

Persona, interpretazione, libertà. Il percorso filosofico di Luigi Pareyson

di Luca Ghisleri

Presentare in breve un autore che si è studiato a lungo non è facile¹. Si rischia la semplificazione banalizzante, la dimenticanza di argomenti importanti, la sintesi affrettata che appiana tutte le difficoltà incontrate. Nonostante questi rischi, intendo provare a delineare nel seguente contributo le principali tematiche del pensiero di Luigi Pareyson, perché ritengo che la conoscenza, pur sintetica e per sommi capi, degli snodi essenziali della sua riflessione radicale (non molto nota in ambiente extra accademico) possa fornire ad ogni persona pensante interessanti spunti di approfondimento.

Luigi Pareyson (Piasco – Cuneo –, 1918/ Segrate – Milano –, 1991) ha dedicato tutta la sua vita alla ricerca e all'insegnamento, testimoniando con il suo stile riservato e lontano dalle luci della ribalta il suo attaccamento a una visione della verità, che richiede un impegno costante di ascolto, di fe-

deltà e di coinvolgimento personale. Dopo essere stato impegnato nella resistenza (nelle file del Partito d'Azione), ha insegnato per qualche anno storia e filosofia al liceo e poi ha insegnato storia della filosofia all'Università di Pavia e quindi estetica e filosofia teoretica all'Università di Torino. Ha creato attorno a sé una scuola filosofica di primissimo piano, che ha visto tra i suoi componenti Umberto Eco, Gianni Vattimo, Sergio Givone, Ugo Perone, Claudio Ciancio e tanti altri pensatori e scrittori.

Egli – ormai considerato come uno dei maggiori filosofi italiani della seconda parte del Novecento – è stato, in primo luogo, tra i primi a trasmettere in Italia, già sul finire degli anni trenta, la filosofia dell'esistenza tedesca e francese (occupandosi, tra l'altro, delle figure di Karl Jaspers e di Gabriel Marcel); ha composto anche importanti studi sulla filosofia classica tedesca, in cui ha rivalutato, in particolare, l'au-

1) Per eventuali approfondimenti degli argomenti qui solo accennati mi permetto di rinviare al mio volume *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003, pp. 306.

tonomia e l'originalità di Fichte e di Schelling rispetto alla presenza totalizzante di Hegel. In secondo luogo, egli è stato anche un importante studioso di estetica, autore di numerosi saggi storici (rivolti soprattutto al periodo romantico) e teorici (contenenti la proposta di un'*estetica della formatività*, come recita il titolo di un suo volume, la cui prima edizione è del 1954), che hanno arricchito di nuovi e fecondi stimoli questa disciplina filosofica. Ma, in terzo luogo, nell'essere studioso dell'esistenzialismo, della filosofia classica tedesca e di estetica, Pareyson è stato soprattutto un pensatore originale. La sua indagine teoretica lo ha portato a prendere in considerazione anzitutto il problema dell'esistenza finita intesa come persona (cfr. il volume *Esistenza e persona*, che ebbe quattro edizioni, la prima delle quali è del 1950), ad analizzare poi il rapporto tra l'unica verità e le sue infinite interpretazioni (cfr. il volume *Verità e interpretazione*, 1971) e a porre infine la libertà al centro della realtà (cfr. il volume *Ontologia della libertà*, edito postumo nel 1995).

Nei tre punti seguenti mi soffermo sulle questioni centrali della riflessione teoretica pareysoniana ora richiamate e cioè le questioni della persona, dell'interpretazione e della libertà, l'ultima delle quali (di cui oggi si parla molto, anche a sproposito, in particolare nell'ambito politico) è, come si vedrà, la chiave di volta per comprendere anche le prime due.

1. Il giovane Pareyson – studiando la filosofia dell'esistenza, a cui si sente subito legato da una viva congenialità, perché, a suo modo di vedere, essa riporta in auge nella filosofia contemporanea l'esigenza personalistica, al centro dei suoi interessi filosofici – sottolinea l'importanza dell'uomo inteso come l'esistente finito non deducibile da alcuna sintesi ad esso superiore. Egli critica cioè fermamente la *dialettica della mediazione* di matrice hegeliana, che concepisce il finito come un puro negativo privo di autonomia e libertà, avente significato solo mediandosi nella totalità positiva dell'infinito. Alla dialettica hegeliana Pareyson contrappone la *dialettica dell'incommensurabilità*, secondo la quale i rapporti tra finito ed infinito vanno divaricati e non opposti (come invece avviene nell'altra dialettica che considera il finito come negativo e l'infinito come positivo), attraverso l'introduzione di un intervallo (la contingenza) che permette l'autonomia e la libertà della persona e quindi la positività (pur nella non autosufficienza) anche del finito².

Questa modalità dialettica è ripresa da Pareyson nella teoria del rapporto tra *irrelatività e relazione*, che è alla base di tutto il suo personalismo ontologico, centrato sul rapporto libero intercorrente tra la persona (il finito) e l'essere (l'infinito). L'essere e la persona sono due grandezze tra loro incommensurabili ed entrano

2) Queste due dialettiche fanno per certi versi riferimento alle modalità protestante e cattolica di intendere il rapporto tra Dio e uomo.

in relazione solo per un intervento dell'essere che decide di porre il rapporto con la persona. Da una parte, abbiamo l'essere, che è al di là di ogni rapporto, ma che nello stesso tempo è il solo in grado di porre il rapporto che con esso stesso si può instaurare; dall'altra parte, abbiamo la persona che coincide totalmente con il rapporto con l'essere. Il rapporto tra irrelatività e relazione porta Pareyson a connotare l'uomo mediante la dialettica di autorelazione ed eterorelazione, nel senso che la persona è, sulla scia di Kierkegaard, rapporto con sé e rapporto con l'essere e cioè un ente finito aperto alla trascendenza.

Ma i poli costituenti questo rapporto sono tra di loro connessi in una relazione dinamica, basata sulla libertà. L'uomo infatti è libertà ed iniziativa come potere di autodeterminazione ed azione, che però, scontrandosi con una necessità iniziale (questo è il limite strutturale della libertà finita), non ha in sé il proprio inizio, avendo la struttura della libertà data e della iniziativa iniziata. La libertà è data, ma proprio perché ciò che è dato è la libertà l'atto di riceverla è già un atto di libertà. L'uomo si pone in essere nella ricezione della libertà data e dà ad essa inizio ponendosi in essere come iniziativa. Da una parte, abbiamo un dare che si costituisce nel ricevere secondo la prospettiva tipica del dono, che è dato per gratuità e che non aspetta che di essere accolto. E dall'altra parte, abbiamo un ricevere che si pone in atto come iniziativa secondo la modalità tipica del consen-

so a un dono: "Esistere – sostiene Pareyson – significa allora aver consentito a quel dono: l'uomo è libertà proprio perché alla base della sua esistenza v'è una gratuità originaria". In questa prospettiva quindi l'esistenza umana è libertà come consenso al dono gratuito dell'essere.

2. La teoria ermeneutica di Pareyson – nella quale il rapporto fra irrelatività e relazione assume, sulla scia di Plotino e Schelling, i connotati di un'ontologia dell'inesauribile (secondo cui l'essere-verità è inteso come inesauribilità infinita) – concepisce la persona come interpretazione della verità, proprio perché il rapporto fra uomo ed essere – descritto dal personalismo ontologico – è connotato in maniera strettamente personale.

Pareyson sottolinea la solidarietà originaria, al tempo stesso ontologica e personale, tra persona e verità. La solidarietà è ontologica perché la persona è prospettiva sulla verità ed è personale perché l'unica via di accesso alla verità non può che essere la propria situazione. Da un lato, il rapporto con la verità quindi non è astratto (quasi che l'uomo debba astrarsi da sé per poter entrare in questo rapporto), ma concreto (nel senso che proprio questo rapporto è mediato dalla situazione personale). Dall'altro lato, il rapporto tra verità e interpretazione si basa sulla compresenza "della conquista e della ricerca", perché la verità nella sua sovrabbondante inesauribilità si conse-

gna alle infinite interpretazioni, ma, proprio perché la verità è inesauribile, nessuna interpretazione può mai esaurirla. In ogni interpretazione così la verità è presente tutta, ma nella sua inesauribilità, che suscita una sempre ulteriore ricerca di sé.

Oltre all'aspetto della solidarietà emerge però anche l'aspetto della *problematicità* nel rapporto tra la persona che è libertà umana e la verità che è l'essere (in questo risiede forse la differenza tra l'ermeneutica pareysoniana e quella, più nota, di Hans Georg Gadamer). Secondo questa prospettiva infatti la libertà umana si apre alla verità dell'essere solo, attraverso un originario atto teorico-pratico di interpretazione-decisione, che assume i caratteri – sulla scia di Pascal – di una vera e propria scommessa. La libertà dell'uomo è chiamata, da una parte, a configurare la verità, di per sé inconfigurabile, attraverso una interpretazione fedele (lato teorico), e, dall'altra parte, è chiamata a decidere, in una scelta originaria per o contro l'essere (lato pratico), se esistere, ribadendo la sua origine, o perdersi, rifiutandola. La libertà così inizia a essere con una scelta: in questo sta l'aspetto drammatico della fase ermeneutica, che fa emergere come per Pareyson, lettore dei romanzi dostoevskijani, la natura dell'uomo sia duplice e ambigua, proprio perché la libertà umana è libera anche di non essere libera, rifiutando il dono dell'essere che la costituisce, e perché è pur sempre con un atto di libertà che essa si autodistrugge. È in questa dialettica di con-

temporanea affermazione e negazione della libertà che consiste poi il male, caratterizzante l'ideologia (su cui tornerò tra breve) e visto non come è stato fatto per lo più dalla filosofia e cioè come mero non essere (posizione attraverso cui sfugge la sua dimensione di immensa carica distruttiva), ma come “positivo atto di negazione” e come atto di “rifiuto e rivolta”, dal momento che esso stesso è concepito come azione della libertà umana, che sceglie consapevolmente il negativo con un'affermazione di sé che è insieme anche una sua negazione.

Questo impianto di ontologia ermeneutica manifesta una chiara vocazione etica, dal momento che, da una parte, la morale non è che un “rinnovare in concreto, nelle singole decisioni da prendere nelle singole situazioni” la scelta originaria per o contro l'essere (si apre quindi lo spazio per un'etica della testimonianza – nelle singole situazioni – e della fedeltà – alla decisione originaria –) e, dall'altra parte, la contrapposizione tra dogmatismo (secondo il quale esiste una sola interpretazione della verità) e relativismo (per il quale non c'è alcun rapporto tra le interpretazioni e la verità) è superata, mediante una fondazione ontologica del pluralismo (dal momento che tutte le interpretazioni autentiche non si limitano ad esprimere il loro tempo, ma nel fare questo rivelano anche, pur da una prospettiva singolare, l'unica verità), che giustifica il dialogo (il quale si verifica solo in presenza della verità, perché altrimenti si ridurrebbe a

chiacchiera, e dell'alterità, perché altrimenti si trasformerebbe in monologo) tra le diverse posizioni.

Proprio in relazione alla questione del dialogo ora richiamata e al nesso tra teoria e prassi accennato sopra, emerge anche la concezione pareysoniana della funzione civile della filosofia e il suo rapporto con la politica. Per Pareyson la filosofia non detiene il monopolio della verità, che si rivela in tutte le attività dell'uomo, se con una scelta libera a essa ci si apre, ma, consistendo nella delucidazione speculativa del rapporto ontologico, essa non dice nulla di più di quello che già tutti sanno. Forse qualcuno però l'ha dimenticato, obliando l'essere in una storia appiattita sulla tecnica e vuota di verità. Allora la filosofia, ricordandolo e testimoniandolo, rammemora alla persona qual è l'autentica dimensione realizzante, all'interno della situazione nella quale si trova. Tutto ciò emerge in maniera evidente nel rapporto fra la filosofia e le ideologie, che sono pensiero falsificante e intenzionalmente dimentico della verità e di conseguenza dogmatico, totalizzante e non aperto al dialogo. La filosofia combatte la propria battaglia contro le ideologie non snaturandosi in prassi politica, ma rimanendo filosofia, che chiarifica il rapporto ontologico e ricorda lo strutturale radicamento della persona nella verità. In questo modo essa rende possibile il dialogo e sconfigge le ideologie. Da questo punto di vista il filosofo allora non è il teorico avulso dall'esperienza e chiuso nella sua

torre d'avorio per paura di contaminare la purezza della propria contemplazione a contatto con la prassi, ma, dal momento che teoria e prassi sono originariamente unite, la funzione pratica della filosofia (e anche il suo impegno civile) è quella di essere sana speculazione teorica, che riconosce il pensiero ideologico e lo combatte. L'intellettuale così non dovrà trasformarsi in politico, perché anche la prassi è ontologicamente radicata. Ed essendo la politica un aspetto della prassi, essa può trovare in sé stessa le proprie regole e i propri schemi pratici. La filosofia potrà certo ricordare alla politica i principi generali e il radicamento della politica nell'etica, ma poi sarà il politico che da sé si orienterà.

3. L'approdo finale della speculazione di Pareyson è l'ontologia della libertà, in cui i temi della libertà e del male, già preannunciati nella sua teoria dell'interpretazione, giungono a piena trattazione. Ma, dopo aver constatato come la filosofia nella sua storia abbia da sempre rimosso questi temi, Pareyson, per la loro trattazione esauriente, si rivolge – seguendo l'insegnamento di Schelling – al mito e al linguaggio simbolico (in ciò risiede la vicinanza di Pareyson al terzo esponente dell'ermeneutica europea del Novecento e cioè a Paul Ricoeur), manifestantesi nell'arte e nella religione e la sua ultima filosofia assume i connotati di una vera e propria ermeneutica del cristianesimo, concludendo una costante ri-

flessione circa il rapporto fra filosofia e cristianesimo.

Il Dio dell'esperienza religiosa cristiana può chiarire il problema del negativo, proprio perché è esso stesso libertà e vita (e non necessità e immobilità, come sostiene una lunga tradizione metafisica), strutturantesi secondo la duplice scansione dell'inizio e della scelta³. Dio infatti è libertà abissale perché, come inizio puro ed assoluto, non ha nulla che lo precede ed è libertà ambigua perché, come scelta, ha deciso di porsi in essere potendo optare nello stesso tempo per il non essere. La libertà è unica e duplice perché, con lo stesso atto, essa si afferma, potendosi negare. La libertà è positiva e negativa. Il rapporto fra i due poli costituenti la libertà si radica nella *dialettica della libertà*, che è quella dialettica della scelta attraverso cui si pongono in essere ed hanno inizio sia Dio sia l'uomo.

Il primo atto compiuto da Dio è stato un atto di libertà positiva, in cui Egli si è posto in essere come bene sconfiggendo il nulla ed il male, ridotti a pura possibilità. Bene e male non esistono prima della scelta. La libertà di Dio è infatti assoluta e quindi è essa stessa che pone e risolve l'alternativa. Il bene è ciò che è stato scelto da Dio. Il male invece è

pura possibilità, mai diventata realtà, anche se misteriosamente è pur sempre in qualche modo presente a rendere concreta la scelta. Il male presente in Dio⁴ come possibilità diventa realtà con l'uomo. Dopo essere stato creato da Dio, l'uomo infatti – come Pareyson chiarisce interpretando il mito del peccato originale – nel suo primo atto libero ha scelto il male, compiendo una scelta negativa che ha introdotto il male nella realtà e la conseguente lotta tra bene e male, in cui l'uomo si dibatte. Mentre in Dio quindi la dialettica della libertà assume l'aspetto del conflitto composto e placato, perché solo il bene è reale, nell'uomo la dialettica della libertà assume i connotati dello scontro e del conflitto, dal momento che il bene ed il male sono reali e disgiunti. L'unico modo per sconfiggere il male presente nel mondo – sostiene Pareyson rifacendosi, tra l'altro, ancora a Dostoevskij – consiste nell'accettare liberamente la sofferenza che ne deriva, seguendo l'esempio di Dio, che si è fatto uomo, nel proprio figlio, per redimere il peccato presente nel mondo, attraverso, appunto, l'accettazione libera della sofferenza. Tra la dialettica eterna presente in Dio e la dialettica umana presente nell'uomo si inserisce così la *dialettica della sofferenza*,

3) Attribuire anche a Dio, oltre che all'uomo, la libertà come inizio e come scelta non significa per Pareyson compiere alcuna operazione di antropomorfismo, perché significa, tra l'altro, rifarsi al Dio biblico, che è libertà assoluta, origine della libertà umana: «come potrebbe derivare – afferma Pareyson – la libertà umana nella sua duplicità di positiva e negativa da un Dio dove la libertà non sarebbe che necessità? La libertà umana non trova spiegazione nel Dio metafisico di tal fatta, ma piuttosto nel Dio biblico, ch'è assoluta libertà» («Annuario filosofico» 3 (1987), p. 29).

4) Con l'espressione tanto discussa "il male in Dio" Pareyson non vuole assolutamente concedere nulla al manicheismo (il male è in Dio infatti solo possibile e non reale), ma intende mostrare che il male precede l'uomo e che l'unico modo per affrontarne l'incomprensibilità sta nel porre l'origine ultima nell'abissalità della libertà originaria.

grazie alla quale il negativo presente nel mondo è sconfitto attraverso l'azione redentiva di Dio, che chiama l'uomo a soffrire con Lui. Il cuore della realtà è allora tragico e dolente, proprio perché la via alla gioia – che troverà il proprio culmine nell'escatologia⁵ – è segnata dalla sofferenza.

Il cristianesimo tragico proposto da Pareyson può così spazzare via sia la teodicea che cancella il male, sia l'ateismo che cancella Dio, dal momento che esso propone l'inseparabilità tra Dio ed il negativo, nel senso che il male ed il dolore ci sono solo in presenza di un Dio a cui l'uomo si ribella compiendo il male e di un Dio che redime l'uomo attraverso la sofferenza. Proprio perché lontano da ogni consolazione e tranquillità una tale interpretazione del cristianesimo sembra essere molto attuale.

Salvare la persona e la sua libertà da ogni totalità, ma anche intendere la persona come relazione agli altri (le persone), all'altro (il mondo) e all'Altro (Dio). Instaurare nessi vitali tra filosofia e religione e proporre un cristianesimo "tragico" della testimonianza personale. Riflettere sul-

l'unità originaria tra la teoria e la prassi e sostenere la funzione civile della filosofia impegnata a combattere le sempre risorgenti ideologie. Considerare la verità non come oggetto di dimostrazione razionale, ma come origine inoggettivabile, rivelantesi alla libertà personale, che la interpreta scommettendo su una sua configurazione storica. Concepire la libertà come emanazione della verità ma insieme ritenere che alla verità si può accedere solo mediante la libertà. Pensare la libertà come inizio e scelta e quindi non solo come maggiore (secondo cui è libera solo la scelta del bene), ma anche come minore (secondo cui è libera anche la scelta del male). Porre la libertà al centro della realtà e la sofferenza (faccia "tragica" dell'amore) come suo autentico contenuto. Non eludere il problema del male (intendendolo come puro non essere), ma affrontarlo in tutta la sua radicalità di opposizione negativa.

Sono questi alcuni dei temi della filosofia di Pareyson, che possono forse aiutare a riflettere per comprendere sempre più in profondità e vivere maggiormente in pienezza la realtà e le sue contraddizioni.

5) La tematica dell'escatologia è l'ultimo dei temi affrontati da Pareyson, che purtroppo, per il sopraggiungere della morte, non è riuscito ad ultimarla.