

Discussione

Schelling e Pareyson: sulla rilevanza filosofica del cristianesimo come pensiero tragico

Un commento a F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*

Morcelliana 2022

Stefano Piazzese

SHELLING AND PAREYSON: ON THE PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF CHRISTIANITY AS TRAGIC THOUGHT. A COMMENTARY ON F. TOMATIS, *IL DIO VIVENTE. LIBERTÀ, MALE, TRINITÀ IN SCHELLING E PAREYSON*

The purpose of this discussion is to highlight one aspect of Tomatis' work *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, or rather the relevance of Christianity for philosophy understood as tragic thought. To do this we will try to follow the stages of the study path traced by the author where emerge the relationship between Christian revelation and philosophy and the terms of this problematic relationship. Schelling and Pareyson did find in the Christian revelation a theoretically fertile ground, in order to answer some fundamental questions of existence and to build their own systems of thought.

L'opera di Tomatis *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson* è un rigoroso e profondo percorso teoretico volto a scandagliare alcune questioni fondamentali della filosofia, rinvenibili a partire dal titolo stesso, attraverso Schelling e Pareyson. Due nomi e due situazioni storico-filosofiche diverse che hanno saputo accogliere nei rispettivi pensieri le sfide principali – domande fondamentali – che al mutare delle epoche storiche rimangono incessantemente presenti nell'istante del domandare, mai risolte del tutto, irrimediabilmente aperte a nuove risposte, sempre prospicienti su nuovi itinerari.

L'aspetto dell'opera che qui s'intende sviluppare riguarda la rilevanza del cristianesimo per la filosofia e i termini di tale rilevanza che Tomatis fa emergere indagando il pensiero dei due filosofi: una questione che caratterizza la cultura europea e la sua storia ponendosi come fondamento della stessa, eppure, spesso, posta in secondo piano poiché, stando allo spirito del tempo e ad alcune mode filosofiche del presente, non risulterebbe connessa al principio di realtà, alla concretezza della vita. Il richiamo al trascendente o, ancor di più, all'*Uno* trascendente, significherebbe aprire i confini del ragionamento a un inquinamento mistico del pensiero (in tal caso, sarebbe lecito parlare di 'inquinamento' visto che vi è anche un *mistico* tutto filosofico?¹) e, stante lo stesso pregiudizio, attuare una svilente flessione dello sguardo speculativo verso l'*altrove* che impedisce di cogliere il *qui e ora*: un tradimento nei confronti della terra, insomma. Schelling e Pareyson, invece, hanno trovato nella rivelazione cristiana un terreno teoreticamente fecondo per rispondere ad alcune questioni fondamentali dell'esistenza e per edificare i propri sistemi di pensiero.

Partendo dal concetto schellinghiano di *stupore della ragione* in Pareyson, l'autore pone immediatamente in evidenza che per il filosofo italiano l'esperienza religiosa è rilevante per comprendere l'esistenza, laddove quest'ultima è paradossale coincidenza di relazione con sé e relazione con l'altro, ovvero «quell'esperienza di trascendenza che nella stessa limitata situazione dell'uomo intende il darsi di Dio, comprende l'approssimarsi di Dio all'uomo che crede in Lui, per instaurare liberamente una relazione positiva e significativa, salvifica per la persona mortale» (p. 17). Va da sé che tale esperienza religiosa per Pareyson non corrisponde, per forza, all'esperienza di trascendenza costitutiva dell'esistenza umana. Solo la seconda è legittimamente estendibile a tutti gli uomini, poiché mantiene la questione su un piano "laico" fondato sul rigore filosofico, dice Tomatis, del trascendentalismo kantiano e fichtiano. Solo l'esperienza di trascendenza, dunque, rende possibile un'ontologia della libertà, la quale presuppone, a sua volta, una libertà originaria, abissale, ancipite. Per tale ragione, *ontologia della libertà* ed esperienza religiosa non risultano necessariamente implicanti, anche quando si tratta di quella particolare esperienza «che inoltre Pareyson interpreterà nella sua ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa cristiana, e che pur può fornire elementi, significati, simboli con cui la filosofia puramente esistenziale e trascendentale può pensare e dialogare» (*ibid.*).

Tale dialogo ha avuto luogo nella storia della filosofia determinando la nascita e i successivi sviluppi teoretici delle idee che hanno plasmato la storia, e che dalle contingenze storiche sono sorte. La concezione cusana di Dio come *coincidentia oppositorum* testimonia quanto sia Cusano che, successivamente, Schelling abbiano attinto, in grande misura, alla fonte della tradizione biblico-cristiana e al neoplatonismo reinterpretando queste due tradizioni in modo originale. Anche se il nome di Cusano non è presente negli scritti schellinghiani pervenuti, l'autore ricostruisce rigorosamente l'influenza di alcuni concetti

¹ Cfr. M. Cacciari, *Paradiso e naufragio*, Einaudi, Torino 2022, pp. 10, 87.

cusaniani nella teoresi del filosofo tedesco. Schelling, «indirettamente, in particolare attraverso Giordano Bruno e Johannes Reuchlin, recepì alcune sue problematiche specifiche, *in primis* quella di Dio come *coincidentia oppositorum*» (p. 25).

Il Cristo, definito da San Paolo θεοῦ δύναμιν (*1Cor* 1, 24), è ri-definito da Cusano *virtus actu infinita, infinita potentia, omnipotens*: potere e divinità in Dio sono congiunti nel concetto di *possest* che dice la connessione di potenza e atto, via apofatica e catafatica insieme. Siamo al cospetto di una *theologia eminentiae* che permette al pensante di partire da ciò che si può nominare per ascendere all'innominabile. Al di là della ὁμοίωσις θεῶν e della *coincidentia oppositorum sive contradictoriorum*, in Schelling vi è anche il momento dello *stupor* scaturente dall'incontro personale con Dio, ovvero lo stupore o vertigine «di fronte al nudo *quod* della coincidenza dei contraddittori» (p. 49). L'imprensabile, *das Unvordenkliche*, anipotetico inizio, si può parzialmente conoscere solo riconoscendo di non sapere, «stupendo di fronte al suo mero “che”, *actu* meramente essente» (p. 24). L'uomo colto da stupore scorge una 'barriera' di fronte a sé, nonostante la sua apertura alla rivelazione. Egli rimane, epperò, sempre posto dinanzi a *quell'*invalicabile che tuttavia lo reclama.

Tomatis precisa che dopo il 1460

Cusano riconoscerà nettamente lo scarto fra ascesi mistica e rivelazione divina. Quell'abissale fessura inscalabile e insaltabile fra stupore perché il muro della coincidenza dei contraddittori non risulta ancora il Paradiso e meraviglia per la grazia teofanica dell'energia divina, quando donata direttamente dal Dio libero. [...] Lo stesso libero automanifestarsi e ri-velarsi di Dio è colto da Schelling nell'interpretare il passo biblico. È il Dio vivente, il Dio in divenire, nascosto e rivelantesi, imperscrutabile eppure personale (p. 49).

Tale passaggio risulta fondamentale se si considera che il concetto di *stupore della ragione* – mai adoperato direttamente dal filosofo tedesco, ricordiamo, ma dedotto dalle sue pagine – permette a Schelling il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, e che Pareyson lo assume negli ultimi anni della sua attività filosofica per indicare che la seconda è, a tutti gli effetti, una filosofia della rivelazione che «aprendosi alla fede come fonte veritativa storica, cioè accesso libero e interpretativo a eventi sovrannaturali eppure liberamente fattisi storia, arricchisce la ragione di contenuti e verità che la ragione stessa, nella propria autonomia, non avrebbe potuto raggiungere da sola» (p. 15).

Il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva sancisce il coabitare di filosofia e rivelazione cristiana:

con l'emergere della distinzione dei due volti della filosofia o dell'affiancarsi di due differenti filosofie, unite nell'unica ricerca del sapere, filosofia negativa e filosofia, parallelamente all'esaurirsi della formulazione di un empirismo filosofico regressivo e progressivo. Schelling non fa che approfondire il rapporto fra filosofia e rivelazione, cioè fra la imprescindibile trascendentalità della filosofia e la rivelazione cristiana come

realtà storica superiore a ogni sensibile empirismo, ulteriore a ogni pur fattuale e reale rappresentazione mitologica, essendo le stesse raffigurazioni di dèi ancora presenti nella coscienza umana stessa, seppur come necessariamente, naturalmente subite (p. 83).

In merito a ciò, non si può non udire un forte riverbero agostiniano. Per comprendere in cosa consiste la dimensione della rivelazione che Tomatis pone in primo piano nello studio del filosofo tedesco, e quale può essere il suo rapporto con il pensiero critico, la filosofia, non si può prescindere dal pensiero e dalla vicenda esistenziale di Agostino. Pertanto, poniamo la domanda: cosa vuol dire *credere* e, nello specifico, credere nel modo della rivelazione cristiana, ovvero quel credere che indica l'evento $\text{Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο}$?² Evento che attraversa, scuote e anima la filosofia di Schelling e di Pareyson.

Luigi Alici, nella sua introduzione a *La città di Dio*, afferma che permane in tutte le opere di Agostino, e quindi 'nonostante' la conversione al cristianesimo, un «atteggiamento di ricerca; l'incontro con la verità cristiana non coincide con una smobilitazione o un ridimensionamento del suo impegno intellettuale, che, al contrario, viene ad essere ricostituito dentro una prospettiva più ampia e più completa»³. Oltre alla considerazione della vicenda esistenziale di Agostino, la rivelazione cristiana, in sé, è e rimane un punto di congiuntura tra evento storico e comprensione del dramma umano in molte delle sue tragiche sfaccettature. Ecco perché, «a partire dalle opere giovanili fino a quelle più note della maturità, Agostino ricorda continuamente il carattere vivo e dinamico della fede; questa infatti indica una fiducia originaria, un'apertura di credito che precede e fonda ogni esplicitazione razionale»⁴.

La prospettiva agostiniana appena esposta, sussumibile nelle celebri formule *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*, è a fondamento di tutto il sapere che si è sviluppato in Occidente. Per tale ragione, la rivoluzione culturale di matrice teologico-filosofica poggiante su questo evento storico indica un nuovo significato di *Dio* che spinse pensatori di epoche successive come Kierkegaard ad affermare che «il concetto centrale nel cristianesimo è la "pienezza dei tempi" (*Gal 4, 4*), nella quale tutto si rinnova; ma la pienezza dei tempi è il momento inteso come l'eternità, eppure questa eternità è tanto il futuro quanto il passato»⁵. Va precisato che, per quanto concerne il pensiero di Schelling, il riferimento ad Agostino è presente più volte nell'apparato delle note della monografia introduttiva di Tomatis *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*⁶, in particolare quando l'autore affronta gli argomenti del *male*, della *Trinità* e della *libertà* in Dio.

² *Gv 1, 14*.

³ L. Alici in Agostino, *La città di Dio*, trad. di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 10.

⁴ *Ibid.*

⁵ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia* (*Begrebet Angest*, 1844), in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013, Parte II – *L'intermezzo filosofico*, p. 483.

⁶ Cfr. F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, in Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione* (*Über die Höchsten principien philosophie der offenbarung* 1841/42), trad. di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2016.

Ora, alla luce di quanto detto sin qui, e dunque in forza del valore della rivelazione cristiana per la filosofia degli autori di cui parliamo, è opportuno porre una domanda fondamentale: chi è il vero filosofo? Seguendo il sentiero teoretico schellingiano,

il vero filosofo dev'essere iniziato anche a questa sorpresa paradossale, al rivolgimento d'ogni credenza e previsione, anche allo scoprire l'opposto di quanto creduto e ricercato con tanto studio, immane fatica. Come un combattente, non deve fuggire innanzi al nemico, bensì proprio nel contrasto, nella lotta contro quanto di più oscuro e ciecamente distruggente ogni altra potenzialità, cercare la via della vittoria (pp. 88-89).

Ma è proprio qui, in questa linea di confine, oltrepassate le Colonne d'Ercole della ragione, che piomba l'angoscia caratterizzante la ricerca filosofica volta a ciò che oltrepassa l'essere indagando, in tal modo, la propria possibilità fondativa, originaria. Ecco il paradosso ove la filosofia confligge con l'essere stesso, «su cui non ha potere alcuno, non avendone nemmeno la potenza dell'essere, il potente-essere, che viene invece inghiottito inesorabilmente dall'essere di cui dovrebbe essere inesauribile fonte e potenzialità» (p. 88).

Angst autentica. Tremenda nella sua radicalità. Vorace nel suo continuo inghiottire il filosofo – “immediato venir fagocitato dall'essere”. Eppure, l'angoscia è l'*orizzonte* esistenziale a cui il filosofo si volge consapevolmente dopo ogni rivolgimento, alla fine di ogni contrasto con l'essere, al termine dell'ultimo sconvolgimento, per riconoscere in esso la «realtà inaggrabile ma non intransitabile e invincibile del trapassare immediato della potenza nel cieco essere, del precipitare della possibilità di esistere da una punta inconcepibile, all'istante, nella nascita di un'immemore molteplicità» (p. 89). L'apertura al *paradossale* comporta *Schreck*, spavento, terrore; il terrore che caratterizza la scelta di non fuggire la contrapposizione, ma di abbracciarla teoreticamente ed esistentivamente nelle pieghe della storia in cui essa dispiega il dramma dell'esser gettati di fronte al nulla.

È nell'ultimo Schelling che lo *stupore della ragione* permette l'aprirsi della filosofia alla comprensione della Trinità cristiana (*Mysterium Trinitatis*) e all'ermeneutica che vuole rendere ragione del suo valore storico-ontologico. Si tratta di «una radicale critica dell'onto-teo-logia che conduce il movimento del pensiero schellingiano, volto ad accogliere al fondo spoglio della soggettività l'assoluto, che si mostra libero dell'essere e da ogni sua entificazione» (p. 131). Non vi è una denotazione ontologica o teologica che possa cogliere appieno questa *in-differenza* di essere e non essere. Appare chiaro, allora, il motivo per cui il passo biblico preso in esame da Schelling, come Tomatis giustamente sottolinea, non può che essere tratto dal prologo del vangelo giovanneo, dove la parola di Dio, nel senso soggettivo del genitivo, testimonia il darsi insieme di necessità e possibilità. Difatti, il celebre inno al λόγος del *Vangelo di Giovanni* è «pro-logo teologico nel senso logico di teo-logico, dicendoci quanto a priori è necessario e possibile dire su ó λόγος pre-concetto, *prius* della Divinità, preliminare rispetto

alla sua stessa divinità, quindi ὁ λόγος prima e a prescindere ancora» (p. 159). *L'actus purissimus*, inizio imprepensabile o ἀρχή intemporalmente nell'eternità, si è fatto carne, è entrato nella storia e «nello stesso imprepensabile *prius* logico era ὁ λόγος, ed eternamente, anche quando si penserà di attribuirgli una divinità o percorrerà *usque ad mortem* le umili strade della nostra storicità» (*Ibid.*).

Il dramma di questa condizione del λόγος che precede la stessa incarnazione è enunciato anche nella *Lettera di Paolo ai Filippesi*. Ivi leggiamo chiaramente che

“ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων” (*Fil 2, 6a*), “trovandosi in forma di Dio”, indica il suo stato transitorio: la forma di Dio, nella quale non è quindi propriamente Dio. Né uomo né Dio, il λόγος, preesistente si trova in forma di Dio, ha cioè la stessa signoria propriamente divina sull'essere. [...] La signoria sull'essere resta la forma della sua divinità, ma l'essere è extradivino, quindi il λόγος ἐν μορφῇ θεοῦ è soltanto extradivinamente divino, non divinamente divino come seconda Persona della compiuta Trinità (pp. 160-161).

Né Dio né uomo, chi è allora questo λόγος che precede la stessa κένωσις? Egli è «il Signore dell'essere extradivino, che è tale solo alla fine del processo mitologico aperto dalla caduta dell'uomo» (p. 161). La caduta dell'uomo, quindi, reclama quel λόγος preesistente che nell'incarnazione rivela la propria interiore e vera volontà sempre in costante comunione con il Padre. In quanto libero di scegliere anche la rinuncia nei confronti della stessa signoria, è il Figlio, pertanto, a essere il signore dell'essere extradivino. La κένωσις stessa non conduce al ristabilimento immediato della comunione trinitaria e creaturale; essa è piena assunzione da parte dell'essere extradivino della propria umanità, dello stato mortale. Apertura, questa, che dice l'immediato farsi uomo del dio cristiano; quello *svuotamento* che definisce e realizza storicamente l'*umanità di Dio*, come ebbe a dire Karl Barth⁷.

A fondamento di questa esegesi teologico-filosofica vi è una concezione del monoteismo cristiano – «L'unicità del Dio unico monoteista» – che Schelling espone nelle lezioni consacrate al suddetto tema, *Der Monotheismus*, e, ancor prima, nella *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. In primo luogo, bisogna comprendere la «distinzione fra unicità di Dio assoluta e in quanto tale, ossia fra monoteismo astratto e negativo, sedicente assoluto ma di fatto relativo, e monoteismo realmente assoluto, reale e vero, trinitario» (p. 165). Certamente, il discorso che apre il capitolo nono assurge ad *argumentum* necessario per comprendere «l'unicità del dio monoteista» sostenuta da Schelling, in quanto tale *unicità* risulta imprescindibile affinché si dispieghi nella storia la molteplicità di significati e interpretazioni dello stesso monoteismo per le altre religioni.

⁷ Cfr. K. Barth, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano (Die Menschlichkeit Gottes, 1956)*, trad. di S. Merlo e S. Rostagno, Claudiana Editrice, Torino 1997, pp. 89-115.

Quando ci si riferisce schellinghianamente al Dio cristiano è opportuno parlare del *Dio plurale*. La profonda teoresi del filosofo tedesco sembra, sin da subito, delegittimare ogni ermeneutica sbrigativa, e dunque superficiale, che nel monoteismo cristiano vede l'assoluto contrapposto alla pluralità di cui invece il politeismo sarebbe alfiere e geloso custode. Cosa significa, innanzitutto, *monoteismo*? Esso è un «concetto storico-mondiale», che «appartiene all'umanità», «già presente e universalmente concesso» – benché Schelling ammetta che esso «domina certo la parte migliore e più educata, ma pur sempre solo ancora minore, del genere umano» (*ibid.*). L'affermarsi del monoteismo va interpretato come un processo storico nel senso di un procedere critico-filosofico che, progressivamente, rigetta ciò che si mostra errato, e dunque non più accettabile, a causa di una profonda crisi della coscienza umana.

Si rimane, qui, sempre nell'ambito della mitologia, ovvero entro i confini di «una religione immemorabile al pensiero, imprepensabile, indipendente tanto dalla ragione filosofica quanto dall'autorità della rivelazione» (p. 175). Dallo studio del primo monoteismo preistorico e del politeismo (come si legge in *Filosofia della mitologia*) emerge che

il politeismo successivo, storico, autentico, cioè il vero politeismo, *Vielgötterei*, mostra più dèi, i quali possono regnare solo successivamente, ciascuno come sovrano nella coscienza; i dominanti le varie epoche mitologiche sono: Urano, Crono, Zeus, essendo la mitologia greca la coscienza suprema e l'essenza di tutte le mitologie. Il politeismo successivo include quindi nel suo insieme anche quello simultaneo (XI 122, 257). Se il politeismo successivo è stato un avvenimento reale nella storia dell'umanità, allora dev'esser esistito precedentemente anche un primo dio che si presentasse come un dio assolutamente unico, dominante incondizionatamente la Terra intera ed esclusivamente la coscienza di tutti gli uomini come su di essi il cielo, conferente la pace e quiete d'una signoria incontrastata, priva tuttavia di coscienza e libertà (XI 104, 136) (p. 177).

Dunque, solo quando il dio relativamente unico (come il dio assolutamente unico) non avrà più signoria incontrastata verrà la conoscenza del vero Dio inteso come «Spirito perfetto, assoluto, positivamente differenziato da quello non-vero» (p. 179).

Teologia assurge a scienza che in sé accoglie sapere filosofico e sapere storico (Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico – Sulla costruzione storica del cristianesimo*, 1802). Ma tale capacità della teologia di accogliere la sistematicità filosofica e la fattualità storica propria del teologare non è una determinazione appartenente anche alle altre religioni, agli altri discorsi intorno a Dio, bensì è quanto di più proprio vi è nel cristianesimo; è stato quest'ultimo a far sorgere nell'orizzonte del sapere umano l'interpretazione dell'universo come storia. E ciò avvenne «sia attraverso la concezione del peccato originale come distacco dal mondo naturale, sia più in generale intendendo come libertà l'essenza di Dio e anche quella dell'uomo» (p. 181). A testimoniare che la storicità sia un portato esclusivo del cristianesimo è il concetto di incarnazione, secondo quanto afferma

la stessa cristologia con la formula Λόγος – σὰρξ. Dio si fa uomo. Cristo «viene elevato in Dio attraverso il farsi storicamente sofferente di Dio» (*Ibid.*).

In questa storicità muta anche il modo in cui la vita umana concepisce se stessa. Difatti, prendendo le mosse dalla costruzione storica del cristianesimo, Pareyson afferma che la persona è *iniziativa, esigenza*. Ne consegue che «l'esperienza morale della persona, al culmine delle sue possibilità [...] si fa problema a se stessa» (p. 200). Sorge una delle domande fondamentali – *chi è l'uomo?* – e Tomatis, seguendo il sentiero battuto da Schelling e Pareyson, risponde:

nella sua finitezza, l'uomo è in quanto tale esperienza di trascendenza: della legge morale, della natura, del passato, dell'inconscio, del male, della stessa propria libertà. Sebbene le esperienze di trascendenza, costitutive dell'uomo a partire dalla sua mera autorelationalità, siano possibili sedi di esperienza religiosa (OL 97-99), cioè del rapporto fra il divino e l'uomo tale che Dio istituisca il rapporto senza esserne fagocitato, risultandone così sua costruzione o proiezione, relazione quindi libera fra irrelativo che pone la relazione e relativo, tuttavia non è necessaria l'esperienza religiosa effettiva, né soltanto ermeneuticamente interpretata e comunicata, perché l'uomo comprenda sé come persona, cioè come libera autorelazione che è tale solamente in quanto eterorelazionale, non solo nel senso di essere eticamente e socialmente orientata, ma innanzitutto poiché posta da qualcosa di trascendente ogni limite umano (p. 203).

Uno degli elementi che rende originale l'*ontologia della libertà* elaborata da Pareyson consiste nell'aver saputo cogliere il baratro, l'errore delle ideologie politiche otto-novecentesche che si palesa nell'incapacità di saper strutturare un pensiero che renda ragione di verità e libertà, trascendenza e incarnazione, espressione e rivelazione. Ovvero un pensiero che, nel suo volgersi alla trascendenza, riesca a penetrare, in modo profondo, gli aspetti più pregnanti dell'esperienza umana, e viceversa. *Trascendenza*, qui, è il modo più autentico per rimanere fedeli alla terra e per esplorare gli anfratti degli aspetti più problematici dell'esistenza.

Nell'*ontologia ermeneutica della libertà originaria* viene posto il problema della lotta contro il male e la possibile vittoria che può prendere forma nella storia solo a partire dalla libertà della persona umana fondata, a sua volta, in Dio «perché proprio da un'originaria libertà è giunta la nostra libertà, cosicché per i puri di cuore non c'è – schellinghianamente – che un dire: libertà cerca libertà» (pp. 205-206). *Bene* è vittoria sul male, non mera innocenza. Il centro della questione della libertà ruota attorno a una comprensione fondamentale: la *mia* libertà è possibile solo se viene compresa come libertà donata da *un'altra* libertà. La libertà donata dal Dio che ha conosciuto la sofferenza nella persona del Figlio, sofferenza rivelativa, espiativa, redentiva, «*copula mundi* che tiene insieme Dio e uomo e mondo in una immane tragedia cosmoteandrica» (p. 213).

Donde la nostra libertà?

Dio è essere e bene anche nell'eterno rischio di questa implosione che è l'èone aperto dall'uomo come risposta tragica alla sua libertà originaria profusasi altruisticamente in liberalità e generosità per la propria libera creatura? Forse proprio

con questi pulsanti interrogativi in cuore, ancora maggiormente sapremo, lungo le nostre insonni vie, nei passi più umili o celestiali, rasentando l'abisso del nulla o il più inattaccabile e irriconoscibile male, decidere ogni istante l'essere e il bene, iniziando originalmente non solo la nostra vita, ma di più, nel balzo stesso e intemporale della libertà (p. 216).

La suddetta domanda posta da Tomatis, in conclusione della parte seconda dell'opera, *Male in Dio e libertà in Pareyson*, pone, a sua volta, la questione principale di questa discussione: a che una filosofia tragica ispirata al cristianesimo? Stando a Pareyson, la risposta a questa domanda afferma, innanzitutto, che solo una simile filosofia è in grado di rispondere alle questioni poste dall'ateismo e dal nihilismo contemporanei. Ecco perché *Ontologia della libertà* (1995) «consiste principalmente in una ermeneutica dell'esperienza religiosa avente il proprio nucleo rivelativo di verità in Gesù Cristo» (p. 228).

Se Gesù Cristo è la risposta al problema del male – Tomatis precisa che non si tratta di avere una risposta o di enunciare una risposta, ma di *essere* risposta –, allora è possibile un pensiero tragico che sia all'altezza di interpretare filosoficamente la verità che è incarnata nella vicenda di Gesù, nella sua esistenza, nella sua sofferenza, nella sua morte innocente e nella sua resurrezione. Dostoevskij, tanto caro a Pareyson, ha colto ciò riflettendo sul mistero della sofferenza nel mondo: solo la cristologia è il discorso ermeneutico capace di affrontare in termini filosoficamente rilevanti la questione del male. Gesù Cristo è la risposta al male perché lo attraversa subendolo ingiustamente. Da questa prospettiva emerge la ragione per cui solo una cristologia che si pone filosoficamente come “pensiero tragico” (o, per così dire, laica), «non per tradurla in ribaltamenti speculativi, ma per mostrare l'esserci interrogante e significativa che Gesù Cristo crocifisso è, possa affrontare il problema del male nella sua disarmante realtà» (p. 231).

Sorge, così, un pensiero tragico al cui centro vi è la verità rivelata in Gesù Cristo e nella sua morte da innocente a fondamento di un *esistenzialismo ermeneutico veritativo* – interpretare significa trascendere, e dunque non vi è trascendimento senza verità – «pluralista e veritiero, dialogico e singolare perché interpretativamente aperto alla trascendenza della verità infinita» (p. 251).

Tenuto conto di ciò,

non si dovrà allora infine dire, seppur sempre disdicentemente, che ricerca infinita, verità inesauribile, libertà originaria abissalmente imperscrutabile, eppure esistenzialmente esperibile in dotta ignoranza o trascendenza esperienziale, non sono che il nostro portato, la situazione europea, la tradizione nostra storico-esistenziale? Non sono che il presupposto socratico, ma poi anche cristiano, storicamente-ermeneuticamente presupponibile a tutto il libero aprirsi circolare del pensiero rivelativo? Presupposto abissale, nel quale si può ancora (perché senza il quale non si potrebbe) ricercare interpretativamente ogni rivelazione nuova della verità originariamente inesauribile e libera (p. 254).

Tale prospettiva non permette alcuna riduzione dell'esistenza a negatività, come invece accade per l'esistenzialismo di matrice kierkegaardiana. E Pareyson, difatti, contrappone alla negatività del finito, nella sua triplice matrice novecentesca

(Jaspers, Heidegger e Barth), l'affermazione filosofica della trascendenza in forza di un'ontologia cristico-tragica. Ovvero, una filosofia che nella sua matrice jaspersiana guarda anche al mito come "plesso originario e sorgivo": la filosofia, pertanto, «è chiarificazione filosofica interpretativa della situazione esistenziale» (p. 280). Ma cosa accade quando vi è eccellenza e profondità nell'*indagandum* al punto tale che si verifica una lancinante frattura tra speculazione ed esperienza vivente?

Ci si volge al μύθος per ri-scoprire, ancora una volta, il Dio che parla all'uomo. Quel particolare *parlare* che è *Escatologia*. Ecco l'affermazione radicale di Pareyson nella quarta delle *Lezioni di Napoli*: «tutti i maggiori problemi si trovano nell'escatologia» (p. 289). Nell'ἔσχατον abbiamo la rivelazione di Dio fondata nell'autonominazione divina, espressione di abissale libertà (p. 295) che tuona nella forma di una tragica domanda: perché l'amore del Cristo si è spinto sino al sacrificio sulla croce? Sino a patire l'abbandono nella sofferenza? Perché l'ἄγών di Dio contro Dio in Dio? «Sulla croce il Cristo ripete kierkegaardianamente, rinnova abissalmente, deve e vuole liberamente rifare da capo la teogonia, l'autooriginazione divina come autoposizione di Dio nello scegliersi come essere e bene, lottando e vincendo contro il nulla» (p. 297). Nell'abisso della fede l'escatologia indica la salvezza dell'uomo nella consapevolezza della possibile vittoria sul male: viene Dio, il non-ancora; viene il futuro non solo tumultuoso, ma scosso anche dai bagliori della speranza. L'orizzonte filosofico del pensiero di Pareyson è caratterizzato da un *primato del positivo* che, va da sé, non va confuso banalmente con il cieco ottimismo.

Se senza l'unicità della verità non si dà alcun prospettivismo interpretativo, bisogna riconoscere, allora, la rilevanza filosofica del cristianesimo. La condizionalità storica della filosofia definisce e reclama, da sempre, il carattere rivelativo della stessa. Tale rilevanza, emergente dallo studio di Schelling e Pareyson, supera la caratterizzazione negativa del finito di matrice kierkegaardiana per aprirsi al primato del positivo, e afferma l'attualità del cristianesimo

come questione filosofica. Infatti è l'esperienza religiosa cristiana ad aver contemplato in sé, almeno in quanto possibilità, come proprio problema interno, l'anticristianesimo, l'ateismo, il nihilismo: problemi caratteristici dell'attuale crisi del pensiero e della civiltà. Un recupero o ritrovamento del Cristianesimo nell'attuale situazione storica, fra le rovine della cultura moderna, oppure il suo rigetto, è una questione che interessa tutti, credenti e non credenti, sollecita la coscienza critica contemporanea assediata da nulla e avvolta dal nihilismo (p. 315).

Il venerdì santo costituisce la possibilità dell'ateismo interna allo stesso cristianesimo; possibilità che ha la sua risposta in Cristo, colui che ha affrontato e superato il negativo, che ha vinto il male e la morte. Possibilità del nulla «contemplata da Dio in se stesso e messa a tacere per sempre proprio in quanto tenuta presente e serbata eternamente nelle sue più memorabili profondità» (p. 315). Kierkegaard e Dostoevskij sono tra coloro che hanno tracciato questa strada. Come non dar ragione all'osservazione di Tomatis secondo cui il pensiero

di Pareyson è attualissimo «per la capacità della sua filosofia dell'interpretazione di affrontare in particolare la questione del dialogo fra differenti persone, prospettive, culture, religioni, fra laici e credenti al tempo stesso» (p. 316)? *Attualità* che risiede, certamente, anche nel perspicuo richiamo alla trascendenza che definisce i limiti dell'esistenza «oltre i quali la pur onniespansiva virtù umana non può procedere» (p. 317).

In conclusione, va ribadito che l'*ontologia della libertà originaria*, dal punto di vista di Pareyson, è pensabile *etsi Deus non daretur*, a prescindere dall'esperienza religiosa e dall'esperienza religiosa cristiana. Motivo per cui, il criterio veritativo di questo pensiero è e rimane filosofico, non religioso. Posto ciò, se l'ermeneutica veritativa non esclude, anzi assume, l'esperienza religiosa può nascere una filosofia che prende in seria considerazione i significati di tale esperienza, una cristologia tragica in grado di oltrepassare i confini della mera appartenenza a una religione, a una determinata fede. Una filosofia che, come la grandezza di Giuseppe declamata da Giacobbe, si estende oltre i confini⁸ plasmati un modo particolare dell'esistenza umana per giungere a colui che indaga non per convertirlo (non è questo il senso, anche perché la fede cristiana nasce esclusivamente da un *incontro/evento*), ma per ampliare lo sguardo filosofico che vuole elaborare risposte concrete alle domande fondamentali. Una filosofia che, in quanto animata dal principio speranza, afferma e mantiene il primato del positivo

poiché solo la libertà originaria ha autooriginato se stessa *ab aeterno*, vincendo per sempre il nulla come unità irrevocabile di inizio e scelta, è possibile la libertà esistenziale, dalla originaria originata; libertà, benché derivata, anch'essa inizio e scelta, ma, in quanto posta, come paradossale coincidenza (non irrevocabile unità originaria) e quindi sempre ancora revocabile, sospensibile, per quanto responsabilmente realizzabile: nel rischio della libertà (p. 322).

Stefano Piazzese

✉ stefano.piazzese.s@gmail.com

Bibliografia

- Alici, L. 2001, in Agostino, *La città di Dio*, trad. di L. Alici, Milano, Bompiani
Barth, K. 1956, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano (Die Menschlichkeit Gottes)*, trad. di S. Merlo e S. Rostagno, Torino 1997, Claudiana Editrice
Cacciari, M. 2022, *Paradiso e naufragio*, Torino, Einaudi
Kierkegaard, S. 1844, *Il concetto dell'angoscia (Begrebet Angest)*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. di C. Fabro, Milano 2013, Bompiani

⁸ Gen 49, 22.

- Tomatis, F. 2016, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, in Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione (Über die Höchsten principien philosophie der offenbarung 1841/42)*, trad. di F. Tomatis, Milano Bompiani
- Tomatis, F. 2022, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, Brescia, Morcelliana