



Filosofia Italiana

Uomo e trascendenza fra filosofia ed esperienza religiosa. La prospettiva di Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson

di Marco Ivaldo

Abstract: In my essay I take into account the perspectives on the relationship between man and transcendence elaborated by two Italian philosophers of the same generation: Alberto Caracciolo (1918-1990) and Luigi Pareyson (1918-1991). In both has an essential role the “philosophy of the existence”, especially the meditations of Karl Jaspers and Martin Heidegger. Both Caracciolo and Pareyson develop a philosophy attentive to the religious experience. Their concentration on the structure of existence and their understanding of religion as existence “in the space of transcendence” or as “experience of transcendence” makes it interesting to carry out an analysis of some of their basic thoughts, in view of a reflection on the relationship between immanence and transcendence. Finally both Caracciolo and Pareyson place their meditation on religion in the horizon of “nihilism”, that they re-think critically as the figure that expresses the historical and spiritual situation of contemporary man.

Indice: 1. *Filosofia trascendentale del religioso*, p. 1; 2. *La religione come struttura e modo della coscienza*, p. 3; 3. *Singolo, mondo, trascendenza*, p. 5; 4. *Ermeneutica dell'esperienza religiosa*, p. 8; 5. *L'esperienza della trascendenza*, p. 10; 6. *Linguaggio simbolico ed esperienza religiosa*, p. 13; 7. *Considerazioni conclusive*, p. 16.

*Uomo e trascendenza tra filosofia ed esperienza religiosa.
La prospettiva di Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson*

di Marco Ivaldo

In questo contributo desidero prendere in considerazione e illustrare alcune prospettive sul tema della trascendenza elaborate da due filosofi italiani della stessa generazione e che hanno attraversato insieme il Novecento: Alberto Caracciolo (1918-1990) e Luigi Pareyson (1918-1991). Nella formazione del loro pensiero ha avuto un ruolo essenziale la novecentesca filosofia dell'esistenza, in particolare la meditazione di Jaspers e di Heidegger, interlocutori di un colloquio durato per entrambi, si può dire, tutta la vita. Sia in Caracciolo che in Pareyson si fa poi presente una figura di filosofia attenta alla esperienza religiosa, e rivolta a interrogarla appassionatamente, lontana sia da chiusure confessionaliste che da assunzioni riduzionistiche. Ora, la concentrazione sulla struttura dell'esistenza, per un verso, e sulla religione come esistenza nello spazio della trascendenza, per l'altro verso – una concentrazione che caratterizza entrambi, anche se con reciproca autonomia e con originalità di percorsi – rende per me interessante una rivisitazione di alcuni loro pensieri fondamentali, in vista di una riflessione sul rapporto fra immanenza e trascendenza che ne pensi la relazione al di là di un astratto isolamento o di una formalistica contrapposizione fra di essi. Inoltre – e questo rende *oggi* significativo ascoltare la loro voce – sia Caracciolo che Pareyson collocano criticamente la loro meditazione sul religioso nell'orizzonte marcato dalla sentenza di Nietzsche «*Gott ist tot*», ovvero nell'orizzonte del nichilismo, da essi ripensato come cifra interpretativa della situazione storico-spirituale dell'uomo contemporaneo.

1. Filosofia trascendentale del religioso

Alberto Caracciolo è stato professore di estetica, poi di filosofia della religione (il primo ordinario in Italia), infine di filosofia teoretica nell'università di Genova. Il filosofo napoletano Pietro Piovani presentava il libro *Religione ed eticità* del 1971 – una delle opere fondamentali di

Caracciolo – con questa caratterizzazione dell'autore: «Caracciolo è forse il solo pensatore italiano che possa essere definito, anche in senso stretto, filosofo della religione, nella moderna accezione europea del termine». La ricerca filosofica di Caracciolo inizia negli anni Quaranta con una indagine sull'estetica e la religione di Croce (esplicitamente apprezzata dal grande filosofo)¹ per poi passare nel decennio successivo allo studio della *Critica del Giudizio* – valorizzata, significativamente, nelle sue «istanze metafisiche»² – e per arrivare successivamente all'indagine delle filosofie dell'esistenza di Jaspers³ e di Heidegger⁴, colte e ripensate nella loro valenza trascendentale e metafisica, cioè nella loro capacità di mettere a fuoco le strutture costitutive dell'esistente, quell'esistente che – come meglio vedremo – Caracciolo intende sempre come situato nell'orizzonte della trascendenza. Differenziandosi su questo punto da Jaspers Caracciolo non ha mai opposto pensiero trascendentale e pensiero esistenziale: la filosofia trascendentale non può non sorgere da un'esigenza esistenziale e ha sempre come oggetto la *Vernunft* nei suoi modi, ma tale ragione è sempre in relazione col tutto ed è, con il tutto a cui si relaziona, sempre filtrata di esistenzialità. Direi che la cifra fondamentale del pensiero di Caracciolo è d'essere stato filosofo trascendentale del religioso⁵, e d'esserlo stato all'«ombra del nichilismo», cioè misurandosi con quella che per lui era la domanda radicale idealmente contemporanea e che egli, riprendendola liberamente da Leibniz, da Schelling e da Heidegger, riformulava così: perché l'esistere di ciò che esiste piuttosto che il niente?⁶

La trascendentalità della filosofia, il fatto cioè di concepire la filosofia come l'indagine sulle strutture costituenti e sui modi della coscienza, non implica affatto un soggettivismo, o un antropocentrismo, o un formalismo. Se per «soggettivo» si intende qualcosa di posto o di modificabile dalla volontà o dall'arbitrio dell'uomo, allora le strutture della coscienza – come

¹ Cfr. A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Paideia, Arona 1958. Si tratta della riedizione completamente rinnovata di uno studio apparso nella seconda metà degli anni Quaranta sul «Giornale di metafisica» con il titolo *L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*. A pagina 8-9 della nuova edizione Caracciolo riproduce il giudizio lusinghiero di Croce stesso sullo studio. Una terza edizione si ebbe nel 1988. Lo scritto, secondo la terza edizione, è stato ripubblicato in A. Caracciolo, *Opere*, I, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 19-212.

² Cfr. A. Caracciolo, *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. I problemi della "Critica del giudizio"*, Bocca, Milano 1953. Cfr. adesso: A. Caracciolo, *Studi kantiani. I problemi della Critica del giudizio*, in Id., *Opere*, II, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 11-145.

³ Cfr. ad esempio ALBERTO CARACCILO, *Studi jaspersiani*, Marzorati, Milano 1958; ora in ID., *Opere*, II, cit., pp. 215-363.

⁴ Cfr. A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989.

⁵ Ne ho accennato nel mio scritto: *Alberto Caracciolo, filosofo trascendentale del religioso*, in «Criterio», X (1992), pp. 241-247.

⁶ Sul pensiero di Caracciolo cfr.: AA.VV., *Filosofia-Religione-Poesia. In ricordo di Alberto Caracciolo*, in «Humanitas», XLVII, 2 (1992), pp. 159-308; G. Moretto, *Filosofia umana, Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992; P. Ruminelli, *Esistenza e trascendenza. Una lettura del pensiero di Alberto Caracciolo*, Abelardo, Roma 1995; D. Venturelli (a cura di), *Mito, religione e storia*, Il melangolo, Genova 2000, pp. 175-253; D. Venturelli (a cura di), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Il melangolo, Genova 2001, pp. 205-299; A. Di Chiara, *Lo spazio della trascendenza. La prospettiva estetica ed etico-religiosa di Alberto Caracciolo*, Il melangolo, Genova 2001; D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Il melangolo, Genova 2002, pp. 273-346; G. Moretto, *Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004; D. Venturelli, *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, Il melangolo, Genova 2011.

L'essere nel mondo, la temporalità, la spazialità, la storicità, la religiosità –, e i modi della coscienza stessa in cui queste strutture sono operanti – come l'arte, la filosofia, la comunicazione intenzionale, la religione – sono l'antitesi stessa della soggettività. Niente è più oggettivo infatti di una struttura della coscienza ove per «oggettivo» si intenda qualcosa che «si pone a me per se stesso con una sua necessità o imperatività intrinseca su cui nulla posso»⁷. Riguardo poi al sospetto di antropocentrismo, quando si parla di strutture e modi della coscienza si parla di realtà che riguardano certamente l'uomo, ma che sono insieme «cosmiche» e «meta-cosmiche», in quanto l'uomo è sì sempre un singolo, ma è in pari tempo sempre correlato al mondo e aperto al mondo come complesso di singoli e di individui; l'uomo non è mai “soggetto senza mondo”, ma è pensabile solo nel mondo e nell'orizzonte che trascende il mondo. Infine una determinazione trascendentale della coscienza non è mai una struttura astratta o semplicemente formale, ma è un carattere o una forma della vita vissuta. Le determinazioni trascendentali della coscienza umana sono a un tempo strutture ontologiche e deontologiche; esse sono in noi e ci costituiscono, ma non sono create, né poste, né – nella loro legalità – sono modificabili da noi. Di fronte a loro ciò che ci compete non è di cambiarle, ma è cercare che la loro essenza si riveli, che la loro voce risuoni in maniera più chiarificante, più pura, più sicura. In questo senso la trascendentalità non esclude, ma implica il momento dell'ascolto, anzi le determinazioni trascendentali, soprattutto nella forma del loro incarnarsi e manifestarsi in concreti modi di vita, sono considerate da Caracciolo come le vie attraverso le quali discende sull'uomo, in figure diverse e convergenti, «la parola della trascendenza», e mediante le quali l'uomo stesso supera il cosmo «nell'invocazione soterica». Una determinazione trascendentale implica perciò sempre una dialettica di rivelazione e di ascolto, ovvero di gratuito e imprevedibile dono e di attenzione e sforzo.

2. *La religione come struttura e modo della coscienza*

Il principio che risiede alla base del discorso caraccioliano sul religioso è che la religione è una determinazione essenziale e costitutiva dell'uomo, essa è «una struttura e un modo autonomo della coscienza» – come suona il titolo di un basilare libro di Caracciolo del 1965⁸. La religione è in primo luogo una *struttura* che co-determina e filtra, assieme con le altre strutture, ogni modo specifico della coscienza, sicché si deve ad esempio parlare di un carattere religioso della filosofia, dell'arte, della comunicazione, perfino della vitalità e dell'eros. Ma la religione è insieme un *modo*

⁷ A. Caracciolo, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971, p. 119.

⁸ Cfr. A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965; nuova edizione, Il melangolo, Genova 2000.

distinto di attuarsi della coscienza stessa, quello in cui l'uomo si avverte direttamente di fronte alla trascendenza ed è con ciò posto di fronte a se stesso come creatura, di fronte al mondo che viene così radicalmente problematizzato, di fronte a quel male che non appare redimibile dalla buona volontà dell'uomo – cioè il *malum mundi*, o il *peccatum mundi*, diverso dai *mala mundi*, o *mala in mundo* (su questo tornerò) –, e che suscita l'«invocazione soterica» – quella invocazione che, diversamente configurata, percorre tutti i concreti modi dell'umano, ma che nell'esperienza religiosa emerge in tutta la sua realtà e tende a prendere figura e parola.

Si capisce che per Caracciolo la religione - intesa come «tensione ultima» a una «vita internamente giustificata» che trapassa tutti i possibili modi della nostra coscienza e come determinazione costitutiva dell'uomo – non si identifica con le religioni storiche o “positive”, anche se intreccia con esse una dialettica. È la dialettica che si instaura fra il «principio della libertà» e il «principio della confessione», ovvero fra una concezione della rivelazione come evento che via via si compie nella coscienza del singolo e una concezione che fissa la rivelazione in un evento particolare della storia. Questa dialettica sembra destinata a rimanere sempre aperta, ovvero a non estinguersi mai, perché per un verso la religiosità fondamentale dell'uomo deve essere sempre esistentivamente individuata e non può fare a meno della comunità religiosa e della mediazione di una tradizione per rivelarsi; per l'altro verso però è solo nel *lumen Dei* che brilla nella coscienza del singolo che il patrimonio di una tradizione «s'illumina, si discrimina nella sua autenticità e inautenticità, attualizza parte delle sue potenzialità, e, col rinnovarsi, consacra la sua identità e perennità»⁹. Posta la religione come una determinazione trascendentale dell'uomo e come l'illuminazione che accade nella coscienza del singolo perché in lui è costitutivamente presente e operoso lo «spazio di Dio» – che non coincide necessariamente con il Dio personale, con il Tu –, si comprende come Caracciolo possa sostenere che ogni uomo è in quanto uomo necessariamente religioso, anche il «cosiddetto ateo» – dato che altro è negare non solo Dio come persona ma anche lo «spazio di Dio», altro è *esistere* (in senso proprio) senza questo spazio stesso, ovvero senza la trascendenza, così come altro è negare o dubitare dell'esistenza del mondo, altro è *esistere* senza mondo. Il problema non è se un individuo sia o meno religioso – nel senso di: esistente nello spazio del religioso – ma in che forma, secondo quale figura egli lo sia. A chiarire questo arduo punto può valere anche la distinzione fra religione e fede, che Caracciolo tematizza in maniera diversa da un Karl Barth. Occorre distinguere il momento del religioso dal momento della fede: il primo è il momento della domanda e dell'invocazione, è l'interrogare di Giobbe o di Cristo sulla croce, un domandare che cerca sempre una qualche risposta; il secondo momento, quello della fede, è il momento della risposta, che può esserci, ma può anche mancare, e che

⁹ A. Caracciolo, *Religione ed eticità*, cit., p. 105.

come risposta positiva, cioè come un sì, può ricevere a sua volta diverse declinazioni. Che la fede non si debba intendere come una certezza logica o una persuasione dogmatica si percepisce dalla “simpatia” con cui Caracciolo rievoca il brano di Marco (9, 24): *Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam*; il dubbio vive sempre all’interno della fede, anche della più salda, quando la fede è autenticamente vivente.

3. Singolo, mondo, trascendenza

I poli attraverso cui si svolge l’esperienza religiosa sono l’uomo come esistente singolare ma, come ho già sottolineato, solidale con il mondo e aperto al mondo – quel mondo che è l’insieme degli esseri dotati di coscienza e che inizia «la dove vi è un essere capace di sofferenza», sia pure nella sua figura più elementare di sofferenza vitale –, e la trascendenza. Da una parte abbiamo dunque l’uomo che, riconoscendo se stesso e il mondo proiettati sullo sfondo dell’abisso della trascendenza, esperisce la presenza del male radicale – quel *malum mundi* che sottende i molteplici *mala in mundo* – e invoca salvezza; dall’altra parte abbiamo la trascendenza, che salva o che non salva (secondo una vertiginosa dialettica di presenza-assenza). Non che l’uomo, e il mondo, possano esistere e trovarsi inizialmente, o in un momento qualsiasi, fuori del rapporto con la trascendenza o dello spazio trascendentale del religioso – ad esempio come pura natura, o pura storia, o pura temporalità –, e che poi attraverso processi argomentativi l’uomo approdi all’ipotesi esplicativa dell’esistenza della trascendenza. L’uomo è uomo, e il mondo è il mondo, proprio perché li filtra la trascendenza, la quale è sempre, e insieme non è mai, del tutto trascendente. Altrimenti detto: l’uomo e il mondo sono tali perché la trascendenza, lo spazio del religioso, li penetra.

Si intende perciò che la trascendenza per Caracciolo non si identifica necessariamente con un essere personale nella linea di una specifica tradizione teologica. L’esistenza religiosa è esistere nello spazio della trascendenza – designato anche come lo «spazio trascendentale del religioso» –, e questo spazio può venire riempito da diverse figure o «nomi» della trascendenza stessa, come evidenziano, potremmo dire, le religioni, le filosofie, le “saggezze”, le spiritualità. Guardando alla situazione religiosa della nostra epoca, Caracciolo sostiene che ciò che la caratterizza è di conoscere non tanto Dio, quanto (solo) lo spazio di Dio, non tanto la preghiera, quanto l’invocazione che non riesce a farsi preghiera. La nostra epoca sta perciò sotto lo spazio del religioso, non sotto quello della fede. Essa non è irreligiosa, ma conosce certamente un indebolimento delle religioni tradizionali. Il cosiddetto «credente» e il cosiddetto «non credente»

(che forse dovrebbe venire chiamato però “diversamente credente” e nel quale comunque è presente lo spazio del religioso) dovrebbero allora aprirsi l’uno all’altro nella forma del «colloquio» e nell’ascolto della parola della trascendenza per ricercare se sia possibile ritrovare «nello spazio di Dio un Dio e [per ricercare] quale volto – pur nella sua necessaria *absconditas* – lascerà trasparire questo Dio»¹⁰. A chiunque sia consapevole della crisi religiosa del nostro tempo si impone perciò un ripensamento profondo della idea di Dio e dell’idea di Cristo¹¹. La trascendenza di Jaspers e il Cristo sulla croce di Bonhoeffer (in particolare il motivo bonhoefferiano per cui «solo il Dio che soffre può aiutare») sono secondo Caracciolo i due poli attraverso la cui meditazione deve passare oggi una riflessione filosofica interessata al religioso.

Lo spazio della trascendenza potrebbe essere detto anche lo «spazio del nulla». Questo nulla però non è affatto – secondo una distinzione che è peculiare di Caracciolo – il «niente nichilistico», ma è il «nulla religioso». La trascendenza è lo spazio nel quale e per il quale soltanto la realtà esistente cessa d’essere l’unica realtà, ma viene radicalmente problematizzata, ovvero emerge nella sua contingenza e nella sua aporia strutturale, sicché il male può venire da noi riconosciuto, giudicato e rifiutato. Da qui nasce quella tensione verso una vita «altra», «verso la vita eterna (eterna che non è semplicemente sinonimo di immortale)», che caratterizza l’invocazione religiosa. L’abisso della trascendenza non può poi venire confuso con il «caos». La nientificazione del «cosmo», che è intrinseca all’esperienza religiosa nella sua portata problematizzante e relativizzante, non è al di qua, ma al di là del cosmo realizzato, e lo è come dissoluzione di una forma che, se elevata impropriamente a termine ultimo, sarebbe imprigionamento, lo è come apertura e desiderio di un *infinito* che non va confuso con l’*indefinito*. Esiste una distinzione essenziale, anzi una antitesi, fra il «nulla religioso» e il «niente oggettivistico». Quest’ultimo è il niente come negazione di senso, come negazione di valore, come morte. Il primo – il nulla religioso – è invece lo spazio stesso del religioso. Per un verso è l’abisso in cui si fa contingente, e in certo modo si nientifica il cosmo, ma per l’altro verso è lo spazio dentro il quale si costituisce un giudizio sul mondo e verso il quale si dirige la domanda radicale: perché l’essere di ciò che esiste piuttosto che il niente? La dialettica del religioso è allora precisamente quella che si instaura fra questi due *nihil*, fra il niente oggettivistico, l’avvertimento del non-senso, e il nulla religioso, la domanda di senso, quella domanda che immane in tutti i possibili modi di essere dell’uomo, nel suo invocare, interrogare, meditare, comunicare, agire. In definitiva però è il *nihil* come nulla (religioso), non il *nihil* come niente, è il *nihil* come abisso in cui il mondo si annienta e come spazio in cui nasce l’invocazione di una vita internamente

¹⁰ Ivi, 115.

¹¹ Cfr. il saggio *Cristologia e pensiero contemporaneo*, in A. Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, Il melangolo, Genova 1983, pp. 81-96.

giustificata, il momento determinante della domanda radicale con la quale il nichilismo (nel senso particolare in cui Caracciolo lo interpreta) è legato.

È la trascendenza l'orizzonte in cui prende evidenza il male – quale l'uomo è destinato a conoscere, cioè come male radicale più profondo del solo male morale –, o meglio è la trascendenza l'orizzonte in cui il male si costituisce come ciò che deve venire negato: «Se la trascendenza non fosse, né il peccato, né il dolore, né la morte, così come l'uomo li conosce nella sua esperienza radicale [...] sarebbero. L'uomo 'muore', cioè conosce "l'angoscia della morte" e non la semplice "ripugnanza vitale alla morte" perché la trascendenza è per lui e in lui. L'animale non "muore"»¹². È già più volte emersa la distinzione caraccioliana fra il *malum mundi* e i *mala in mundo*. In quanto nel suo spirito si afferma non soltanto la legge del bene ma - se non Dio - almeno lo spazio di Dio, l'uomo sperimenta non solo i *mala mundi* – cioè la sofferenza e la colpa nelle loro molteplici forme, il limite e la morte – ma lo stesso *malum mundi*. Questo male ontologico è la negatività che è intrinseca alla legge che regola il reale quale noi lo conosciamo, quella negatività per cui sono a loro volta possibili gli individuati mali (*mala mundi, mala in mundo*) che segnano così ampiamente l'esistenza dell'uomo. Ora, l'uomo può e deve lottare contro questi *mala mundi* – contro le malattie, la miseria, l'ingiustizia, l'oppressione che segnano l'esistere, singolo e comune. L'uomo può e deve combattere, e può talora anche vincere i mali nella concreta figura che vengono storicamente assumendo. Ma l'uomo è del tutto disarmato di fronte alla *struttura* della malattia, dell'errore, della colpa, del dolore, della morte, cioè contro la legge, in forza della quale egli non soltanto è perennemente nella possibilità di ammalarsi, errare, peccare, soffrire, morire, ma perennemente è in qualche modo nella malattia, nell'errore, nel peccato, nel dolore, nella morte. È nell'esperienza di questo male radicale, chiamato da Caracciolo anche *peccatum mundi*, che nasce l'invocazione soterica, cioè l'invocazione peculiare del religioso: *libera nos a malo*, la quale è richiesta di una liberazione che è sempre liberazione sia dal singolo peccato che dalla struttura della colpevolezza. La religione non è mai prima di tutto generatrice di quiete, di consolazioni. Tuttavia, sottolinea Caracciolo, nell'esperienza religiosa il male appare già sempre e in qualche misura redento, ovvero l'invocazione religiosa si presenta già sempre inclusa in una qualche forma di risposta, e tale risposta non è mai puramente negativa, ma contiene in se stessa sempre un «intravedimento di senso», qualsiasi sia la modalità concreta in cui questa premonizione del senso possa declinarsi. Anche la parola e l'atto religioso (cioè avveniente nello spazio del religioso) più disperato è testimonianza non della persuasione che "Dio non è", ma del postulato che "Dio deve essere".

Nello spazio della trascendenza il male si evidenzia come male, cioè come ciò che non deve

¹² A. Caracciolo, *Religione ed eticità*, cit., p. 20.

essere, come ciò che deve venire negato. Ciò significa che nello spazio della trascendenza si impone un imperativo, quello che Caracciolo chiama l'imperativo etico-ontologico del bene e del senso, il quale comanda che deve venire vinto e redento anche quel male – il *malum mundi* – che non è redimibile per buona volontà d'uomo perché, come si è visto, inficia le strutture stesse dell'esistere. Nello spazio della trascendenza perciò, con la radicale problematizzazione del mondo e la consapevolezza del male, si presenta un imperativo ontologico che ha a che fare con il senso dell'intero e che apre all'invocazione soterica. Verrebbe da dire: la parola originaria della trascendenza è questo imperativo del bene e del senso. Esso è – afferma Caracciolo con assonanza kantiana o troeltschiana – l'«apriori degli apriori». Afferma che il senso deve essere, ed è un apriori che nessuna smentita empirica può scuotere. Questo imperativo ontologico è d'altro lato impensabile al di fuori della connessione con l'imperativo etico, cioè con l'imperativo che comanda di combattere e redimere i *mala in mundo*. L'imperativo etico non è altro in fondo che l'aspetto che l'imperativo ontologico assume quando esso, nella coscienza del singolo, investe quest'ultimo della responsabilità, e gli comanda di volere e di operare per la sua realizzazione nei limiti della sua *finita potestas*. La parola della trascendenza è allora insieme immanente e trascendente: apre alle opere, che filtra di eternità, si manifesta in esse; ma la sua sostanza donatrice di senso non è afferrabile e rinserrabile in concetti de-finienti (nel senso di circoscritti e circoscriventi); il senso che tale parola dischiude non è mai esauribile ed esaurito, è sempre accompagnato dal mistero. L'esperienza religiosa come attingimento di senso è in definitiva sempre insieme un esperire e uno sperare.

4. Ermeneutica dell'esperienza religiosa

Professore all'università di Pavia e poi di Torino Luigi Pareyson ha iniziato la sua ricerca filosofica negli anni Quaranta con una discussione dell'esistenzialismo, in particolare della filosofia di Jaspers¹³, per poi svolgerla negli anni Cinquanta nella linea di un «personalismo ontologico», ispirata all'idea della persona come rapporto all'essere, «rapporto ontologico»¹⁴. Ha aperto vie nuove nella interpretazione del cosiddetto «idealismo tedesco», facendo valere le autonome e peculiari prospettive di grandi filosofi come Fichte¹⁵, prima, e Schelling¹⁶, poi. Ha

¹³ Cfr. L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940; nuova edizione con il titolo *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983. Cfr. anche L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943 (III ed., ivi 1971). Di Pareyson sono in corso di pubblicazione le *Opere complete* a cura del Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson presso Mursia, Milano.

¹⁴ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1950; nuova ed. aumentata, Il melangolo, Genova 1985.

¹⁵ Cfr. L. Pareyson, *Fichte*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950; seconda edizione aumentata, con il titolo: *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

elaborato una compiuta estetica come teoria della «formatività», la quale si distanzia dall'estetica crociana dell'intuizione e dell'espressione, e si sviluppa come interpretazione dell'operare artistico in quanto processo di invenzione e di produzione¹⁷. Nell'ultima parte della sua vita, Pareyson – muovendo dall'idea che la verità si offre e si affida, per il proprio rivelarsi ed esprimersi, alla libertà, e che soltanto la libertà è l'accesso reale alla verità¹⁸ - ha enucleato il movimento di una vertiginosa «ontologia della libertà»¹⁹, che ha a sua volta compreso come «pensiero tragico», nel quale una presenza fondamentale è quella di Dostoevskij²⁰. La libertà ha un carattere «ancipite», doppio, che rivela la fondamentale «ambiguità» dell'intera realtà, che alla libertà è sospesa. La libertà è doppia, è libertà del bene e del male, ed è libertà del bene in quanto è contemporaneamente libertà del male, quella libertà del male che è rimasta *ab aeterno* mera possibilità già subito definitivamente vinta nell'auto-originazione di Dio, ma che può diventare e diviene realtà minacciosa e devastante nell'uomo in virtù di una sua scelta. Secondo l'essenza del pensiero tragico non ci potrà essere collaborazione fra Dio e uomo nella grazia, se prima non vi sarà stata nella sofferenza, che è la sola possibilità di invertire l'espansione del male. È percepibile la presenza di Schelling, dello Schelling delle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* (1809), che Pareyson legge in connessione con la meditazione di Heidegger sul nulla. Libertà e nulla stanno infatti al cuore dell'ontologia della libertà²¹.

Ora, in questa ontologia della libertà viene fatta valere un'idea di filosofia *come ermeneutica dell'esperienza religiosa*²² che vorrei considerare in alcuni tratti essenziali. Si tratta di una visione della filosofia come interrogazione e riflessione sull'esperienza religiosa, volta a chiarificare i significati

¹⁶ Cfr. fra gli studi di Pareyson su Schelling la ricostruzione complessiva: *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, 1975 (si tratta della edizione riveduta ed aggiornata della sezione su *Schelling* pubblicata da Pareyson nella *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1971, vol. XVIII).

¹⁷ Cfr. almeno: L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954; V ed., Bompiani, Milano 1996.

¹⁸ Cfr. su questo: L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

¹⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

²⁰ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1995.

²¹ Una bibliografia delle opere di e su Pareyson è contenuta in F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003. Per un orientamento richiamo alcuni volumi apparsi dopo la morte del filosofo: R. Longo, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, CUECM, Catania 1993; F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993; M.G. Furnari, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994; G. Ferretti (a cura di), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Giardini, Macerata 1995; F.P. Ciglia, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995; F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995; A. Di Chiara (a cura di), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La città del sole, Napoli 1996; C. Ciancio, *Pareyson e l'esistenzialismo*, Mursia, Milano 1998; A. Di Chiara, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il melangolo, Genova 1999; E. Conti, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2000; M. Musiaio, *Interpretare la persona. Sollecitazioni pedagogiche nel pensiero di Luigi Pareyson*, La Scuola, Brescia 2004; P. Sgreccia, *Il pensiero di Luigi Pareyson. Una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006; G. Bartoli, *Filosofia del diritto come ontologia della libertà. Formatività giuridica e personalità della relazione. A partire da Luigi Pareyson*, Roma 2008; AA.VV., *Pareyson e l'estetica*, in "Annuario filosofico", Mursia, Milano 2011, pp. 31-145.

²² Ho approfondito alcuni caratteri di questa figura di filosofia nel saggio: *Esperienza religiosa, simbolo, filosofia. La meditazione dell'«ultimo» Pareyson*, in "Euntes docete", 1 (2009), pp. 103-121.

racchiusi in essa e che la filosofia – in quanto ermeneutica – ha il compito di universalizzare, cioè di rendere capaci di interessare tutti gli uomini, credenti e non credenti, *in quanto uomini*. Interessano tutti gli uomini infatti temi come quelli a cui l'esperienza religiosa si riferisce: il male, la libertà, la divinità, la sofferenza, il destino dell'universo, il senso ultimo delle cose. L'ermeneutica dell'esperienza religiosa non è affatto una teologia nel senso ecclesiale del termine, e nemmeno una filosofia della religione, o una filosofia religiosa, ma è una interpretazione schiettamente filosofica dell'esperienza religiosa, che ha il compito non di dissolvere, ma di salvaguardare la coscienza religiosa nel momento stesso in cui appassionatamente la interroga. Essa deve ascoltare e interpretare il *mito* nel suo carattere rivelativo – quel mito che non è favola e leggenda, ma è una interpretazione della verità che contiene un pensiero originario e profondo. Pareyson non contrappone mito a realtà, a storia, a verità, a ragione, a rivelazione. Intende invece il mito come il livello profondo del rapporto ontologico che costituisce l'uomo, come quella interpretazione della verità in cui fanno insieme parte, a un livello non ancora specificato, religiosità, poeticità, pensiero originario, praticità. Pareyson intende il mito come l'espressione del contatto con l'inoggettivabile.

Non si tratta allora di demitizzare (secondo il programma di Bultmann), di tradurre dal mito al logo, perché la trasposizione filosofica deformerebbe il mito nella sua genuinità. Si tratta per un verso di salvaguardare il mito, di confermarne il carattere rivelativo; e per altro verso di interrogarlo, di problematizzarlo. Il compito della filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa è di chiarire e universalizzare il senso del mito, di trarne significati capaci di illuminare la condizione umana e perciò di suscitare l'interesse, se non il consenso, di ogni uomo, sia questi credente o non credente. Come ermeneutica dell'esperienza religiosa la filosofia è consapevole che religione e mito dicono cose essenziali che non si possono dire che in maniera narrativa, mitica o simbolica, e di queste “cose” essa si propone sia di cogliere e chiarire i significati genuini, sia di svilupparne il potenziale di universalità, la capacità di interessare e coinvolgere ogni uomo, quale che sia la sua convinzione e credenza.

5. *L'esperienza della trascendenza*

L'esperienza religiosa è una esperienza di trascendenza. Ma il concetto di trascendenza ha un innegabile ruolo anche in filosofia. L'affermazione filosofica della trascendenza, anche se molti filosofi l'hanno in sospetto, non significa altro che il riconoscimento che l'uomo non è tutto, che egli ha sempre a che fare con qualcosa che non dipende da lui e che gli resiste. In particolare la

natura, il passato, il dovere, l'inconscio alludono a una trascendenza, a una alterità irriducibile rispetto all'uomo. Per quanto stretti siano i loro rapporti con l'uomo, essi ne sono così indipendenti che la loro relazione con lui merita il nome di alterità. Sono realtà "altre", che si impongono all'uomo e lo trascendono. La natura appare infatti come amica dell'uomo e insieme come potenza maligna, come madre e come matrigna inseparabilmente. La storia si presenta come indisponibile per il passato e indisponibile per il futuro, non si sa «se sia più arcano il futuro nella sua tormentosa e inesorabile incertezza o il passato nella sua oscura e imprevedibile originarietà»²³. La legge morale dal canto suo non dipende dall'uomo, ma lo sovrasta, ed esige assoluta obbedienza: se l'esperienza morale non fosse accompagnata da una esperienza di trascendenza scomparirebbe qualsiasi distinzione fra bene e male e tutto diventerebbe lecito. Infine l'inconscio è insieme l'antagonista e il precursore della coscienza, è deposito di sensazioni non giunte alla percezione, di idee smarrite e fatti dimenticati, ed è luogo abissale di potenze oscure, presenze occulte, tendenze cieche e desideri muti. Natura, passato, legge morale e inconscio perdono interamente la loro natura quando non siano accompagnate da una esperienza di trascendenza, dall'esperienza della loro indisponibilità, della loro eccedenza, del loro precedere ogni attività umana.

D'altro lato è l'uomo stesso che trascende se medesimo, è l'uomo che è *simbolo di trascendenza*. Non solo l'uomo non è tutto, ma nemmeno egli coincide con se stesso. L'uomo, la persona, è infatti rapporto, rapporto ontologico, rapporto con l'essere. Questa è, come già accennato, la tesi centrale del «personalismo ontologico» pareysoniano²⁴. Perciò il suo essere è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale che lo fa essere sempre oltre se stesso. Come rapporto con l'essere l'uomo è sempre più del suo essere, e come coscienza reale, quindi «muta» della verità (Schelling), egli sa sempre prima di conoscere, al punto da poter dire, paradossalmente, che l'uomo esiste prima di esistere. Questa auto-trascendenza dell'uomo ha la sua massima espressione nella libertà, e questo si intende se si muove dal «principio generalissimo», che sta al cuore della ontologia pareysoniana, che solo la libertà precede la libertà. In primo luogo infatti solo la libertà precede e segue la libertà: in ogni punto la libertà trascende sé con se stessa ed è a se medesima limite e superamento. Inoltre, anche come essenza dell'uomo la libertà ha un carattere di trascendenza, nel senso che oltrepassa se stessa: è libera *sempre*, anche di negarsi e asservirsi, ed è *così* libertà che non è libera di non esercitarsi, al punto che persino la decisione di negarsi è in essa un atto di libertà. «Quella vertiginosa originazione della libertà da se stessa e antecedenza della libertà su se stessa, e questa sua sconcertante mescolanza di sconfinata illimitatezza e di insuperabile limitazione, rivela nella libertà un aspetto abissale e profondo, oltre

²³ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 91

²⁴ Cfr. ad esempio L. Pareyson, *Esistenza e persona*, nella nuova ed. aumentata, cit..

che oscuro e impenetrabile, in cui consiste appunto la sua auto-trascendenza»²⁵.

Ora, per l'esperienza religiosa la natura, la legge morale, la storia, l'inconscio sono possibili sedi di Dio, luoghi in cui ci può venire incontro, secondo una dialettica di nascondimento e di manifestazione, la trascendenza divina. Ogni esperienza di trascendenza è allora per l'esperienza religiosa una possibile dimora divina: Dio ama manifestarsi proprio con il nascondersi in fondo a ciò che l'uomo non arriva a padroneggiare e a comprendere totalmente, sicché possiamo dire che ogni esperienza di originarietà e di trascendenza ha di per sé un'apertura religiosa. D'altro lato in queste esperienze di trascendenza vissute come possibili aperture religiose la presenza e l'assenza di Dio ambiguamente si convertono, e l'una diventa forma o segno dell'altra. Quanto più Dio si rivela, tanto più si sottrae. Proprio Pascal – «il grande teorico del Dio nascosto» – ha istituito un rapporto di proporzione inversa fra la rivelazione di Dio e il suo nascondimento nelle tappe della natura visibile, dell'umanità, dell'eucaristia, tre gradini che sembrano un progressivo avvicinamento di Dio alla portata dell'uomo e sono in realtà una sua crescente sottrazione allo sguardo umano, tanto che Dio «era molto più riconoscibile quand'era invisibile che non quando s'è reso visibile».

Nella nozione di trascendenza filosofia e religione si incontrano e da questo incontro può nascere il programma di cercare, e la prospettiva di trovare Dio in una zona più profonda e più originaria del pensiero, dove non vi sia perplessità o esitazione per il fatto che i simboli della poesia e le figure antropomorfe del mito siano più adeguati a parlare di Dio di quanto non siano i concetti specificatamente filosofici – quei simboli e quelle figure che, ad esempio, ci vengono incontro nelle teofanie sensibili dell'Esodo e dei Salmi, o nei racconti della Genesi e dei libri apocalittici, nelle visioni dei Profeti. L'esperienza religiosa non trova né rozze né sconcertanti, ma vigorosamente efficaci ed estremamente significative le raffigurazioni antropomorfe della divinità, a cominciare da quelle in cui Dio è presentato in termini del tutto sensibili. Questo linguaggio immaginoso e sensibile, se di primo acchito sembra del tutto inadeguato a rappresentare una realtà così trascendente e inesauribile come la divinità, in verità, proprio in forza della sua apparente inadeguatezza, è quello che, avendo una portata chiaramente simbolica, si presenta come l'unico adatto a dire cose che non si possono dire se non in quella tale maniera (simbolica) e a rappresentare cose che non si possono rappresentare in altro modo. È un linguaggio infatti che, proprio in quanto linguaggio mitico e simbolico, è il più adeguato a esprimere quella dialettica per cui Dio, nella sua inesorabile trascendenza, si nasconde, e nascondendosi si rivela, e non si rivela se non nascondendosi; al punto che di ogni manifestazione di Dio si deve dire che essa vela nell'atto stesso che svela, e viceversa; così come

²⁵ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 97.

di ogni manifestazione di Dio non si può dire che essa scopra più di quanto non celi, né che occulti più di quanto non mostri.

6. Linguaggio simbolico ed esperienza religiosa

Il linguaggio astratto e concettuale è sempre esposto al pericolo dell'oggettivazione, rischia sempre di essere oggettivante e di imprigionare l'inoggettivabile nella stretta misura di una metafisica "ontica" e speculare, a meno che non se ne metta in funzione, attraverso una radiografia del linguaggio, l'originaria natura simbolica e la latente vocazione di cifra. Proprio al linguaggio simbolico compete invece di evidenziare, nella loro inscindibilità, presenza e trascendenza, disponibilità e ulteriorità, rivelazione e occultamento, sicché rispetto a quella che Pareyson chiama la sterile «*hybris* della ragione» si rivela molto più idonea a parlare di Dio la schietta «umiltà del simbolo». Il simbolo (*sum-ballo*, metto insieme) è un segno che non solo rinvia a ciò che simbolizza, ma lo presentifica garantendo allo stesso tempo la sua irriducibilità. Il simbolo ha un carattere tautegorico (*tauton agoreuein*, dire lo stesso, è una espressione avanzata da Schelling per spiegare l'origine della mitologia: le figure mitologiche sono tautegoriche, non allegoriche, *sono* ciò che significano). L'immagine sensibile del simbolo è una immagine rivelativa, non un segno arbitrario e sostituibile della cosa simboleggiata, ma è la cosa, la realtà stessa in quanto presente e viva. La dialettica della inseparabilità di fisicità e di trascendenza, che è propria del simbolo, apre un amplissimo spazio a processi di significazione e interpretazione. Ricollegandosi alla terza *Critica* di Kant, dove si allude a una funzione simbolica che è propria della espressione delle idee estetiche, Pareyson spiega che il simbolo è *una immagine che dà a pensare molto* e che come tale contiene in sé un vastissimo spazio nel quale possono inesauribilmente originarsi infinite figure della trascendenza. È lo spazio che viene aperto dalla dialettica che governa l'inseparabilità di fisicità e trascendenza all'interno del simbolo, dall'infinito divario che è insito nella stessa identità che lo caratterizza, dalla distanza incolmabile che sussiste fra l'immagine sensibile e la realtà trascendente, le quali però, nella unità "tautegorica" del simbolo stesso, coincidono. In questo senso il simbolo custodisce la inesauribilità della trascendenza meglio del concetto: la trascendenza si presenta in esso come una immagine sensibile (simbolica) da cui scaturisce un discorso inesauribile, fatto non di concetti definitivi, ma di pensieri e di figure che ne promanano senza fine.

Si è detto: il simbolo rivela nascondendo, manifesta attraverso il nascondimento. Ne deriva un doppio rapporto: il simbolo rivela il trascendente nell'atto stesso in cui lo mantiene nella sua

inaccessibilità, essendone in tal modo occultamento; il simbolo cela il trascendente dietro parole ed immagini sensibili mentre ne palesa l'inconoscibilità e l'ineffabilità. Il tal modo il simbolo manifesta il silenzio da cui il trascendente è fasciato e il mistero in cui è immerso. Mentre il linguaggio concettuale, che mira all'esplicitazione completa, è interruzione del mistero e dissipazione del silenzio, il simbolo custodisce il silenzio e il mistero. Non che il simbolo cada nel silenzio, ma gli offre come sede e garanzia la parola stessa. Perciò il simbolismo non è misticismo, perché custodisce il silenzio nell'atto stesso in cui proferisce la parola; non è in definitiva né esplicitazione concettuale, né silenzio muto, ma parola da infinitamente interpretare. In questo senso il linguaggio simbolico sa che è possibile dire Dio solo lasciandolo non-detto, e in questo senso è un continuo ed infinito commento dell'inviolabilità divina; è l'immagine che risulta non dalla violazione, ma dall'osservanza dell'inesorabile precetto biblico: non ti farai immagine alcuna.

La divinità non è primariamente concetto filosofico, ma centro dell'esperienza religiosa. Tesi centrale dell'ontologia della libertà è che la filosofia non può parlare direttamente di Dio e viene in contatto con Dio solo nella misura in cui essa si pone a riflettere sull'esperienza religiosa. Certo la filosofia deve accostarsi all'esperienza religiosa con la cautela e l'attenzione necessarie, vietandosi ogni accettazione preconcepita e ogni predeliberato rifiuto, e con la coscienza che l'esperienza religiosa è ineliminabile nel contesto dell'esperienza umana in generale, e va avvicinata con volontà di comprensione e atteggiamento di ascolto. Per parlare in maniera pertinente dell'esperienza religiosa bisogna allora concepire l'«esperienza» non come qualcosa di semplicemente soggettivo e di chiuso nei limiti dell'individualità, perché questa comprensione dell'esperienza risulterebbe contraddittoria con quanto è alluso nell'aggettivo «religiosa», il quale si riferisce sempre a qualcosa di trascendente e irriducibile a un'attività puramente umana. L'esperienza deve invece venire intesa come un esistenziale, e in questo caso l'espressione esperienza religiosa diviene accettabile, perché l'esperienza come tale è rapporto con l'essere, ha una portata ontologica e perciò un carattere intenzionale e rivelativo. In tal caso l'esperienza religiosa può venire intesa come esperienza del divino, e perciò come tutta umana in quanto *esperienza* (del divino), e come ontologica e interpretativa in quanto *esperienza del divino*. Come tale «sta a un livello più profondo della pura antitesi di umanità e divinità»²⁶, sta al livello del rapporto ontologico che l'uomo è di per se stesso, quel rapporto che è un «plesso originario» al di là di ogni antitesi fra razionale e irrazionale, e in cui pensiero poesia e religione sono inseparabilmente uniti e vicendevolmente compenetrati, operanti e attivi prima (e in attesa) di una loro distinzione e specificazione. Il nome appropriato di questo plesso originario è mito, preso però nel senso più intenso e originario della parola. Come accennato, il mito non si contrappone a realtà, perché è la

²⁶ Ivi, p. 141.

realtà stessa in quanto esistenzialmente esperita; non si contrappone a storia, perché è esso stesso racconto, narrazione di fatti, si tratti di eventi storici o di atti della libertà originaria o di epoche dell'eternità; non si contrappone a verità, perché è la verità stessa in quanto interpretata, esistenzialmente formulata e posseduta in una immagine sensibile; non si contrappone a ragione, perché contiene un pensiero, un pensiero reale e sostanziale, benché non concettuale né razionalmente esplicitabile; non si contrappone a rivelazione, perché ciò che lo caratterizza è il suo carattere non solo creativo (mitopoietico) ma rivelativo.

Il Dio dei filosofi è solo il Dio della filosofia oggettivante, speculare, "ontica", che pretende di avere Dio a proprio oggetto diretto. Ma questo Dio «propriamente non esiste: è un puro nome che il filosofo pronuncia invano, un concetto vuoto cui non corrisponde alcuna realtà»²⁷, e che può essere riempito solo rinviando all'esperienza religiosa, al mito, alla fede. Anche per il filosofo l'unico Dio del quale egli possa effettivamente parlare, se ne vuole parlare, è Dio come centro dell'esperienza religiosa, non come concetto della filosofia. Perciò il discorso filosofico su Dio è un discorso indiretto: la filosofia incontra Dio come centro del mito, di cui fa l'ermeneutica, o come centro dell'esperienza religiosa, di cui è interpretazione. È per questa via che il discorso *filosofico* su Dio diviene possibile, e diviene possibile anche avere un concetto di Dio «in senso simbolico». Ciò implica recuperare il potenziale simbolismo dei concetti, col risultato di conferire loro un carattere non più oggettivante, ma rivelativo nei confronti della trascendenza; anche la concettualizzazione può venire intesa infatti come simbolizzazione. Che il discorso filosofico su Dio debba essere indiretto significa che la filosofia deve parlare del Dio dell'esperienza religiosa non per negarlo o affermarlo, né per dimostrarne o contestarne l'esistenza, operazioni che non competono affatto alla filosofia, perché quando la filosofia interloquisce queste questioni sono già risolte. Per l'uomo religioso Dio esiste, e per lui questa esistenza è oggetto di fede, cioè di una scelta radicale e profonda, da cui scaturisce tutto il resto, e che rende superflua ogni dimostrazione, tanto che si può dire che l'uomo religioso può capire il dubbio, che non è se non il risvolto della fede, un aspetto essenziale di essa e un suo momento interno, giacché la fede è lungi da essere un possesso tranquillo, sicuro e incontrastato, è spesso lotta durissima e tensione lancinante; ma l'uomo religioso non può veramente comprendere la dimostrazione, della quale non ha alcun bisogno, a meno che non la consideri parte integrante del suo credere, perché la fede cerca l'intelletto (è un motivo centrale di Anselmo!), stimola a pensare e a cercare.

Ricapitoliamo l'idea fondante dell'ontologia della libertà su Dio e la filosofia. Sul sì o il no all'esistenza di Dio la filosofia come tale non ha nulla a dire; quando essa interviene la questione è già decisa: la scelta fra l'esistenza e l'inesistenza di Dio è un atto esistenziale di accettazione o di

²⁷ Ivi, p. 146.

ripudio, in cui il singolo decide a suo rischio se per lui la vita ha un senso oppure è assurda, dato che il dilemma dell'esistenza di Dio si riduce precisamente a questa alternativa e anche la scelta negativa è una opzione eminentemente religiosa. Perciò la filosofia non ha il compito di dimostrare l'esistenza di Dio, né di dimostrarne l'inesistenza, perché essa per un verso non ha il compito di estendere la *conoscenza* a nuovi ambiti di realtà ("meta sensibili"), ma deve *interpretare* l'esperienza (ontologicamente considerata); per l'altro verso anche la negazione di Dio non è il frutto di un ragionamento, ma atto profondo e originario della persona. Il compito della filosofia non è allora dimostrativo, ma ermeneutico; essa non ha titoli per scegliere e per dimostrare, ma li ha per chiarificare e universalizzare, e questo non solo le è permesso, ma le è richiesto dal suo carattere interpretativo. In particolare la filosofia può e deve dire che cosa significhi o possa significare per l'uomo decidersi per Dio o contro Dio, avere una fede personale, incontrare la divinità nell'esperienza religiosa, parlare dell'inoggettivabile in chiave simbolica, avere rapporti con una trascendenza considerata come vicina e lontana, presente e assente. Su questi punti la filosofia può giungere a considerazioni capaci di mostrare il loro interesse per tutti gli uomini, anche per i non credenti (nel senso "ecclesiale"), e proprio questa universalità e comunicabilità dell'esperienza religiosa, cioè il significato che essa può avere per l'uomo in generale, per ogni uomo, credente e non credente, è ciò che sta a cuore alla filosofia. In questo senso, come riflessione sull'esperienza religiosa o ermeneutica del mito, la filosofia custodisce ed manifesta il suo carattere universalizzante, in quanto è ascoltante e interrogante rischiaramento della condizione umana di fronte alla alternativa posta dalla scelta di se stessi, una scelta in cui lo scegliere della libertà umana e l'essere scelti dalla libertà originaria si richiamano vicendevolmente e inseparabilmente.

7. Considerazioni conclusive

Caracciolo e Pareyson: essi avanzano due prospettive sull'esperienza religiosa come esperienza della trascendenza, accomunate dall'acuto interesse a interrogarne e a valorizzarne il significato ontologico per la vita dell'uomo al di là delle appartenenze o non appartenenze all'una o all'altra tradizione religiosa storica – tradizione o tradizioni di cui per altro non viene affatto misconosciuta l'importanza per l'esistenza dell'uomo. Per Caracciolo la filosofia deve avere a proprio tema fondante la «religiosità» – come tensione costitutiva e struttura ultima della coscienza, che si intreccia con le altre strutture e attraversa e permea tutti i possibili modi dell'esistere –, e la religione come modo autonomo della coscienza stessa per cui l'uomo si

avverte direttamente di fronte alla trascendenza. Per Pareyson la filosofia, se vuole parlare delle questioni che stanno decisamente a cuore all'uomo (il male, la sofferenza, il senso, la libertà, la destinazione, il divino), deve farsi ermeneutica dell'esperienza religiosa e di quella interpretazione della verità che è il mito; solo per tale via può venire in essere una ontologia della libertà, cioè una comprensione della struttura originaria della realtà, che è sospesa alla libertà. Per entrambi l'esperienza religiosa è esperienza di trascendenza, la quale è lo spazio nel quale Dio può rivelarsi e nascondersi, anzi è lo spazio nel quale Dio si rivela nascondendosi e si nasconde rivelandosi; ovvero è lo spazio in cui il Tu divino può assumere concreta figura. Caracciolo, mi sembra, sta nel suo filosofare essenzialmente sotto il segno di Kant: la sua è una filosofia trascendentale della religione, che ha al centro il «trascendentale religioso»²⁸, la religione come struttura ultima e modo distinto della coscienza. Pareyson sta piuttosto sotto il segno di Schelling, in particolare lo Schelling che «inizia» dallo scritto sulla libertà: la religione è per Pareyson un contatto originario con il Dio nascosto, il quale si rivela nascondendosi, e la cui rivelazione si esprime in racconti e storie, cioè in miti (nel senso spiegato), dei quali dobbiamo operare l'ermeneutica per evidenziarne il significato universalizzabile. Per Caracciolo la parola originaria della trascendenza è un dovere ontologico (*es soll sein!*), è l'imperativo ontologico-etico che il senso deve essere, che egli nomina e pensa come «l'apriori degli apriori». Per Pareyson la parola della trascendenza è una auto-donazione della libertà originaria, che inaugura la «storia» della libertà, come una vicenda in cui sono all'opera insieme, anche se distintamente, Dio e l'uomo, la libertà originaria e la libertà finita. Per entrambi, la domanda religiosa sorge e assume i suoi contorni più esatti di fronte alla coscienza sconcertante del male, del male non redimibile per volontà d'uomo, dello scandalo rappresentato dalla sofferenza dell'innocente. Entrambi, ciascuno a suo inconfondibile modo, pronunciano, mi pare, parole essenziali e da meditare per ripensare filosoficamente il religioso.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali

²⁸ Così il titolo di uno scritto di Caracciolo risalente al 1970: *Il trascendentale religioso*, in A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Tilgher, Genova 1990; nuova ed. presso Il melangolo, Genova 2010.

utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.