

# CRISTIANESIMO E CULTURA DELLA LIBERTÀ IN PAREYSON

di Giovanni Borgo

*Di fronte alle rovine della cultura moderna, nasce il problema d'una nuova cultura, di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (de re nostra agitur), ed è qui che la scelta per o contro il cristianesimo diventa decisiva. Non meno che la questione, è filosofica anche la decisione: è la filosofia che configura il dilemma, che pone l'aut aut, che esige la scelta.*

L. Pareyson, *Esistenza e persona*

È noto che l'opera di Luigi Pareyson costituisce una compiuta trattazione filosofica dell'idea di libertà, pur non essendo facile ripercorrere e dipanare l'insieme delle conseguenze tematiche contenute nelle pagine pareysoniane e degne di uno sviluppo autonomo. Tuttavia può non essere inutile un tentativo di problematizzarne la dinamica fondamentale, volta a definire una cultura della libertà, che parrebbe essere intrinseca finalità del pensiero, soprattutto in relazione a due nodi cruciali, indissolubilmente intrecciati, quali la riflessione sul cristianesimo e sulla filosofia moderna, o, come anche si preciserà, sulla modernità della filosofia e del "pensiero tradizionale". Si tratterà quindi di mettere in luce la particolare rilevanza, nel pensiero di Pareyson, della «funzione» attribuita alla ricerca filosofica, ma anche al particolare *metodo* intrinsecamente correlato a questo fine e rintracciabile nell'itinerario complessivo della filosofia pareysoniana. Tale approfondimento infatti potrà portare alla conoscenza di una riflessione che costituisce senza dubbio un percorso molto più organico e sintetico di quanto sia stato accertato da una certa prospettiva storiografica, che privilegierebbe, rispetto alla «continuità» dell'opera, la tesi delle diverse "fasi" o delle "svolte" nella filosofia pareysoniana<sup>1</sup>; e che, se compreso nella sua distensione globale, si presenta come una vera e propria summa, in cui "pensiero moderno" e "pensiero tradizionale", in vista di una proposta filosofico-culturale di stampo personalistico, ben lungi dall'escludersi, si compenetrano a vicenda e a vicenda si sorreggono.

Il metodo filosofico legato a questa finalità speculativa, potrebbe essere definito quello della «mediazione» o dell'«inclusione»<sup>2</sup>, ed è innegabilmente presente nell'intero *modus operandi* del filosofo, pur precisandosi in altre distinzioni terminologiche, tuttavia facilmente riconducibili al senso addotto; si preciseranno in tal modo anche alcune apparenti contraddizioni della terminologia pareysoniana, quelle che si riscontrano, per chiarezza, nella scrittura del «paradosso», la quale, lungi da rappresentare una rinuncia del pensiero, manifesta piuttosto la trascrizione dello sforzo del pensiero di superare – grazie al simbolo – le numerose aporie scaturite da un certo razionalismo moderno (di matrice illuministica e neoilluministica).

La finalità –o meglio– la «funzione» della filosofia, nell’accezione pareysoniana, risulta essere la risposta alle questioni poste dalla concretezza storica e per meglio interpretare –e quindi avvicinare ad una «soluzione razionale»– ciò che viene rilevato come «problema storico»<sup>3</sup>. La filosofia di Pareyson mira dunque alla elaborazione di una *cultura* che si configura quale risposta ad ogni situazione di «crisi»<sup>4</sup>, che si presenta in varie forme in ogni epoca, ed è per questo sempre «attuale». La filosofia –quale impegno di elaborazione di una cultura che resista alla crisi– è come tale ben lontana dall’essere *semplice* speculazione: proprio per questo valore *sintetico*, «al tempo stesso concreto e speculativo»<sup>5</sup>, essa prende la forma di quel «pensiero della libertà» che –nel suo più alto spessore teoretico– si amplia in proposta etica e politica, grazie al superamento del prassismo ideologico da una parte e dell’integralismo etico dall’altra. A questa prospettiva conducono il ripensamento filosofico del «cristianesimo religioso» da un lato e della filosofia moderna dall’altra (operazione che equivale alla ricerca della modernità di ogni filosofia).

Tale declinazione storica nasce da un impianto speculativo cogente: la filosofia (e in ultima analisi la cultura che ne deriva) è mediazione di un «tempo» e di una prospettiva di «eternità», di una libertà in atto e di una donazione trascendente. È quindi proprio («funzione») della cultura filosofica –e questo ne chiarirebbe anche la pertinenza politica– produrre quell’equilibrio tra azione e riflessione, tra determinatezza temporale e senso dell’ulteriorità, tradizione e innovazione, primato della verità e prassi conseguente, che richiami «il problema di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (*de re nostra agitur*)», tesi che richiede pertanto la precisazione di una specifica responsabilità storica del filosofo nel delineare e prospettare dal suo punto di vista (ossia il piano della cultura) degli spazi di civiltà.

58

Il presente saggio, infine, nella ricezione del legame tra cristianesimo e libertà, intende sottolineare una particolare prospettiva rilevata da Pareyson nel cuore di quella sintesi culturale nota come “pensiero tradizionale”, dimostrando da una parte che il cristianesimo è “pensiero della libertà” e quindi in linea con il progetto della filosofia moderna («da Cartesio a Fichte»<sup>6</sup>); e in secondo luogo come la filosofia di ogni epoca possa accertare la modernità del messaggio cristiano in relazione alla comune e mai sopita esigenza di problematizzazione, tipica, oltre che della filosofia, anche della fede. Tale operazione farebbe venire meno anche quella artificiosa contrapposizione tra tradizionale e moderno che, lungi dal favorire la comprensione della storia del pensiero, continua a limitarne il valore e impedirne una vera e propria incisività. Al tempo stesso l’impianto speculativo renderebbe ragione del nesso inscindibile tra *fides* ed *intellectum*, da Pareyson mai ritenuto un ostacolo ad una vera e propria elaborazione filosofica, anzi, vigorosamente affermato quale sua personissima *Weltanschauung*. La chiave di lettura pareysoniana è il costante riferimento ad un’idea di libertà di chiara ispirazione cristiana, qualificata da una consapevole complessità e nello stesso tempo da una decisiva fedeltà; che si pone da una parte il problema di una deriva della libertà, esemplificata dall’ateismo moderno e delle sue varianti ideologiche contemporanee; ma dall’altra parte capace di valorizzarne la forza propositiva, nel rispetto della propria ori-

gine. Si tratta in definitiva di una proposta che non si pone contro il pensiero moderno (pur evidenziandone le debolezze e le unilateralità) né si adegua ad una riedizione del tradizionale, ma, in aderenza alla funzione specifica del pensiero, riconosce un orizzonte di valore che –oltre il contingente e prima di ogni negoziazione– funga da costitutivo di una cultura dell'uomo e della persona universalizzabile e condivisa.

1. *«Cristianesimo e cultura moderna»: il problema della crisi e il suo superamento*

Il problema del rapporto tra modernità e cristianesimo<sup>7</sup> è uno dei tratti più originali della riflessione pareysoniana, che, pure raccolto in pagine molto essenziali, presenta dei lati di attualità e una rilevanza speculativa forse non del tutto valutati nel loro spessore. A ricordare invece l'importanza di questa prospettiva contribuisce un intervento di Giuseppe Riconda<sup>8</sup>, nel quale viene articolata una riflessione sulla ricezione dell'idea di modernità (nella tradizione italiana più recente) e delle sue «linee» interpretative, attraverso la dialettica tra «pensiero tradizionale» e «pensiero moderno»<sup>9</sup>; in tale senso egli utilizza come chiave ermeneutica il percorso di Augusto Del Noce, a cui viene accostata –per metterne in risalto le analogie ma anche le differenze– la prospettiva di Luigi Pareyson<sup>10</sup>. Del Noce accetta –per ampliarla nelle sue ragioni profonde– una lettura della modernità da intendersi essenzialmente nella linea che va da Cartesio a Nietzsche; secondo tale schema –risalente a Gentile e Croce, e in definitiva al neohegelismo– il moderno sarebbe caratterizzato da una presa di distanza nei confronti del passato, coincidente con l'insieme valori e della cultura (in senso filosofico) dell'Europa cristiana, e inteso come tradizione da superare.

Tale passaggio al moderno si sarebbe configurato grazie a una rottura duplice nei confronti della tradizione: dalla trascendenza all'immanenza prima, da Cartesio a Hegel, quest'ultimo essendo considerato il culmine della secolarizzazione del pensiero cristiano; e dall'immanentismo all'ateismo poi, nella linea che va, dopo Hegel, da Feuerbach a Nietzsche.

È noto come Del Noce considerasse la modernità nella sua valenza problematica, anassologica, aporetica e quindi ne rifiutasse l'interpretazione di «età adulta»<sup>11</sup> nel senso del superamento di un'era infantile e acritica, retaggio del sonno della ragione di matrice essenzialmente religiosa (ed ambigualmente inconsapevole). La modernità nasceva anzi grazie a un contrasto e una semplice negazione di un ordine precedente (camuffato nella fase iniziale, come fa pensare il termine «secolarizzazione», ma diventato aperto nella seconda, quella dell'«ateismo»), ed era portatrice di una nuova proposta che non poteva certo connotarsi nel senso del valore<sup>12</sup>. La modernità rappresentava quindi per Del Noce un «problema», proprio perché l'esito nichilistico non poteva costituirne una conclusione: era proprio l'essenza anassologica a rendere la modernità un'epoca instabile e quindi non vicina (e nemmeno tesa) ad una sintesi storico-culturale alternativa. L'ateismo –come scriveva Del Noce– non era un «punto di arrivo», il destino di un processo storico, ma una contraddizione

irrisolta; che, una volta accertata, poneva la nuova questione, assai più urgente, del *superamento* della situazione «problematica» suscitata dal moderno<sup>13</sup>.

Peraltro, la definizione del moderno come «epoca della secolarizzazione»<sup>14</sup> (che, sulla linea del Löwith, è pur sempre secolarizzazione della tradizione cristiana) e poi dell'ateismo, non contribuiva a spegnere la linea del «pensiero tradizionale», una modernità “seconda” –forse inattuale– ma non per questo inesistente. Del Noce si riferiva a quella linea «tradizionale»<sup>15</sup> che, ispirata dal pensiero cristiano, aveva ricevuto una elaborazione filosofica con la metafisica classica, «intendendo questo termine nel senso più ampio tale da includervi così S. Agostino, come S. Tommaso, come Rosmini»<sup>16</sup>. La conclusione cui egli perveniva era dunque il riconoscimento di una duplice alternativa –«nella filosofia dei tempi cosiddetti moderni»<sup>17</sup>– costituita da «due linee irriducibili» e opposte, il cui esito non era al momento prevedibile e scontato. Nel pensiero di Del Noce saltava infatti la possibilità di una mediazione tra le alternative e il superamento del nichilismo stava dalla parte del pensiero tradizionale, attraverso una non meglio precisata «esplicazione di virtualità della tradizione»<sup>18</sup>. Tale compito sarebbe dovuto partire dalle «contraddizioni insuperabili» in cui cadrebbe appunto una tesi puramente “intramondana”, e «sullo sfondo di queste contraddizioni insolubili» troverebbero ancora attualità «le verità della metafisica classica». Proprio per rimarcare ancora l'incompatibilità delle alternative, Del Noce affermava come non si potesse «cercare di cristianizzare l'epoca della secolarizzazione, sceverandone i motivi progressivi» e come «dal punto di vista del pensiero religioso», tale epoca non potesse «essere criticata che nella sua totalità»<sup>19</sup>. È questa una ulteriore articolazione dell'aporia della modernità che Del Noce sembra non affrontare: posta la superiorità teoretica del tradizionale rispetto al moderno, non viene chiarito come sia possibile recuperare il tradizionale senza cadere nello stesso metodo del moderno, senza cioè ricorrere ad una ulteriore (e forse impraticabile) negazione.

60

È rispetto a tale articolazione che ci sembra significativo sottolineare il metodo speculativo di Pareyson, legato peraltro a Del Noce da una consonanza di pensiero testimoniata dallo stesso<sup>20</sup>, riconosciuta anche da studi recenti<sup>21</sup>, e che presenta invece ulteriori coordinate per affrontare l'aporia della modernità e del suo superamento. Come Del Noce anche Pareyson chiarisce fin da subito un suo punto di partenza: egli sta dalla parte<sup>22</sup> del pensiero tradizionale, però non rigetta le istanze del moderno, consapevole che la negazione moderna possa in qualche modo essere assorbita nella sua aporeticità e resa inoffensiva da un processo di «ritrovamento» del tradizionale nel moderno, senza che quest'ultimo sia considerato un elemento in aperta contraddizione con il primo (pena la sua inefficacia). In un paragrafo di un saggio giovanile già citato e ripubblicato di recente<sup>23</sup>, dal titolo significativo *Cristianesimo e cultura moderna*, Pareyson rileva l'aporia e la «crisi» del moderno nella fine del sistema hegeliano, quindi nella caduta di una *sintesi culturale* i cui effetti perdurano anche nel Novecento. Egli sembra intendere il concetto di *crisi* come assenza di una riconoscibile sintesi filosofica, ancora presente e rilevabile, secondo il giudizio dell'autore, negli anni della propria attività, come si evince da un suo testo eloquente degli anni Cinquanta e riproposto anche nell'ultima edizione di *Esistenza e persona*:

Cento anni fa la crisi del razionalismo metafisico culminato nella filosofia hegeliana poneva un'alternativa: Feuerbach o Kierkegaard. *Oggi quella crisi non è ancora risolta* [corsivo mio] [...]. Ai problemi della realtà del finito e della rilevanza filosofica del cristianesimo s'è aggiunto il problema della natura del pensiero filosofico, e questi problemi s'impongono oggi con una perentorietà tanto più inevitabile, quanto più importante è stata quella corrente filosofica in cui maggiormente si è resa evidente la crisi del razionalismo metafisico: l'esistenzialismo<sup>24</sup>.

È stata la «dissoluzione» del sistema hegeliano ad aver determinato una situazione di «instabilità» culturale analoga a quella riconosciuta da Del Noce e che non ha trovato ancora una sistemazione. I postumi della crisi hegeliana avevano disseminato dei frammenti di sistema che non si erano più ricomposti: rinunciando alla trascendenza (secolarizzazione del cristianesimo) si era persa anche «la rilevanza filosofica» del cristianesimo oltre che quella religiosa; per non parlare della indecisione riguardo «la natura del pensiero filosofico», di cui «l'esistenzialismo» novecentesco rappresentava una possibile risposta dopo la crisi del «razionalismo metafisico». Ma la via di uscita da una crisi culturale così prolungata, posto che anche l'esistenzialismo, più che una soluzione, rappresentava l'evidenza di questa instabilità<sup>25</sup>, poteva essere trovata verificando la possibilità di una nuova cultura ispirata al cristianesimo, comprensiva di tutta l'eredità storica, filosofica, intellettuale e religiosa ad esso legata. Pareyson prospettava quindi nella cultura contemporanea –in analogia a quella moderna post-hegeliana– una duplice possibilità: o il ritrovamento del cristianesimo religioso (e quindi del pensiero tradizionale: «ritrovamento» non semplice riproposizione) o la sua definitiva perdita a favore di una nuova cultura non più ispirata al cristianesimo (l'ateismo), ma ancora più difficile da edificare vista l'assenza di punti di riferimento. La scelta del cristianesimo –nella prospettiva pareysoniana– aveva (ed ha) quindi la valenza di una responsabilità filosofica, ossia dell'elaborazione di una nuova cultura che, a partire da una opzione previa, nella complessità indicata, superi le istanze della modernità secolarizzata, proponendo una nuova sintesi, uscendo dalla crisi. Tale è il progetto dell'opera di Pareyson, il quale fin da allora scorge la presenza di due possibili inconvenienti: la retorica dell'«aggiornamento» del pensiero tradizionale, che per venire incontro alle istanze della modernità finisce per rinunciare alle sue prerogative profonde e quindi cedere alle istanze del moderno (e questo non fa che riprodurre il caso tipico del «cristianesimo secolarizzato», riflesso hegelianamente in pensiero filosofico); e in secondo luogo la demonizzazione dell'esito laico della modernità (che riproduce la semplice formalizzazione dogmatica del cristianesimo: un'altra forma di razionalismo che si coestende al precedente) a cui finisce per attribuirne quel valore o quella rilevanza filosofica che non ha (proprio grazie alla contrapposizione)<sup>26</sup>.

Volendo anticipare la conclusione, si potrebbe affermare che per il filosofo torinese la categoria ricostruttiva di una nuova cultura è l'idea di libertà e il programma filosofico che ne consegue è una «filosofia della libertà», che a partire da precisi elementi costitutivi riferibili alla storia del pensiero e della tradizione cristiana, superi l'interruzione attribuibile al moderno, eliminandone la con-

trapposizione rispetto al “tradizionale”. A questo proposito la filosofia della modernità, pur declinando in un radicale rifiuto del teismo, è comunque il luogo in cui con maggiore forza si rivendica il pensiero della libertà, attestata proprio dalla negazione, quale segno autonomia e di distanza nei confronti della cultura precedente. Si tratta naturalmente di una libertà negativa, «quella dei Demoni», come scrive Pareyson lettore di Dostoevskij<sup>27</sup>, non certo quella di Cristo, ma che dimostra come l’eredità del cristianesimo –proprio in quanto rigettata–rappresenti comunque, per la modernità, un riferimento indelebile. Certo, il semplice accertamento della libertà moderna si presenta nei fatti in senso alternativo alla libertà della tradizione: Pareyson infatti rileva come l’esito della modernità, nel senso dell’ateismo e del nichilismo, rimandi a una diversa (e opposta) interpretazione della libertà. Ma risulta altresì che la libertà negativa (assoluta, si potrebbe aggiungere) dei moderni si rapporta necessariamente con la libertà della tradizione. La genesi dell’ateismo moderno, come si è visto, non si produce in contrapposizione immediata al cristianesimo, nel senso di una cesura netta, ma attraverso la mediazione della filosofia hegeliana, ossia con la tradizione razionalistica. Lo stesso Pareyson afferma esplicitamente che la filosofia moderna, da Cartesio a Hegel, consiste in «una forma di cristianesimo secolarizzato»<sup>28</sup>. Soltanto dopo questo passaggio, dalla trascendenza all’immanenza, si precisa l’ulteriore cesura<sup>29</sup>. Se questo è vero, l’esito ateistico, nichilistico e anticristiano trova addirittura una radice stessa nella cultura cristiana, nel senso naturalmente di cristianesimo secolarizzato. A questo punto è possibile trarre una prima conclusione: è il modello di libertà contenuto nel pensiero tradizionale a fornire un’anima al moderno, sia nella sua versione secolarizzata che in quella nichilistica: in tale modernità peraltro l’assunzione della categoria di libertà diventa qualcosa di diverso e alternativo rispetto alla tradizione, assumendo un’assolutizzazione che ne rende problematica la dinamica ricostruttiva. Inoltre, nella ricostruzione pareysoniana si evince come sia il cristianesimo secolarizzato sia l’ateismo presentino, nello stesso tempo in cui la reclamano, un analogo *deficit* di libertà, e quindi siano più prossimi all’«ideologia»<sup>30</sup> che alla filosofia. Ideologia che nasce a causa del fraintendimento del significato filosofico del termine libertà, che, in questo caso si rovescia sua negazione. Annota ancora il filosofo in uno dei suoi ultimi testi (in forma di frammento):

Chi sceglie il rifiuto lo fa dogmaticamente, senza ammettere ch’è una scelta o un’ipotesi. C’è la scelta di chi la fa ma non lo sa, o non vuole saperlo, anzi nega di farla (dogmatica acritica). C’è poi la scelta di chi la fa sapendo di farla, e ammettendo di farla, e cercando perciò di motivarla in ogni modo.<sup>31</sup>

La libertà è apparentemente presente in entrambe le prospettive (quella cristiana e quella atea), ma con una declinazione tanto diversa da renderne equivoca l’accezione: consapevole nel cristiano, inconsapevole nell’ateo, ovvero libertà “condizionata” nel cristiano, “incondizionata” nell’ateo. Ecco allora come la preferenza accordata al pensiero tradizionale –inteso nel suo riferimento alle

sue radici profonde— diventi per Pareyson la scelta di una forma di libertà non ideologica, tale da diventare la chiave ermeneutica della modernità (che, in fedeltà a questo metodo, anziché essere «rigettata» viene «accolta» e approfondita) e base di sviluppo di una ulteriore proposta filosofica contemporanea. Si può ben dire allora come la modernità sia figlia di quel «pensiero della libertà» di cui è intriso il pensiero cristiano, nella forma del pensiero tradizionale, e d'altra parte la modernità (o meglio: l'attualità) del cristianesimo sia quella che si manifesta e incarna nello stesso metodo della libertà. Anzi, è dalla lettura di una linea della filosofia moderna<sup>32</sup> che Pareyson estrae quelle suggestioni di una «filosofia della libertà» che sarà anche il culmine della propria opera. È noto intatti che la proposta pareysoniana di una «filosofia della libertà» si pone quale «passo decisivo» nel percorso della filosofia moderna, come l'autore stesso aveva consapevolmente elaborato, «da Cartesio a Fichte»<sup>33</sup>. Si tratta naturalmente di una particolare lettura della modernità che si prolunga nel percorso filosofico di Pareyson— fino all'esistenzialismo e da qui al proprio personalismo ontologico per confluire nell'ultimo contributo dell'ontologia della libertà. Il termine di ispirazione appare in tale senso il richiamo al cristianesimo nella sua più ampia portata, come risulta anche dalla scelta degli autori da cui Pareyson trae spunto: Pascal, Kierkegaard, Fichte, Schelling, Dostoevskij, profili «moderni» ma nello stesso tempo non prigionieri di una concezione eminentemente razionalistica della filosofia<sup>34</sup>. Pareyson quindi —come annota G. Ferretti— ha saputo cogliere, nel cristianesimo,

quello “spirito”, ovvero quella dimensione di pensiero, che esso porta con sé e che può parlare a tutti. Egli ha ritenuto di aver individuato tale “spirito” nel “pensiero della libertà”, quale cuore o dinamismo propulsore ultimo del reale. [...] Quella via del “pensiero della libertà”, che non solo corrisponde al nucleo essenziale dello “spirito” cristiano, ma anche all'ideale segreto più autentico della cultura moderna.<sup>35</sup>

Il cristianesimo —nella sua «essenza» come pure nelle culture cui ha dato vita— è «pensiero della libertà»<sup>36</sup>: in virtù di questa origine, a ben vedere, la cultura moderna presenta un innegabile legame con la tradizione cristiana, dimostrando come il contrasto tra elemento tradizione ed elemento moderno sia più apparente che reale. Quello che cambia, come già si diceva, è l'accezione di libertà: una libertà che mantiene il legame con la trascendenza, o il mistero o anche l'«ambiguità» dell'origine, nella sua accezione cristiana; una libertà «puramente umana» e storica, chiusa all'ulteriorità, nell'accezione moderna. Questa differenza prende le forme di un'alternativa filosofica illustrata da Pareyson tramite le prospettive di Kierkegaard e Feuerbach.

## 2. *Le «due possibilità» del moderno: Kierkegaard e Feuerbach.*

Come l'esistenzialismo —rileva Pareyson sulla scia di Karl Löwith<sup>37</sup>— è un prodotto della crisi dell'hegelismo, quale reazione all'inglobamento della realtà

singola e concreta nel sistema panteistico e panlogistico del filosofo di Berlino, così anche l'ateismo è l'esito della riaffermata consistenza del soggetto che si vuole affermare in contrasto con la teologia filosofica in cui l'hegelismo è recepito in una posterità romantica. È a questo punto che Pareyson ritiene che sia Kierkegaard che Feuerbach siano «due possibilità» paradigmatiche della modernità, che nascono dalle ceneri del sistema hegeliano che essi rifiutano e in nome della singolarità (della persona) e della concretezza (della realtà) che essi affermano. Entrambe le istanze manifestano l'esigenza di una libertà del soggetto, in nome della trascendenza per l'uno, della natura terrena per l'altro. In riferimento a questa che definisce la «duplice possibilità» della filosofia post hegeliana, Pareyson intende riflettere sulla possibile ricaduta e incidenza del cristianesimo nella filosofia moderna. Ciò che è coinvolto dalla duplice alternativa è infatti il problema del cristianesimo nella sua valenza religiosa ma soprattutto nella sua valenza filosofica. È in questo secondo senso che esso diventa il centro dell'alternativa messa a fuoco nell'elaborazione e nell'interesse dei due critici dell'hegelismo come Kierkegaard e Feuerbach. La duplice alternativa, infatti, oltre che affrontare un problema religioso (che l'uno accetta e l'altro rifiuta) o una professione di fede, costituisce un'angolazione filosofica sul senso della libertà. A ben vedere è la *modalità* con cui viene esercitata la scelta ad essere centrale: la prospettiva di Kierkegaard non è quella della semplice accettazione, mentre quella di Feuerbach è una negazione vera e propria. Le due scelte infatti non sono semplicemente una la negazione dell'altra. Kierkegaard per Pareyson è il rappresentante di una tradizione che si confronta con la sua matrice originaria (il cristianesimo), ma si pone anche il problema dell'incidenza storica e della modernità di quest'ultima. Feuerbach invece afferma l'ateismo attraverso la semplice negazione del cristianesimo (la religione ricondotta ad antropologia, o potremmo dire, ad ideologia), senza tener conto degli esiti storici di questa possibilità:

Kierkegaard contempla la possibilità di uno schietto paganesimo come ultima conseguenza del cristianesimo laico. Ma una nuova possibilità di affermare il cristianesimo contro la sua fine è quella presentata da Kierkegaard: e questa possibilità non è contemplata da Feuerbach<sup>38</sup>.

Il dato che emerge dal testo è che la filosofia di Kierkegaard può includere nella sua prospettiva l'anticristianesimo di Feuerbach, inteso come problema e confronto necessario, e questa inclusione contribuisce a rafforzare il cristianesimo stesso, proprio perché ne approfondisce l'origine, la specificità, il valore storico, il significato religioso: in altre parole ne riflette il valore culturale proprio in quanto ne rivendica il valore eterno. Se il cristianesimo secolarizzato sostituisce quello religioso significa allora che ne è stato perso il valore specifico: ma questo non è per forza un destino ultimo. L'ateismo, nell'ipotesi di Kierkegaard, è quindi una prospettiva che certo può nascere dalla radice del cristianesimo secolarizzato e ne deve essere messa in conto anche la deriva schiettamente atea. Ma quand'anche accadesse, questo non significherebbe ancora rinunciare alla forza culturalmente positiva di una filosofia cristianamen-

te ispirata: e questo, a parere di Pareyson, costituisce la modernità della prospettiva culturale di Kierkegaard anche di fronte alla professione di ateismo a cui perviene la cultura moderna. Più in profondità, il pensiero di Kierkegaard può attuare questa inclusione per il fatto che la sua prospettiva si serve in fondo dell'opzione filosoficamente consapevole della libertà, intesa come consapevolezza di un compito, operazione che invece che nella prospettiva di Feuerbach manca. La filosofia di Kierkegaard viene quindi recepita da Pareyson in modo molto esplicito quale affermazione di una «filosofia della libertà»<sup>39</sup>. È in quest'ottica che il cristianesimo, o una «filosofia cristiana» (come scrive lo stesso autore) non può che presentarsi sotto le insegne di un pensiero che problematizza ed approfondisce l'istanza della libertà presente in ogni formulazione filosofica, e ne valuta la proposta sulla base degli effetti di più lunga durata che tale opzione determina. L'esempio di Kierkegaard non nasconde il costo che questa mediazione della cultura presenta: Pareyson stesso ne ha la consapevolezza, quando, in riferimento al danese, richiama che «ciò non sopprime il carattere d'intensa e drammatica problematicità che il cristianesimo oggi non può non avere»<sup>40</sup>. Il programma di una filosofia della libertà richiede una coraggiosa scelta culturale, che nell'esplicito riferimento della libertà ad un riferimento di «verità», deve poi assumere l'onere di una laboriosa elaborazione di sintesi. Scegliere Kierkegaard è molto più scomodo, filosoficamente e culturalmente, che scegliere Feuerbach, perché la responsabilità che ne deriva si traduce in un intenso impegno intellettuale e morale, personale e collettivo insieme.

Tutto questo appare molto meno impegnativo nella prospettiva di Feuerbach. La sua prospettiva, scelta da Pareyson quale esito –alternativo a Kierkegaard– della filosofia hegeliana, rappresenta invece la scelta dell'esclusione della dimensione trascendente e della sua conseguente negazione. Ed è attraverso questo tipo di decisione che nel pensiero moderno si sceglie una direzione ben precisa che conduce alla perdita del cristianesimo. Tale rinuncia, nella lettura di Pareyson, equivale alla perdita di una sponda problematica: è la scelta dell'immanenza (intesa come finitismo) a depotenziare l'apertura del discorso filosofico, e non viceversa l'ammissione di un "a priori" religioso. Annota a questo proposito G. Riconda nel saggio già ricordato:

Mentre il pensatore religioso è ben conscio di muoversi nell'orizzonte della scommessa e di doverne approfondire indefinidamente i termini, il suo oppositore è costretto a parlare un linguaggio necessariamente dogmatico, che si esprime in enunciati assertori senza possibilità di appello (si pensi al ritornello: Dio è morto!): egli non può passare a presentare la sua tesi semplicemente come una scelta, quale pure è, perché ciò significherebbe riconoscere che non v'è quella trasparenza indiscutibile della storia dell'essere che alla sua proposta è essenziale<sup>41</sup>.

Il nichilismo –a parere di Pareyson– esito della filosofia hegeliana nella versione di Feuerbach e degli epigoni, viene considerato e decostruito non attraverso le desuete armi dell'apologia e quindi della contrapposizione ideologica. Piuttosto esso viene illustrato per il metodo con cui il suo pensiero agisce, e

per gli esiti possibili cui può dare origine: il nichilismo è frutto di una scelta di esclusione. Paradossalmente il nichilismo nasce da un rifiuto affermativo, cioè non dialettico, non critico, ossia dalla scelta di non ammettere quale elemento di confronto il fatto religioso. Ma questo rilievo ne mette in luce un altro: il fatto che il nichilismo alla Feuerbach si sostanzia di un metodo che, dimentico della propria dimensione prospettica, è sostanzialmente ideologico. Così, come Riconda chiaramente scrive, gli asserti nichilistici sono «senza possibilità di appello», e lungi dal riconoscere criticamente la propria «tesi» nel senso di una «scelta», di fatto presenta i termini della sua proposta in un «linguaggio necessariamente dogmatico». E questo sulla base di una pretenziosa lettura uniforme della storia del pensiero: va da sé che il porsi da un punto di vista assoluto («la trasparenza indiscutibile della storia dell'essere»!) nella lettura del reale riproduce il metodo idealistico di Hegel. Pertanto il pensiero di Kierkegaard si è configurato come «risposta a una coerenza come quella a cui Feuerbach porta il cristianesimo secolarizzato»<sup>42</sup> e quindi come contributo specifico al riverbero religioso di una crisi filosofica. È il pensiero di Kierkegaard –secondo Pareyson– a contenere le premesse per l'elaborazione di una vera e propria cultura filosofica, perché consapevole del proprio punto di partenza e non dimentica di essere “prospettica”, capace di una riflessione che riconosce la complessità ontologica non meno che antropologica senza operare riduzionismi. Scegliere Feuerbach significa riprodurre in termini di finitismo le conclusioni del razionalismo hegeliano, senza produrre al contrario quel pensiero che –pur affermando vigorosamente il punto di vista del finito– non rinuncia al rapporto con l'assoluto. La preferenza di Feuerbach rispetto a Kierkegaard implica l'esclusione di una ben precisa mediazione filosofica, che richiederebbe invece, se adottata, una elaborazione di una prospettiva globale sull'essere non meno che sull'uomo, che abbia una ricaduta sul piano della cultura: a questo infatti risponde in Pareyson l'urgenza di un personalismo ontologico che soltanto attraverso la scelta di Kierkegaard risulta ammissibile, mentre dalla prospettiva di Feuerbach rimane escluso. Il costo della mediazione filosofica è alto perché chiede –superando sia Hegel che Feuerbach– una messa a punto dei piani in questione, distinti ma uniti, che incrociano finito e infinito, persona e verità, tempo ed eternità, nella convinzione che soltanto in questa loro composizione sia verificabile, alternativa alla crisi, una cultura della libertà che possa essere duratura.

Due alternative alla crisi: «ritrovamento» o «rinnovamento»

Il riferimento alla filosofia di Kierkegaard, come possibile soluzione di una crisi culturale che risale alla dissoluzione del sistema hegeliano, ma in generale di ogni crisi, è per Pareyson indicativa di una prospettiva di recupero del cristianesimo, nel suo significato religioso e insieme speculativo. A patto di operare una scelta precisa e impegnativa, religiosamente non meno che filosoficamente, nota come «ritrovamento» del cristianesimo:

o si porta fino in fondo il processo di secolarizzazione del cristianesimo, con il che se ne dichiara la fine e se ne conferma perciò il valore puramen-

te storico-culturale, oppure si dissocia il cristianesimo dalle forme che essa ha assunto nel processo di secolarizzazione e allora si tratta di ritrovare il cristianesimo nella sua forma autentica di fede e di esperienza<sup>43</sup>.

Tale categoria –che potrebbe anche essere convertita in «ripensamento»– si specifica in un duplice movimento circolare: da una parte indica la rilevanza «religiosa» del cristianesimo («la sua forma autentica di fede») e dall'altra ne sottolinea la rilevanza speculativa, l'«esperienza» del cristianesimo formatasi lungo la storia. Va da sé che il recupero –il «ritrovamento» o il ripensamento– dell'elemento cristiano alla base dell'interesse di Pareyson non avviene sulla base di una riproposizione pura e semplice del «pensiero tradizionale», quanto invece sulla linea di un fattivo lavoro filosofico che sintetizza tradizione e modernità. Tale approfondimento, che si risolve in un'interpretazione e «storizzazione» della tradizione cristiana, è una vera e propria operazione culturale, che prende le mosse da una significativa affermazione della trascendenza della verità. Affermare la valenza religiosa del cristianesimo, non significa depotenziarne la dimensione storica e culturalmente attiva, perché ammettere «un cristianesimo che intenda affermarsi nel suo valore puramente religioso» non equivale ad attribuirgli un «carattere» «astrattamente metastorico né meramente interiore»<sup>44</sup>, avendo l'esperienza religiosa una valenza personale e quindi concretamente attiva, ed essendo il pensiero a fungere da elemento mediatore nel circolo virtuoso di «fede ed esperienza».

«Rinnovamento» o «ritrovamento» sono due termini posti da Pareyson in dialettica ed agenti profondamente in ogni dinamica storica e soltanto superficialmente ascrivibili a una dimensione eminentemente religiosa. Se «rinnovamento» equivale ad «aggiornamento», descritto dalla modalità di aggiungere qualcosa di nuovo ad un elemento invecchiato, o addirittura di sostituire globalmente l'elemento considerato oramai inadatto ai tempi, è evidente che esso non risponde ad una prospettiva culturalmente matura. In questo caso, e in riferimento al cristianesimo, si farebbe strada l'idea che esso coincida interamente con una cultura storica e possa declinare in contemporanea con il declino questa, richiedendo poi un rinnovamento. In questo senso il «rinnovamento» finisce per essere il corollario di una rinuncia al cristianesimo stesso, considerato nella sua variabilità continua in relazione al tempo, al punto da richiedere aggiunte o emendamenti che lo rendano di nuovo adeguato, o peggio ancora una completa palingenesi di esso facendo piazza pulita della sua storia precedente. I sostenitori della linea del «rinnovamento» compiono secondo Pareyson una confusione piuttosto grossolana tra il cristianesimo come «fatto eterno» ed esso come fatto storico. Se così fosse –fa capire Pareyson– allora si cadrebbe nello stesso errore della teologia liberale dell'Ottocento e oggetto della critica di origine barthiana: il cristianesimo sarebbe ridotto a fatto umano, a messaggio filosofico piuttosto che messaggio teologico, a prassi se si vuole, e perderebbe lo spessore trascendente ch'è l'essenza del cristianesimo stesso<sup>45</sup>. Pareyson –formatosi in giovinezza anche sui testi di Barth<sup>46</sup>– richiama l'equivoco presente nella terminologia del «rinnovamento», e propone in alternativa la terminologia –e la conseguente cultura– del «ritrovamento». Tale

dinamica, che insinua fin dall'etimologia una impostazione alternativa alla prima, dal momento che oggetto di ritrovamento è soltanto ciò che già c'è e permane, non esclude una situazione problematica propria anche di un «fatto eterno». Anch'esso deve sopportare la possibilità di essere dimenticato, consegnato com'è al tempo e all'arbitrio della storia. Con la precisazione che se l'eterno è consegnato alla storia non per questo si deve dedurre che la storia ne disponga, equivoco che è invece conseguente alla prima prospettiva. Su questa stessa linea interpretativa si pone Roberto Esposito, il quale riconosce come non esista «un cristianesimo diverso dal cristianesimo storico, dal momento che la storia –come evento e come durata, come durata *dell'evento*– gli è cioè, del tutto intrinseca: a meno di non sbilanciarlo drasticamente verso una prospettiva di tipo gnostico che finirebbe inesorabilmente per rinnegarlo sottraendogli lo stesso oggetto di salvezza»<sup>47</sup>. Come si diceva, questa dialettica di rinnovamento e ritrovamento non è interna soltanto al cristianesimo, ma anche alla dinamica della cultura, e permette di precisare, perlomeno a livello di abbozzo, quello che Pareyson intende per *tradizione* e del suo rapporto con l'innovazione. Tradizione non un semplice deposito del tempo messo in custodia e garantito dalla «durevolezza storica».

La tradizione è qualcosa di più profondo, perché non si limita ad essere la trasmissione d'un risultato storico, ma è fondamentalmente ascolto dell'essere, che è dialogo col passato solo in quanto richiamo all'origine; e attraversa i secoli non perché sia collocata nel tempo, ma perché è inserita nel cuore stesso dell'avvento temporale dell'essere<sup>48</sup>.

68

La tradizione storica non è intesa semplice continuità temporale, in senso quantitativo, come se questa fosse un prodotto naturale; essa è invece la testimonianza di un lavoro molto più complesso, che include sostanzialmente l'«ascolto dell'essere» e il «richiamo all'«origine», è luogo di mediazione tra rivelazione intemporale e ricezione temporale. Può esistere la tradizione soltanto a partire da una previa «concezione ontologica del tempo»<sup>49</sup>, che sottrae il passato dalla «mera temporalità» e lo collega ad un elemento più originario che è oltre il tempo. Non è la durevolezza storica a fondare la tradizione, ma piuttosto è la tradizione a presentarsi nel senso della continuità e della durata: e questo implica che a costituire la tradizione non entra soltanto una presenza storica (l'uomo) ma anche una presenza sovrastorica, non meglio specificata da Pareyson se non come «essere» e da intendere verosimilmente come Assoluto o Dio, come risulta dall'affinità teologica della terminologia. Se pertanto la tradizione è mediazione di tempo ed eternità, essa permette di superare l'assolutizzazione dell'elemento storico (che è il mondo dell'uomo) e quindi il suo riscatto da qualsiasi uso strumentale (e in ultima analisi ideologico), affermandone la relatività, la perfettibilità e nel contempo l'autonomia. A partire dalla pregnanza della tradizione è allora possibile porre a tema l'innovazione, che prenderà appunto il significato di «ritrovamento» o ripensamento di una prospettiva tradizionale: l'innovazione non si definirà nel senso di inizio assoluto o interruzione della continuità, quanto invece in un ulteriore lavoro di

mediazione tra senso del tempo e senso dell'origine. Al di fuori della dialettica ripetizione –invenzione, l'innovazione risponderà al problema di ritrovare e mantenere nel tempo la presenza dell'essere, coniugando la necessità razionale del fondamento con la libertà del tempo: questo significa porre la dimensione della cultura, ossia edificare una prospettiva storica senza cedere ad assolutizzazioni ed unilateralità, ancorando il tempo ad una autentica base di durata. È in tale senso che Pareyson parla di «coraggio» della tradizione.

E anche qui ci vuole coraggio: il coraggio di dire cose semplici e «tradizionali», di spogliarci dalla superbia degli intellettuali e dei dotti, di annullare in sé il piccolo io smanioso di originalità, di preferire la verità all'originalità e la traccia dell'eterno allo spirito del tempo<sup>50</sup>.

La prospettiva di Pareyson richiede pertanto di superare «la superbia» illuministica di porre nella ragione il fondamento della storia e del suo conseguente sapere, ed assumere invece l'onestà intellettuale che ammette di non essere in possesso di un potere creatore, capace di «originalità», riconoscendo invece un primato alla «verità» di cui non dispone; è in fondo il coraggio che richiama il senso del limite, non certo per deprimere la forza «degli intellettuali e dei dotti», ma per evidenziare i rischi di un certo tipo di approccio storico che –nella sua conformazione ideologica– produce ampie ricadute collettive. Prospettare il metodo del «ritrovamento» significa porre una sostanziale questione di libertà: riconoscere nel tempo la «traccia dell'eterno», riconoscibile a chi (persona) decide (liberamente) di cercarla, piuttosto che cedere allo «spirito del tempo» al «piccolo io», che nella sua sicurezza affermativa denota la sua impostazione di parte.

Ritrovare la traccia dell'eterno in ciò che è semplice e tradizionale non implica comunque arrendersi al semplicismo e rinunciare alla problematicità: «il senso del difficile»<sup>51</sup> è tipico di ogni operazione intellettuale, che per sua natura è complessa e mai definitiva; «semplice», scrive Pareyson, «è ciò ch'è schietto e profondo: è l'originario», che come tale, nel suo rivelarsi nel tempo, «non si lascia imprigionare in singole forme, ma piuttosto tutte le suscita ed esige, tutte le genera e rigenera, in un processo tanto più critico e incontentabile quanto più ricco e inesauribile»<sup>52</sup>. È l'originario (il «semplice») a dischiudere gli spazi dell'iniziativa storica, e a suscitare pertanto tutte le possibili «forme», ogni possibile conseguente cultura, che il soggetto intende costruire. Il soggetto non può sostituirsi al semplice ma soltanto assumere il ruolo dell'interprete, riconoscendosi in una situazione mediana di ascoltatore dell'essere e tessitore di prospettive storiche.

Sulla base di queste considerazioni è possibile rileggere anche il percorso complessivo della filosofia pareysoniana: la dinamica del ritrovamento è la migliore trascrizione del metodo della libertà, intesa come fedeltà e iniziativa, in relazione al problema storico dell'edificazione di prospettive culturali conseguenti: nella libertà vi è un ancoraggio necessario al fondamento ontologico, oggetto di costante riferimento e ritrovamento; ed è sempre in relazione al fondamento (essere, verità) che il soggetto (persona, libertà) diventa rilevante,

potenziato nella sua autonomia e nel suo compito storico. Se si rilegge sulla base di questo dato il percorso filosofico di Pareyson, sembrano ridimensionate le tesi che mettono l'accento sulle "svolte" e sulla discontinuità dell'opera, e si riferisce alle interpretazioni che privilegiano l'evento alla continuità, e quindi contrappongono un "primo" Pareyson legato ad una precisa fedeltà ad un personalismo filosofico compiuto, ad un "secondo" Pareyson segnato da una concentrazione metafisica sulla libertà ai limiti della disperazione antropologica (riferendosi alla preminenza della tematica del male, del nulla e della dialettica in Dio<sup>53</sup>). Come appare indebito lo sdoppiamento dell'opera pareysoniana, così appare non comprensibile l'insistenza sulla presunta *novità* (contro la *continuità*) della concezione pareysoniana del cristianesimo, come annotato da Luca Bagetto: «il cristianesimo è interruzione [= verità] e realizzazione [= il movimento della libertà]. Nel termine stesso *realizzazione* risuona la tensione tra il dato compiuto e il movimento da compiere. Come vi può essere movimento, se la verità è interruzione del movimento?»<sup>54</sup>. Tale interpretazione dimentica un nesso da Pareyson sempre ribadito, vale a dire la relazione vitale della «persona» con la «verità» e con «l'essere», come pure un'accezione della libertà dell'uomo sempre connotata dall'esser sì «iniziativa», e quindi una discontinuità, ma sempre «iniziata», e kierkegaardianamente, una comprensione essenziale dell'uomo come «rapporto ontologico» e «coincidenza di autorelazione ed eterorelazione»<sup>55</sup>: non c'è l'uno senza l'altro. L'accezione del «ritrovamento» del cristianesimo è poi indicativa di una procedura filosofica che non rinuncia affatto al riconoscimento di una continuità storica, di una dimensione tradizionale, di una *Wirkungsgeschichte*, senza per questo, anzi, rinunciare alla dimensione personalistica della scelta, che rappresenta certo una «interruzione», ma non totale. In questo caso si può anche parlare di «tensione», chiarendo però che essa non significa cesura o aporia, ma si inserisce nella dialettica tipica di qualsiasi operazione intellettuale o culturale, come di ogni dinamica esistenziale. Viene meno quindi il problema della contrapposizione tra continuità della tradizione, o, meglio, eternità della verità, ed evento temporale della decisione o «realizzazione»: il ritrovamento del cristianesimo è il prodotto, certo temporale, e frutto di mediazione culturale, religiosa, esistenziale, che risulta dall'incontro con la prospettiva della sua verità eterna; mediazione che è resa necessaria in ogni tempo: faticosa, imperfetta, mai conclusa, ma comunque necessaria.

Inoltre il riferimento al cristianesimo non è soltanto questione di scelta intimistica e privatistica, e in definitiva soltanto religiosa, quanto invece un'opzione filosofica, che riguarda la prosecuzione di una prospettiva di civiltà —e quindi di una responsabilità per il futuro— che si distende in una dimensione culturale, filosofica, ma anche politica. Un cristianesimo ritrovato è un cristianesimo «attuale», reso possibile innanzitutto da un'operazione sistematica di pensiero: «un rigoroso esercizio di critica attenta e vigilante, come si richiede per prima cosa dal pensiero autentico, il quale pone sempre le sue ambizioni nel difficile»<sup>56</sup>. Precisazione che non esclude affatto, ma anzi, rafforza, la stessa componente religiosa che nel cristianesimo Pareyson dimostra di valorizzare anche in chiave filosofica<sup>57</sup>.

<sup>1</sup> La tesi dell'unitarietà dell'opera pareysoniana, escludendo ipotetiche svolte o «stagioni speculative» separabili, è attestata anche dalla studiosa Rosanna Finamore, che scrive: «Da questo punto di vista ci sembra quanto mai arbitrario raccogliere e sperimentare con artificiosi steccati le opere di un filosofo che ha avuto sempre vigilissima la coscienza della continuità della propria dinamica speculativa. Non può non suscitare perplessità il fatto che l'individuazione delle varie stagioni speculative, operabile a motivo di studio, diventi sguardo miope, incapace di cogliere la complessità dell'Organon pareysoniano, come accade a quei lettori dell'«ultimo» Pareyson – concentrato sui problemi del male e della libertà – che ignorano il «primo» e avanzano la pretesa di conoscere comunque l'Autore, o, cosa ancor più grave, si sostituiscono al suo genio decidendo quale debba essere il suo profilo speculativo» (Id., *Arte e formatività. L'estetica di L. Pareyson*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 207-208).

<sup>2</sup> In tale senso e per maggiore pertinenza, si segnala come Pareyson, per indicare l'inclusione o la mediazione, scrive più propriamente di «nuova dialettica», per evitare l'equivoco della dialettica hegeliana che egli intende superare: cfr. L. PAREYSON, *Una nuova dialettica in Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998, pp. 92-95.

<sup>3</sup> «La filosofia è strettamente legata alla cultura, e si presenta sempre come soluzione razionale di un problema storico», L. PAREYSON, *La situazione religiosa attuale*, in *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova, 1985, p. 111.

<sup>4</sup> L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova, 1985, pp. 9 sgg. La «crisi» a cui si allude è sì il tramonto della sintesi hegeliana a cui non ha fatto seguito alcun'altra sintesi speculativa in grado di superarla, ma anche ogni altro momento di crisi, che richiede, per passare, l'elaborazione di una nuova cultura.

<sup>5</sup> L. PAREYSON, *Prefazione* [1988] a *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1996.

<sup>6</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 463 sgg.

<sup>7</sup> Pareyson ne scrive in modo diffuso nelle sue opere, ma anche in modo significativamente insistente nell'ultima edizione di *Esistenza e persona* (1985): il saggio introduttivo, *Dal personalismo ontologico all'ontologia della libertà* (pp. 9-17), richiama in modo programmatico la problematica di un altro testo, ivi contenuto, e dal titolo *La situazione religiosa attuale* (1947). Scrive Pareyson: «Quando uscì questo libro [nel 1950], il tipo di problematica che ho descritto non era così diffuso come divenne in seguito, ed è perciò che mi son permesso di indugiare sul modo con cui credetti allora di poterla configurare» (ivi, pp. 13-14). Tutto questo sta ad indicare come il problema del cristianesimo e del moderno, come pure del rapporto tra teismo e ateismo, sia stato uno dei temi mai abbandonati dalla riflessione di Pareyson. *Esistenza e persona* è stato pubblicato in quattro edizioni complessive: la prima nel 1950, la seconda nel 1960, la terza nel 1966, la quarta nel 1985. Questa ricorrenza, unica tra le opere di Pareyson, ne mette in rilievo la funzione primaria.

<sup>8</sup> Si sta facendo cenno a un articolo di Giuseppe Riconda, interessante per la storiografia filosofica contemporanea: *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, in «Annuario Filosofico», 1987, pp. 17 sgg. È in queste pagine che emerge una prospettiva su Pareyson come interprete del moderno

<sup>9</sup> G. RICONDA, *Pensiero tradizionale...*, cit. p. 17.

<sup>10</sup> Pareyson si ispirava in tal senso alle tesi di Karl Löwith in *Da Hegel a Nietzsche* (Einaudi, Torino, 1949). Cfr. L. Pareyson, *Rettifiche sull'esistenzialismo* [1975], in *Esistenza e persona*, cit. p. 253.

<sup>11</sup> Cfr. per questo A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Roma, 1970, pp. 75 sgg.

<sup>12</sup> Così scrive A. Del Noce: «Se si situa l'ateismo nella storia della filosofia crolla quell'idea del progresso unitario della filosofia moderna, e crolla lo stesso criterio della modernità come valore: si designano cioè nella storia della filosofia dei tempi cosiddetti moderni, due linee irriducibili, quella da Cartesio a Marx e a Nietzsche e quella da Cartesio a Rosmini, rivolta all'incontro con la metafisica classica e alla sua riformulazione in relazione ai nuovi problemi». (Id., *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 75).

<sup>13</sup> A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 75.

<sup>14</sup> Per una più approfondita ricognizione di questo termine in Del Noce, oltre alle citate, cfr. G. Riconda *La filosofia dopo il nichilismo*, in *Atti della I edizione dei Simposi Rosminiani*, «Rivista Rosminiana», n. I-II 2001, pp. 18 sgg. In queste pagine viene anche proposta la distinzione delnoceiana tra «moderno» e «post-moderno».

<sup>15</sup> Giuseppe Riconda, in consonanza con la prospettiva delnoceiana, precisa l'espressione «pensiero tradizionale» nel senso di una cultura identificabile nell'orizzonte del cristianesimo, e cronologicamente compresa tra l'epoca greco-cristiana e l'umanesimo, «leggendo lo stesso momento scolastico solo come suo momento senza privilegiarlo come suo punto culminante». (cfr. G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno...*, cit. p. 8). Ciò che caratterizza in modo essenziale il «pensiero tradizionale» è pertanto «l'apriori religioso o teologico», che dal punto di vista speculativo si riflette nel riconoscimento «di una superiorità della religione sulla filosofia contro ogni forma di razionalismo» (ibidem).

<sup>16</sup> A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit. p. 183.

<sup>17</sup> Ivi, p. 75.

<sup>18</sup> Ivi, p. 7.

<sup>19</sup> Ivi, p. 183.

<sup>20</sup> Ivi, p. 5.

<sup>21</sup> Il legame tra Pareyson e Del Noce riguarda essenzialmente (ma non solo) il problema del cristianesimo e dell'ateismo, come Pareyson riconosce in *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova, 1985, p. 273. Si ricorda a questo proposito le seguenti opere di Del Noce con le quali Pareyson riconosce un'affinità di pensiero: *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino 1964; *Riforma Cattolica e Filosofia moderna, I, Cartesio*, 1965; *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Roma, 1992.

<sup>22</sup> Cfr. in tale senso LUCA BAGETTO, *Il processo della forma in Aa.Vv., Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni* (a cura di G. Riconda e Claudio Ciancio), Trauben, Torino, 2000, pp. 160-163. Nel caso in questione la vicinanza di Pareyson con la prospettiva di Del Noce riguarda la lettura della storia dell'occidente come «ideologia del progressivo superamento di ciò che è dato sul mobile fondamento di quanto è fatto sempre di nuovo», intendendo per «dato» il tradizionale e per «fatto» il moderno (p. 161); tale comunanza, secondo l'autore, sarebbe poi in contrasto con il senso generale del pensiero di Pareyson.

<sup>23</sup> Chi riconosce a Pareyson una piena consonanza con il «pensiero tradizionale» è lo stesso proposito G. Riconda: oltre al saggio già menzionato, cfr. anche in Aa.Vv. *Filosofia ed esperienza religiosa. A partire da Luigi Pareyson*, Macerata, 1995, p. 134.

<sup>24</sup> L. PAREYSON, *La situazione religiosa attuale*, in *Esistenza e persona*, cit., pp. 113 sgg. Questo saggio, pubblicato come si è detto nel 1947, è stato incluso nell'ultima edizione della raccolta (1985) proprio per l'importanza della riflessione sul cristianesimo.

<sup>25</sup> Così Pareyson scrive nella *Prefazione* alla prima edizione di *Esistenza e persona* (1950), testo che egli stesso cita nel saggio introduttivo dell'ultima edizione (1985), *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, pp. 9-10.

<sup>26</sup> Negli *Studi sull'esistenzialismo* (1943) Pareyson connotava tale corrente filosofica nel senso dell'«instabilità»; tale giudizio veniva rovesciato in *Rettifiche sull'esistenzialismo* (del 1975, ora raccolto nell'ultima edizione di *Esistenza e persona*), la cui formulazione però non riguardava tanto l'esistenzialismo «storico» (e quindi i propri studi precedenti, come se le «rettifiche» negassero la validità complessiva di quelle ricerche), quanto invece le potenzialità degli sviluppi dell'esistenzialismo «filosofico», e quindi del «personalismo ontologico», categoria formulata da Pareyson e indicativa degli sviluppi del proprio pensiero.

<sup>27</sup> Così Pareyson in *La situazione religiosa attuale*, già citato: «Il cristianesimo che si limita a difendersi dall'anticristianesimo si pone con ciò stesso al di qua della crisi, e con questo atteggiamento puramente antitetico conferma l'impotenza dei mezzi di cui dispone, vale a dire tutto l'armamentario della cultura in dissoluzione. Perché il cristianesimo abbia qualcosa da dire nel momento presente, bisogna che il cristiano riconosca la realtà della crisi, e si ponga non prima, ma dopo la crisi. Il che significa che un cristianesimo valido al giorno d'oggi è quello che non si limita a opporsi all'anticristianesimo, ma è capace di oltrepassarlo» (pp. 117-118).

<sup>28</sup> L. PAREYSON, *L'esperienza della libertà*, in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino, 1993, p. 133.

<sup>29</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale...*, cit. pp. 118 sgg. Pareyson sarà molto chiaro anche nel considerare come il cristianesimo «secolarizzato» non debba essere confuso con il cristianesimo «religioso» e come il primo abbia indotto a un equivoco non trascurabile, ossia alla riduzione del cristianesimo a sistema filosofico (e quindi a specifica cultura).

<sup>30</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach* [1950], in *Esistenza e persona*, cit., p. 78: «La domanda ultima è perciò: il finitismo e lo strumentalismo [vale a dire l'esito ateo]

non sono per avventura soltanto l'antitesi, o, anzi, la ritrascrizione in termini d'attualità del razionalismo metafisico? [vale a dire l'hegelismo]».

<sup>31</sup> Per Pareyson il termine ideologia è inteso nel senso deteriore del «pensiero puramente espressivo», «pensiero ch'è mero prodotto storico», prassistico e strumentale, e quindi come negazione convinta e consapevole della verità. Cfr. *Pensiero rivelativo e pensiero espressivo* [1964] in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 16 sgg.

<sup>32</sup> L. PAREYSON, *Frammenti sull'escatologia*, in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995, p. 343.

<sup>33</sup> PAREYSON accoglie nell'accezione di filosofia moderna quella linea «eminente», derivata dall'insegnamento di Piero Martinetti e Gioele Solari, «il periodo aureo» che «è la meravigliosa e impareggiabile fioritura che ebbe luogo in Germania da Kant a Schopenhauer, dal criticismo al Romanticismo e all'idealismo tedesco» (L. PAREYSON, *Attualità di Martinetti* [1972], in *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, p. 115).

<sup>34</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà* [1989], in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 463 sgg.

<sup>35</sup> L. Pareyson, *Libertà e situazione* [1988], in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 7 sgg. Qui Pareyson riporta gli autori che meriterebbero di essere collocati «sotto l'insegna di una filosofia della libertà»: «Plotino, Pascal, Fichte, Kierkegaard, Schelling, l'esistenzialismo» (p. 9). Inoltre, nei materiali preparatori riportati alla nota 6 della stessa pagina, egli menziona esplicitamente, accanto a Plotino, la «tradizione giudaico cristiana» e «l'esperienza religiosa come ruolo privilegiato della libertà». Questi rimandi confermano come dalla fonte del pensiero tradizionale sia riconducibile una autentica storia della libertà che anticipa, attraverso e supera il moderno (lo invera, si sarebbe tentati di dire).

<sup>36</sup> G. Ferretti in AA.VV., *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, cit., pp. 38-39.

<sup>37</sup> La continuità essenziale tra libertà e cristianesimo è confermata da Pareyson anche in *Il nulla e la libertà come inizio* [1992] in *Ontologia della libertà*, cit. pp. 460-462; cfr. anche *Filosofia della libertà*, in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 469 sgg.

<sup>38</sup> K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit.

<sup>39</sup> L. PAREYSON, *Kierkegaard e Feuerbach*, in *Esistenza e persona*, cit., p. 77.

<sup>40</sup> Se ne trova un preciso riferimento in L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano, 1999, p. 135. Il testo qui citato è la riedizione di una dispensa universitaria dal titolo *L'etica di Kierkegaard nella "Postilla"*, Giappichelli, Torino, 1971.

<sup>41</sup> L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, cit., p. 13.

<sup>42</sup> G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, cit., p. 35.

<sup>43</sup> G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, cit., p. 77.

<sup>44</sup> L. PAREYSON, *Se muore il Dio della filosofia* (intervista a cura di Ciro Sbaillò) [1989], in *Esse, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano, 1998, p. 182.

<sup>45</sup> L. PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, cit. p. 11.

<sup>46</sup> A proposito di quest'aspetto cfr. L. PAREYSON, *Se muore il Dio della filosofia*, cit. p. 181.

<sup>47</sup> Cfr. L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth* [1939], in *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001 (prima ed. Sansoni, Firenze, 1943), pp. 81 sgg. Si tratta di un ampio studio sul «barthismo» e sulla teologia dialettica.

<sup>48</sup> R. ESPOSITO, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>49</sup> L. PAREYSON, *Valori permanenti e processo storico* [1968], in *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971, p. 47.

<sup>50</sup> L. PAREYSON, *Valori permanenti e processo storico*, cit., p. 48.

<sup>51</sup> L. PAREYSON, Presentazione de *Il magnifico oggi* di M. F. Sciacca, Città Nuova Editrice, Roma, 1976, p. X.

<sup>52</sup> L. PAREYSON, *Prefazione a Estetica. Teoria della formatività*, cit. p. 210.

<sup>53</sup> L. PAREYSON, Presentazione de *Il magnifico oggi* di M. F. Sciacca, cit., p. X.

<sup>54</sup> È la proposta di Sergio Givone, che privilegia il tema della dialettica in Dio e al «Dio nascosto», «su cui l'ultima opera pareysoniana si soffermerà con esiti altissimi e che forse non hanno l'uguale nella riflessione filosofico-teologica contemporanea» (S. GIVONE, *Premessa* a L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998, p. 187).

<sup>55</sup> L. BAGETTO, *Il processo della forma* in AA.VV., *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni* (a cura di G. Riconda e Claudio Ciancio), Trauben Torino, 2000, p. 161.

<sup>56</sup> L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Ed. Loffredo, Napoli 1940, pp. 82 sgg.

<sup>57</sup> L. PAREYSON, Presentazione de *Il magnifico oggi* di M. F. Sciacca, cit., p. X.