

Roberto Garaventa

GNOSTICISMO E TEOSOFIA IN PAREYSON

«Un grande condanna gli altri uomini a interpretarlo»: questa celebre frase di Hegel potrebbe benissimo essere riferita anche a Luigi Pareyson (1918-1991), uno degli esponenti più significativi e originali della filosofia italiana del dopoguerra. Il suo itinerario filosofico, pur ruotando attorno ad alcuni precisi assi portanti, si presenta infatti come estremamente variegato e complesso, intriso di molteplici interessi speculativi e segnato da profonde cesure e trasformazioni. Non è quindi un caso che la meditazione di Pareyson – sviluppata nel corso di circa cinquant'anni di attività di insegnamento e di ricerca – venga da tempo fatta oggetto di analisi e di ripensamento da parte di studiosi sia italiani che stranieri. Ora, tra i contributi più recenti sul tema¹ spicca in particolare *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson* (Bulzoni, Roma 1995), lavoro denso e puntuale di Francesco Paolo Ciglia, docente di «Antropologia filosofica» all'università di Chieti, già noto al pubblico degli specialisti per i suoi studi su Emmanuel Lévinas (cfr., in particolare, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Padova 1988) e il pensiero ebraico del '900.

Conformemente all'impostazione complessiva del volume – che vuole essere una «ricostruzione complessiva» in un'ottica «genetico-evolutiva» (p. 11) dell'itinerario speculativo di Luigi Pareyson –, Ciglia non si limita ad individuare nell'elaborazione di una teoria dell'interpretazione e nella disamina del problema della libertà (della libertà dell'uomo, ma anche della libertà di Dio) i due nodi tematici fondamentali della meditazione del filosofo piemontese – nodi tematici strettamente connessi fra loro, attorno ai quali si polarizzerebbero

¹ Cfr. in particolare: F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993; M. Gensabella Furnari, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Milano 1994; F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995, nonché il volume collettaneo *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, a cura di G. Ferretti, Macerata 1995.

quasi tutte le altre componenti della ricerca speculativa di Pareyson –, ma cerca di enucleare, con un notevole lavoro di acribia storico-filosofica, le diverse tappe o fasi del *Denkweg* del nostro pensatore, evidenziandone di volta in volta gli interlocutori filosofici privilegiati, le questioni teoretiche predominanti, i bersagli polemici principali. Ne risulta così un quadro evolutivo dell'intera speculazione pareysoniana – con tutte le sue modificazioni e i suoi sviluppi, le sue indubbe continuità e le sue altrettanto innegabili cesure – estremamente ricco e suggestivo.

Quattro sono le fasi che, secondo la ricostruzione di Ciglia, hanno scandito l'itinerario filosofico di Pareyson.

a) In una prima fase giovanile di esordio (1938-1946) – sulla scia dell'esistenzialismo tedesco (Jaspers e Heidegger), francese (Marcel) e russo (Berdjaev) e dalla teologia dialettica di Karl Barth e in polemica con lo hegelismo in generale e il neoidealismo gentiliano in particolare – il nostro pensatore comincia a enucleare i temi portanti della sua speculazione: l'irriducibile irripetibilità del singolo di contro ad ogni sua dissoluzione all'interno della vita dello spirito assoluto, la concezione della persona umana come sintesi paradossale di tempo ed eternità, di relazione con sé o autorelazione e relazione con l'essere o eterorelazione; il rapporto di finito e infinito pensato non in termini di opposizione e di contrasto o di complementarità e di implicanza, bensì di assoluta incommensurabilità (pp. 29-84).

b) In una seconda fase «ontico-umanistica» (1946-1962) – in corrispondenza del mutato clima storico e sulla scia degli studi sull'estetica moderna e contemporanea e sull'idealismo tedesco pre-hegeliano (Fichte in particolare), nonché di un'appassionata riflessione sulla dissoluzione dell'hegelismo (Feuerbach e Kierkegaard, umanesimo ateo e teocentrismo dialettico) e sui rapporti filosofia-cristianesimo – si avverte nella speculazione pareysoniana un'inequivocabile tendenza alla valorizzazione della positività e dell'autonomia del finito e all'enfaticizzazione dell'inventività umana all'interno del processo interpretativo. In questo periodo – in cui Pareyson elabora la sua teoria della formatività (*Teoria della formatività*, 1954) e in cui prendono corpo le prime due formulazioni della teoria dell'interpretazione – l'obiettivo polemico principale resta l'idealismo hegeliano quale ultima grande sintesi culturale europea – insieme a tutte le sue derivazioni novecentesche –, mentre i nodi teoretici essenziali intorno a cui si dipana la ricerca di Pareyson sono il rapporto tra ricettività e attività all'interno del lavoro ermeneutico, il conflitto tra la natura speculativa del filosofare e la sua insuperabile condizionatezza storico-personale, il contrasto tra l'unicità della verità e la molteplicità delle filosofie, la ricerca d'una via d'accesso privilegiata alla comprensione unitaria dell'intero universo dell'esperienza umana (pp. 87-159).

c) In una terza fase (1962-1975) la riflessione pareysoniana – sulla scia di un approfondimento critico di alcune idee portanti della speculazione del se-

condo Heidegger (differenza ontologica, appello e dono dell'essere) – sembra mossa principalmente dalla preoccupazione di accentuare non solo la rilevanza dell'iniziativa dell'essere quale molla propulsiva dell'interpretazione storico-personale della verità, ma anche la possibilità di errore e di fallimento insita nella libera risposta ermeneutica della persona umana – una preoccupazione che finisce per mettere radicalmente in crisi l'equilibrio faticosamente raggiunto nel periodo precedente tra i due poli costitutivi del processo ermeneutico. Nella terza e più matura formulazione della teoria dell'interpretazione (*Verità e interpretazione*, 1971) Pareyson infatti, pur insistendo sulla stretta connessione tra pensiero rivelativo e pensiero espressivo all'interno dell'atto ermeneutico, nonché sul carattere inoggettivabile e trans-formale della verità, rivendica adesso prepotentemente l'urgenza di distinguere la filosofia quale autentica interpretazione dell'essere dall'ideologia quale pura espressione della realtà storica, ovvero di discriminare tra interpretazioni vere e interpretazioni false della verità ontologica – e questo contro ogni forma sia di ineffabilismo mistico (per cui, di fronte all'inoggettivabilità dell'essere, qualsiasi interpretazione non può che naufragare nel silenzio), sia di soggettivismo storicistico (per cui qualsiasi forma di attingimento della verità non può che avere un valore esclusivamente relativo) (pp. 163-281).

d) Nella quarta ed ultima fase (1975-1991) – segnata da un'attenzione particolare per il «mito» quale «pensiero originario» che, in quanto «unità magmatica di elementi poetici, pratici, religiosi e filosofici», viene sì prima di ogni riflessione filosofica propriamente detta, ma contiene a sua volta un'interpretazione della verità – i problemi della libertà divina, della sofferenza e del male finiscono per acquistare – sulla scorta di un confronto serrato con il pensiero di Dostoevskij e la filosofia di Schelling – una rilevanza fondamentale e pressoché esclusiva. In questo periodo, Pareyson, attraverso una libera rimediazione di taluni elementi del mito biblico e dello gnosticismo cristiano, non giunge soltanto a pensare Dio come libertà assoluta, ma a rintracciare nella abissalità dell'atto di libera autoposizione di Dio l'origine ultima della possibilità del male – possibilità che, seppur immemorabilmente rifiutata da Dio, ha trovato nella libertà dell'uomo l'occasione storica per farsi realtà concreta e tragica (pp. 283-309).

Ora, è proprio quest'ultima fase a presentare gli aspetti più problematici e «realmente poco convincenti», secondo Tilliette, dell'intero itinerario pareysoniano. In forza di un'ermeneutica del mito biblico mossa da grande fantasia speculativa, Pareyson giunge infatti adesso a pensare Dio come libero non solo rispetto all'essere in generale (che è sua creazione), ma anche rispetto al suo stesso essere e quindi a rifiutare, quali antropomorfismi inconsapevolmente mascherati sotto una patina di concettualità inautentica, sia la concezione di Dio come Essere sia quella di Dio come Persona: l'essere di Dio, essendo il risultato di una scelta assolutamente libera e gratuita di Dio stesso, non può più

essere pensato come necessariamente già dato prima di tale scelta. In questo modo però Dio, nella misura in cui decide – in virtù della sua libertà abissale, vero baratro della ragione – di essere (e di essere bene) piuttosto che di non essere (o di essere male), pare lasciarsi alle spalle una sorta di ambiguo «passato eterno che mai fu presente», qualcosa come un «Dio prima di Dio», che ricorda molto da vicino il «Dio che non è» o il «Pro-Principio» degli gnostici e il «Nulla in Dio» o lo *En-Sof* della mistica ebraica. Pareyson non pensa in realtà – a differenza di Schelling – ad un'evoluzione di Dio, ad «un Dio in divenire», in quanto la possibilità del non essere e del male è stata definitivamente scartata e negata da Dio nel momento stesso in cui Egli si è deciso liberamente per l'essere e per il bene. In questo modo tuttavia Dio può essere pensato come origine del male, avendone pensato almeno la possibilità – sebbene poi la negatività, vinta e superata da Dio, sia dilagata rovinosamente nel mondo per l'altrettanto libero intervento dell'uomo. Pareyson cerca insomma di pensare le «implicazioni universalmente umane» dell'idea di Dio sofferente quale nucleo centrale della religione cristiana – idea di cui l'ontologia della libertà e il «discorso temerario» sul male in Dio non sarebbero che esplicitazioni speculative.

Ha però veramente un senso riproporre oggi una speculazione teologico-filosofica di sapere gnostico-mistico ovvero böhmiano-schellinghiano, seppure depurata dagli elementi più esplicitamente teosofici? È veramente legittimato il pensare filosofico a penetrare con arditezza mitopoietica nell'essenza ultima e primordiale di Dio, a parlare di «Dio prima di Dio»? Non pone la tradizione kantiano-jaspersiano da un lato, ma anche quella kierkegaardiano-barthiana dall'altro – anche se per ragioni radicalmente opposte – limiti invalicabili alla ricerca filosofica in questo ambito? E il tentativo speculativo di pensare Dio come libertà abissale che pone e fonda la sua stessa essenza – che sceglie cioè di essere bene piuttosto che male, ovvero essere piuttosto che nulla – si può veramente giustificare come il risultato di una libera reinterpretazione del mito biblico-cristiano? E tutto il discorso «temerario» sul male in Dio non è un estremo, raffinato tentativo – in un'epoca storica in cui, dopo Auschwitz, l'arcipelago Gulag, Hiroshima, il Vietnam e Chernobyl, è diventato impossibile negare realtà e consistenza al male – di scagionare la divinità dall'accusa di essere responsabile dell'esistenza del male nel mondo, addossando per l'ennesima volta (questo è sempre stato il vero intento delle teodicee!) tutto il peso della colpa per il dilagare del male sulle spalle dell'uomo? Non è L'ontologia della libertà un ultimo, disperato sforzo di giustificazione di un Dio che non ci possiamo più esimere dal vedere in qualche modo coinvolto nella produzione della negatività? Indubbiamente quella di Pareyson non è una teodicea tradizionale, nella misura in cui rifiuta dostoevskijanamente di bagatellizzare la negatività depotenziandola (il male come *privatio boni*), estetizzandola (il male come momento ineludibile dell'ordine cosmico), funzionaliz-

zandola (il male come condizione indispensabile per evitare un male maggiore o per conservare/conseguire un bene) o pedagogizzandola (il male come momento purificatorio ed educativo): l'indiscutibile realtà e solidità del negativo è per Pareyson fuori discussione. Tuttavia, trasferendo il male in Dio, facendo in qualche modo Dio partecipe del male, coinvolgendo Dio nella sofferenza e nella morte (come fanno pure certe teologie del nostro secolo: si pensi, ad esempio, alla moltmanniana «teologia del Dio crocifisso»), si dà veramente una soluzione soddisfacente al problema del male? Sapere che Dio ha o ha avuto parte al male del mondo, può veramente consolare il sofferente o il morente più o meglio di quanto facessero forme passate di teodicea? Ma è poi veramente possibile scagionare totalmente Dio? L'uomo è veramente l'unico responsabile del dilagare del male nel mondo? E se anche del male morale si volesse, sulla scia di una tradizione di pensiero che va da Agostino a Kant, considerare responsabile unicamente l'uomo, non resterebbe irrisolto il problema del male fisico e del male metafisico? Dio può veramente morire, può veramente soffrire, può veramente vivere la tragedia della finitudine? Non l'ha Egli in fondo, anche secondo Pareyson, vissuta già sempre solo in potenza, come pura possibilità già sempre superata e negata? Ma il fatto che Egli abbia potuto decidersi diversamente da come si è deciso l'uomo, anzi, che Egli abbia deciso addirittura immemorialmente e per sempre della sua essenza, non dimostra che la libertà di Dio è qualcosa di profondamente diverso dalla libertà dell'uomo? Parlare di libertà autofondativa a proposito di Dio non significa far uso di quella classica figura di discorso analogico su Dio, noto tradizionalmente come *via eminentiae*, che, per superare il dislivello fra umano e divino, infinitizza ciò che è finito? Come si può parlare del male, senza far riferimento ad una struttura psichico-biologica quale quella dell'uomo? Il male morale, l'aggressività, la malvagità non nascono forse da tonalità emotive come la paura, l'angoscia, la noia, che sono costituite solo di un essere finito? E se anche l'uomo può essere chiamato a rispondere dei *mala in mundo*, non esiste forse un *malum mundi*, un *malum metaphysicum* irredimibile per buona volontà umana e di cui quindi l'uomo non può essere ritenuto responsabile? E non è proprio da questo scandalo metafisico insito nella finitudine dell'uomo, che Dio vuole liberarci, redimerci? E le domande potrebbero continuare...

I molti dubbi che suscita l'ultima filosofia di Pareyson (ma non ci ha detto Hegel che la grandezza di un pensatore si vede proprio dalla sua capacità di condannarci a pensare anche le sue aporie?) non sminuiscono però affatto la rilevanza di alcune fondamentali e irrinunciabili acquisizioni della speculazione del pensatore piemontese. Penso qui anzitutto alla rivendicazione dell'irripetibilità, insostituibilità e irriducibilità del singolo o del finito nei confronti di qualsiasi Infinito o Assoluto di impronta hegeliana, che lo volesse inglobare o dissolvere in sé – un singolo che tuttavia non viene pensato da Pareyson come irrimediabilmente chiuso nella sua strutturale e insuperabile finitezza

(questo è piuttosto il limite dell'umanesimo marxista e dell'esistenzialismo ateo), bensì come aperto costitutivamente ad una realtà ontologicamente «altra», divina inoggettivabile per il pensiero e incommensurabile coll'umano (che lungo il *Denkweg* pareysoniano assume ora i tratti della trascendenza jaspersiana, ora quelli dell'essere heideggeriano, ora quelli di un Dio cristiano-gnostico). La persona per Pareyson, oltre che essere relazione con sé o autorelazione, possiede infatti una dimensione ontologica o eterorelativa costitutiva (ed è questo il punto di convergenza più significativo fra la filosofia dell'esistenza più autentica e la tradizione cristiana). Non si tratta tuttavia di una relazione costruttiva sull'equazione (kierkegaardiano-barthiana) trascendenza = positività, finitudine = negatività. Certo, là dove l'alterità, nel suo gratuito e arbitrario aprirsi o donarsi al singolo, fonda unilateralmente la relazione stessa, non può non finire per godere di una sorta di preminenza non solo ontologica, ma anche assiologica nei confronti della persona umana. È tuttavia sempre stata preoccupazione di Pareyson (o almeno del Pareyson della giovinezza e della maturità) di salvaguardare la bontà e l'autonomia del finito, rivendicando costantemente la positiva funzione mediativa della persona nel processo di autorivelazione della trascendenza. Se l'eternità trascende il tempo finitizzandolo, non significa che lo neghi; e se il tempo non raggiunge l'eternità mancandola, non significa che sia negatività. Si tratta insomma per il nostro pensatore di concepire l'istanza autorelativa e quella eterorelativa in modo che quella non si irrigidisca in una chiusura immanentistica e quella non comprometta la positiva autonomia della persona.

Se la sottolineatura della radicale irriducibilità e incommensurabilità di finito e infinito, nonché della loro rispettiva autonomia, libertà e positività formativa, è un dato costante della meditazione pareysoniana in tutte le sue fasi, più discontinuo e oscillante appare il modo in cui il nostro pensatore ha cercato di pensare l'alterità (definita, a seconda delle varie fasi, ora come trascendenza, ora come essere, ora come Dio) – cosa che suscita non poche domande. È infatti veramente possibile utilizzare categorie teologiche, come quelle di appello, dono, rivelazione, anche per il rapporto tra la persona e l'essere? Che la trascendenza si offra al singolo con un atto gratuito e arbitrario di autodonazione, facendosi suo partner e interlocutore, si può veramente affermare, sulla scia di Heidegger, anche dell'essere? La libertà dell'evento dell'essere non è qualcosa di diverso dalla libertà di Dio? L'essere non ha già sempre una struttura ancipite, tragica, che Dio non possiede o che in Dio è ridotta già sempre a pura possibilità irrealizzata? Non è necessario distinguere tra un essere che, seppur di dà all'uomo come evento, non obbligatoriamente ha una connotazione religiosamente o eticamente positiva, ma potrebbe essere anche una realtà opaca o tragica, e un Dio, il cui tratto fondamentale e primordiale – ammesso anche che sia stato da lui immemorialmente scelto – è la bontà? È proprio vero che *ens et bonum convertuntur*? E non bisognerebbe distinguere la trascendenza o lo

spazio della trascendenza – che svela la radicale contingenza del mondo, il *malum mundi*, nel mentre lascia filtrare un qualche barlume di senso o una qualche parola salvifica – da ogni figura o immagine concreta di Dio, Dio gnostico-cristiano compreso?

L'incommensurabilità dell'Altro rispetto alla persona umana ha comunque per Pareyson delle conseguenze decisive per quanto concerne il problema della conoscenza dell'infinito da parte del finito. Se la trascendenza è irriducibile all'umano, non vi potrà essere di essa conoscenza esaustiva, oggettiva, ma solo comprensione ermeneutica. La verità, pur essendo presente nelle interpretazioni che la colgono, resta infatti sempre ulteriore rispetto ad esse. Ogni metafisica oggettivante è quindi esclusa e destituita di legittimità. Solo una metafisica ontologico-ermeneutica può svelare, manifestare, rappresentare, esprimere l'alterità senza tuttavia esaurirla, ovvero salvaguardandola nella sua differenza. Senza dubbio ogni interpretazione è sempre situazionalmente, biograficamente, storicamente condizionata. Il singolo non può pensare la verità se non a partire da una situazione storico-personale determinata. Tuttavia vi è, secondo Pareyson, una stretta connessione in ogni atto interpretativo tra pensiero espressivo (che rispecchia la situazione) e pensiero rivelativo (che coglie la verità). Se quindi non ci può essere verità senza interpretazione, non si dà interpretazione senza verità. Ogni conoscenza non coglie infatti qualcosa se non esprimendo il conoscente e ogni espressione non esprime la realtà del conoscente se non cogliendo un conosciuto – anche se a volte può prevalere la dimensione rivelativa (ed allora si ha autentica filosofia), a volte la dimensione espressiva (ed allora c'è il rischio dello scadimento nell'ideologia).

Questa complessa relazione tra verità e interpretazione permette tuttavia di dare una risposta anche al problema del conflitto tra la concreta molteplicità delle filosofie e l'esigenza dell'unicità della verità. Se è vero che la verità si manifesta in una molteplicità di interpretazioni, che sono ad un tempo espressione della personalità dell'interprete e della situazione storica in cui questi si ritrova gettato, altrettanto vero è che il pensiero coglie sempre in un certo senso la totalità dell'unica verità, anche se da una prospettiva determinata e particolare. Ogni persona umana è infatti storica prospettiva sull'essere – dove il fatto di essere «storica» prospettiva marca la sua irripetibile singolarità, mentre il fatto di essere prospettiva «sull'essere» garantisce la sua validità universale. Il radicamento della persona umana in un essere, il rapporto col quale la costituisce in maniera originaria, è quindi ciò che accomuna le singole persone impegnate nella ricerca filosofica e che universalizza i loro problemi storicamente determinati. Certo, per Pareyson, il fatto che vi siano molteplici singolarizzazioni e concretizzazioni dell'unica verità, non implica necessariamente che tutte le interpretazioni abbiano un identico valore. Rispetto ad altre varianti italiane ed europee di teoria dell'interpretazione, l'ermeneutica pareysoniana insiste decisamente sulla necessità di distinguere tra interpretazione vera e interpretazione

falsa, tra verità ed errore, tra filosofia e ideologia. Altrettanto centrale è tuttavia in Pareyson la persuasione che non esista un criterio oggettivo e, per così dire, esterno di distinzione tra vero e falso e che la responsabilità del *discrimen* sia sempre del singolo che si pone in umile e rispettoso ascolto della verità: solo la verità stessa è *index sui et falsi*. Che Dio resti in ultima analisi *absconditus* al di là delle sue molteplici rivelazioni storiche e che pertanto quello ermeneutico sia un compito costitutivamente infinito, potrà quindi inquietare l'individuo che, alla fatica e al rischio della ricerca, preferisce la certezza aproblematica, il dogmatismo acritico e il fondamentalismo fideista. L'ulteriorità inoggettivabile dell'Alterità è tuttavia lo scomodo destino della condizione umana cui a nessuno – che abbia veramente a cuore la verità – è dato sottrarsi. Sull'articolarsi di tutte queste tematiche all'interno del *Denkweg* pareysoniano introduce in modo al contempo preciso e dettagliato il già ricordato volume di Francesco Paolo Ciglia.