, *Ateismo e nichilismo nel pensiero tragico di L. Pareyson*, in *Itinerarium*, 3, (1995), 5, pp. 103-120.
- F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.
- F. TOMATIS, *Pareyson: esistenzialismo, ermeneutica e ontologia della libertà*, in *Itinerarium*, vol. 3, 5, (1995), pp. 121-138;
- T. FORZANO, *Una tragedia cosmo teandrica sulle soglie della speranza. L'ultima filosofia di L. Pareyson*, in *Itinerarium*, 3, 5 (1995), pp. 139-155.
- G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia ed esperienza religiosa. A partire da Luigi Pareyson*, Pisa, Giardini 1995 (relazioni di G. Ferretti, A. Bausola, X. Tilliette, V. Melchiorre, R. Lauth).
- S. GIVONE, *Storia del nulla*, Bari-Roma, Laterza 1995, pp. XIV, XVI-XVIII, 182 e n.183, 188n, 218n.
- C. CIANCIO, *Il male e la sofferenza in Pareyson. Un'interpretazione filosofica di Dostoevskij*, in AA.VV. *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella Editrice 1996, pp. 109-135.
- G. RICONDA, *Ermeneutica dell'esperienza religiosa e ontologia*, in *Archivio di filosofia*, 1-3, LXIV (1996), pp., 355-366.
- AA.VV., *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli, 1996, pp. 123-134.
- M. MICHELLI, *Ontologia della libertà*, in *Informazione filosofica*, 27, (1996), pp.24-25.
- F. DE CAROLIS, *L'ultimo Pareyson: una riflessione francescana*, in *Miscellanea francescana*, tomo 97, (1997), pp.275-281
- R. LONGO, *Il tempo nell'eternità: L. Pareyson lettore di Plotino e interprete di Schelling*, in AA.VV. *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII, Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Loffredo, Napoli, 1997, pp.285-292.
- S. SEGA, *La decilazione tragica dell'ermeneutica in Pareyson*, in *Giornale di metafisica*, n.s., XX (1998), pp. 127-150.

- C. CIANCIO, *Pareyson e l'esistenzialismo*, in *Annuario filosofico*, fasc. 13, (1997-1998), pp. 449-462.
- M. GENSABELLA FURNARI, *Etica e interpretazione*, in AA.VV., *Percorsi dell'ermeneutica* (a cura di C. Resta), Messina, Sicania 1998, pp. 57-109.
- A. DI CHIARA, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1999.
- G. MOTTA, *Etica e interpretazione: un decennio di studi pareysoniani dedicati alla riflessione moarle*, in *Itinerarium*, 7, 12, (1999), pp. 257-285.
- R. FINAMORE, *Arte e formatività. L'estetica di L.Pareyson*, Città Nuova, Roma 1999.
- P. GALLI, *Libertà e male in Dio. Pareyson a confronto con Schelling*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, vol. 92, N.1, Gennaio-Marzo (2000), pp. 26-58.
- R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma 2000.
- G. RICONDA, C. CIANCIO (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000.
- M. R. SCARCELLA, *Tempo ed eternità: "Esperienza etica" ed "Esperienza religiosa" nell'ontologia della libertà di L. Pareyson*, Università degli Studi di Lecce, *pro manuscripto* 2000, conservato nel Centro Studi Luigi Pareyson di Torino.
- G. PIAZZA, *Sofferenza e senso. L'ermeneutica del male e del dolore in Ricoeur e Pareyson*, Camilliane, Torino 2002.
- L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003.
- C. CIANCIO, *Il senso comune nel pensiero ermeneutico*, in E. AGAZZI (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 153-164.
- P. SGRECCIA, *Il pensiero di Luigi Pareyson: una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- A. STEVENAZZI, *Il "male in Dio". Rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*, Fede e Cultura, Verona 2006.
- M. C. DI NINO, *La dialettica della libertà nell'ermeneutica di Luigi Pareyson: un dialogo con Hegel*, Mercurio, Vercelli 2007.

A. BELLOCCI, *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, prefazione di Gennaro Sasso, Lithos, Roma 2012.

L. GHISLERI, *Pareyson e la Bibbia*, in M.C. BARTOLOMEI (a cura di), *La filosofia e il Grande Codice – Libertà del pensiero fissità della Scrittura?*, Claudiana, Torino 2012, pp. 257-292.

F. TOMATIS, *Luigi Pareyson e il Grande Inquisitore, fra nihilismo e cristianesimo*, in R. BADI,

E. FABBRI (a cura di), *Il grande inquisitore. Storia di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 269-278.

F. FRANCO, *Luigi Pareyson*, Lateran University Press, Roma 2014.

Altre opere consultate

H. HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna: esposizione della storia della filosofia dal Rinascimento fino ai nostri giorni*, trad. it. di P. Martinetti, Bocca, Torino, 1913.

G. MATTIUSSI, *Il veleno kantiano* (1907), Tipografia Pontificia, Roma 1914.

A. GEMELLI, *Per il programma del nostro lavoro*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 19, 1919.

P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, Edizioni della Rivista di filosofia, Milano 1934.

F. LOMBARDI, *Soren Kierkegaard*, La Nuova Italia, Firenze 1936.

J. WAHL, *Etudes Kierkegardiennes*, Vrin, Paris, 1938.

B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938.

A. GUZZO, *Dopo la "filosofia dell'esistenza"*, in AA. VV., *Concetto e programma della filosofia d'oggi*, Fratelli Brocca, Milano 1941.

A. GUZZO, *Bilancio dell'esistenzialismo in Italia*, in *Logos*, 1942, pp. 103-107.

M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi. Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali*, Mondadori, Milano 1945.

A. GUZZO, *Osservazioni sullo schema "La struttura della metafisica" di G. B.*, in AA. VV., *Ricostruzione metafisica. Atti del Convegno di studi filosofici cristiani di Gallarate 13-15 settembre 1948*, Liviana, Padova 1949.

- A. GUZZO, *La persona umana*, in *Actas del Primier Congreso Nacional de Filosofia*, Mendoza, Argentina, marzo-aprile 1949, tomo 2, pp. 767-781.
- B. CROCE, *La mentalità massonica*, in ID., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955, pp. 143-150.
- F. OLGIATI, *I fondamenti della metafisica classica*, Vita e Pensiero, Milano 1953.
- B. CROCE, *Terze pagine sparse. Raccolte e ordinate dallo stesso autore*, vol. II, Laterza, Bari 1955, p. 95-96.
- P. CHIODI, *Introduzione*, in AA. VV., *L'esistenzialismo*, a cura di Pietro Chiodi, Loescher, Torino 1964 [1979], p. IX.
- E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943. Quindici anni dopo 1945/1960*, vol. 1, Laterza, Bari 1966.
- É. POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967.
- A. GUZZO, *Il concetto filosofico di mondo*, in ID., *Etica e Teoretica*, Edizioni di filosofia, Torino 1968, pp. 195-208.
- P. ROSSI, *La filosofia neo-scolastica e i suoi orientamenti storiografici*, in ID., *Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1969, pp. 70-91.
- X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, a cura di N. de Sanctis, Mursia, Milano 1974.
- A. ASOR ROSA, *La cultura*, tomo II, in *Storia d'Italia*, vol. IV, *Dall'Unità fino ad oggi*, Einaudi, Torino 1975.
- A. RIGOBELLO (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975.
- P. NEPI, *Persona, personalità, personalismo*, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986, pp. 177-209.
- G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in ID., *Opere*, vol. III, Le lettere, Firenze 1987.
- G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, Guida, Roma 1988.
- B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia. I testi integrali dell'inchiesta su Primato nel 1943 e la discussione sulla filosofia dell'esistenza fino ai nostri giorni*, con introduzione di B. Maiorca, Paravia, Torino 1993.

- F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990.
- R. TOMMASI, *Essere e tempo di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)*, Glossa, Torino 1993.
- F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997.
- J. F. COURTINE, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1998.
- F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, a cura di Lidia Procesi, Mursia, Milano 1999.
- E. BUONAIUTI, *Lettere di un prete modernista*, in D. ROLANDO (a cura di), *Il modernismo italiano. Le «lettere» di Buonaiuti e le obiezioni di Prezzolini*, Name, Genova 2000.
- K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000.
- F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano 2002.
- G. GENTILE, *Il modernismo e l'enciclica «Pascendi» (1908)*, in ID, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, in ID, *Opere*, XXXV, Sansoni, Firenze 2001
- R. FARAONE, *Primo dibattito sull'esistenzialismo*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002.
- F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, a cura di N. Ginzburg, Einaudi, Torino 2005.
- F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, a cura di A. Villa, Einaudi, Torino 2005.
- F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, Torino 2005.
- F. DOSTOEVSKIJ, *I Demoni*, Einaudi, Torino 2006.
- G. FORNARI, *Dalla maschera al volto di Cristo. Origini e potenzialità dell'idea di persona*, in G. BERTAGNA (a cura di), *Scienze della persona: perché?*, Rubettino, Milano 2006, pp. 157-190.
- G. FORNARI, *Filosofia di passione. Vittima e storicità radicale*, Transeuropa, Ancona-Massa 2006.
- E. MOUNIER, *Il personalismo*, a cura di Giorgio Campanini e Massimo Pesente, Ave, Roma 2006.

R. NESTI, «Genesi e struttura di *Essere e Tempo*», in ID., *La “vita autentica” come formazione. Lettura pedagogica di Essere e Tempo di Martin Heidegger*, University Press, Firenze 2007, pp. 7-50.

A. COZZI, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cristianesimo?* in G. ANGELINI, S. MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, pp. 3-112.

K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, cura, introduzione e traduzione di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano 2009.

L. TRONFI, *Il “Primato” di Giuseppe Bottai. Cultura e politica (1940 – 1943)*, Moderna Edizioni, La Spezia 2011. Testo solo in formato elettronico.

R. DIODATO, *Logos estetico*, Morcelliana, Brescia 2012.

AA.VV. *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste*, a cura di Piero di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2012.

A. DE MARIA, *Augusto Guzzo. La vita e le opere*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

G. FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa 2013.

Sommario

INTRODUZIONE.....	4
La sofferenza in Pareyson come fondazione filosofica della persona	4
Composizione del presente lavoro	6
LA FORMAZIONE DI LUIGI PAREYSON	12
Il contesto filosofico di Pareyson e la sua formazione nello spiritualismo	12
Spiritualismo e personalismo	23
La comparsa dell'esistenzialismo in Italia e gli studi di Torino	30
I PRIMI SCRITTI DI LUIGI PAREYSON	40
Il primo contatto con la filosofia dell'esistenza: una lettura particolare dell'esistenzialismo	40
Kierkegaard come precursore dell'esistenzialismo tedesco	46
Barth: la dialettica dell'implicanza in tutta la sua estensione	51
Heidegger nei primi scritti di Pareyson: elusione dell'assologia e dialettica dell'implicanza.....	57
Jaspers: l'assolutizzazione dell'implicanza di negativo e di positivo	66
Libertà e peccato nell'esistenzialismo.....	73
LA DIALETTICA DELL'INCOMMENSURABILITÀ	78
La costruzione della dialettica dell'incommensurabilità.....	78
La filosofia italiana a confronto con l'esistenzialismo.....	83
La dialettica dell'incommensurabilità in Barth	90
Il primo testo teoretico: Tempo ed eternità	91
POSSIBILITÀ E LIMITI DELL'AUTOINTERPRETAZIONE CHE PAREYSON PROPONE DEL PROPRIO PERCORSO.....	100
Il problema della libertà, del male e della sofferenza negli ultimi scritti di Pareyson	100
Le Rettifiche sull'esistenzialismo: una ridefinizione della filosofia dell'esistenza	106
Schelling e l'esistenzialismo	111
La premessa al Karl Jaspers	117
L'introduzione ad Esistenza e persona.....	124

Verso la formulazione dell'Ontologia della libertà.....	128
LA SOFFERENZA NEL CONTESTO DELL'ONTOLOGIA DELLA LIBERTÀ COME LASCITO DEL PERIODO DI FORMAZIONE	136
L'ultima speculazione di Pareyson	136
Il corso di Pareyson su Dostoevskij del 1967	138
Il male come principio di reale opposizione al bene	141
Il bene e la sofferenza.....	143
Una compiuta filosofia della libertà	147
Libertà e situazione	152
I saggi di Ontologia della libertà	158
La sofferenza inutile e Dostoevskij	164
CONCLUSIONE.....	170
La contraddizione di Pareyson	170
BIBLIOGRAFIA.....	174
SCRITTI DI LUIGI PAREYSON.....	174
Opere principali uscite in volume	174
Articoli e saggi	175
FONTI SECONDARIE.....	180
Opere e saggi consultati su Pareyson	180
Altre opere consultate.....	184