

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il Barth di Luigi Pareyson

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/62333> since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

MARCO RAVERA

IL BARTH DI LUIGI PAREYSON

1. O “Barth in Luigi Pareyson”?

La duplice possibilità del titolo di questo intervento, che abbiamo voluto far emergere sin dall’esordio, nasce dalla considerazione che parlare del rapporto che il pensiero di Luigi Pareyson intrattiene con quello di Karl Barth significa certo soffermarsi – e ciò, in primo luogo, sarà necessario fare – su una lettura e su un’interpretazione che, al tempo in cui vennero proposte (tra la fine degli anni trenta e la prima metà degli anni quaranta del secolo scorso), erano senza dubbio, per il panorama filosofico italiano, assolutamente nuove e per più versi rivoluzionarie e dirompenti; ma significa altresì interrogarsi su una *presenza* costante, ancorché talvolta non immediatamente percepibile, dell’ispirazione barthiana nello sviluppo del pensiero di Pareyson, ispirazione – che non è *dipendenza* ma, appunto, *presenza* – tanto più riemergente nell’ultima fase di esso, quella dell’*Ontologia della libertà*, ma che a ben vedere lo percorre tutto, in modo seppur a tratti sotterraneo, come un vero e proprio “filo rosso”.

Non è un caso che proprio in quell’importante sguardo retrospettivo pubblicato nel 1975 col titolo di *Rettifiche sull’esistenzialismo* e poi, dieci anni dopo, posto significativamente a fungere da *Conclusione* dell’ultima e definitiva edizione di *Esistenza e persona*¹ “perché permette di evidenziare il vero significato del libro presente, mettendone in luce le linee di movimento e invitando a lasciar da parte gli elementi rimasti isolati e senza sviluppo” [EP 281], incontriamo, già inquadrato in un’interpretazione precisa e gravida di conseguenze, il nome di Barth come figura centrale del “crogiolo ardente dell’esistenzialismo”, da Pareyson penetrato con

¹ L. PAREYSON, *Rettifiche sull’esistenzialismo*, in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, Vita e pensiero, 1975, vol. I, pp. 227-247; in *Esistenza e persona*, Genova, il melangolo, 1985 [d’ora in poi EP e numero di pagina nel testo], pp. 245-269.

l'ausilio di "letture sconvolgenti e allora nuovissime", prima fra tutte quella di Kierkegaard.

Questo appunto l'itinerario di pensiero che, sia pur riassumendo ed essenzializzando il testo dell'autore, vorremmo qui cercare di ripercorrere. Tutto muove dalla lettura di Jaspers che, come è noto, fu oggetto della tesi di laurea di Pareyson, divenuta poi il suo primo libro². La lettura di Jaspers lo condusse a quella di Kierkegaard, con un movimento di ricerca e scoperta delle radici dell'esistenzialismo nella dissoluzione del sistema hegeliano: ciò che oggi a noi può parere ovvio (ma, se lo è, lo è proprio perché abbiamo assimilato la lezione di Pareyson!) e che tuttavia, allora, si configurava come un'avventura del tutto nuova e irta di possibili fraintendimenti per la scarsità della letteratura critica (per di più talvolta sviante: tale almeno Pareyson considera il "per altro notevolissimo" libro di Jean Wahl del 1938³), per la pochezza e inattendibilità delle traduzioni non solo italiane ma anche francesi e tedesche, e comunque per il carattere di esplorazione d'una vera e propria "terra incognita" che il suo tentativo rivestiva.

Ora, fu precisamente l'esplorazione della *Kierkegaard-Renaissance*, la cui conoscenza "era necessaria per accedere all'esistenzialismo tedesco", ciò che lo condusse ad imbattersi nel *Römerbrief*, "libro ormai annoso, ma in Italia quasi del tutto sconosciuto [...] e che lo stesso Martinetti aveva considerato solo di passaggio, nel 1934, giungendo soltanto in seguito (1940) a trattarne in un ampio saggio" in *Ragione e fede*⁴ [EP 248-249]. È il racconto di un incontro casuale, dunque, o che tale almeno sembra: ma si sa come non vi sia mai nulla di completamente "casuale" negli incontri che risultano da autentiche "affinità elettive", da profonde e potenti congenialità, sì che sono piuttosto queste affinità e queste congenialità ad essere non tanto la felice risultanza che sulla scorta dell'incontro è scoperta e riconosciuta, bensì esse stesse, sin dall'inizio, la luce guida che conduce all'incontro "giusto", all'incontro che in quel momento ed in quelle circostanze era presagito per cercare la risposta a determinate domande, a precisi interrogativi.

Questo fu appunto ciò che avvenne nell'incontro di Pareyson con Karl Barth, lettura così "appassionante e travolgente", e "destinata a lasciare tracce così

² *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940; poi ripubblicato, con importanti aggiunte e integrazioni, col titolo *Karl Jaspers*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

³ Il riferimento, benché implicito, è palesemente alle *Études kierkegaardiennes* (Parigi, Aubier), di cui Pareyson offre un'ampia discussione nel saggio *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo* (in *Studi sull'esistenzialismo*, v. *infra*) che va senz'altro letto in parallelo con le pagine di *Esistenza e persona* cui qui facciamo riferimento.

⁴ Torino, Einaudi, 1942; poi ripubblicato, con una Introduzione dello stesso Pareyson: Napoli, Guida, 1972.

profonde e indelebili”, da spingere il giovane filosofo torinese a dedicarvi due estesi lavori, il primo nel 1939 e il secondo nel 1942⁵. Egli infatti nel *Römerbrief* aveva “trovato la chiave per capire tutto un mondo, ch’era quello donde sorgeva l’esistenzialismo tedesco”.

Barth, dunque, quale “chiave” per comprendere l’essenza dell’esistenzialismo tedesco. Questa è già, con ogni evidenza, una scelta di campo molto netta, un’opzione interpretativa fortemente stagliata, peraltro pienamente argomentata e chiarita nei due saggi sopra ricordati ripercorrendo i quali, se il nostro ripercorrimiento non si limiterà a visitarli isolatamente ma si sforzerà di leggerli *anche* con l’occhio rivolto alle pur lontane prospettive che in essi, e non sempre solo incoativamente, già si delineano, è possibile scorgere le tracce di ciò che sopra abbiamo definito l’intima “ispirazione barthiana” del pensiero di Pareyson, in esso rimaste appunto “indelebili” sino ai suoi esiti ultimi. Tentiamo dunque, sulla scorta di tutto questo, nonché del principio ermeneutico (tanto caro al filosofo torinese) secondo cui “il dopo spiega il prima”, di leggere *insieme* Pareyson lettore *di* Barth e Barth quale presenza costante e pervasiva *nel* pensiero di Pareyson.

2. *Dialettica ed esistenza*

Nella *Prefazione del Curatore* preposta all’edizione definitiva degli *Studi sull’esistenzialismo* pubblicata nel 2001 nelle *Opere complete*⁶, Claudio Ciancio scrive, confortando con questo la nostra scelta interpretativa, che i saggi su Barth si segnalano non solo per l’originalità del tema e per l’ampiezza della trattazione, “ma anche per il fatto che vengono qui istruiti temi e problemi speculativi decisivi per Pareyson, quali la dialettica dell’esistenza, il nesso di incommensurabilità e

⁵ Si tratta de *L’esistenzialismo di Karl Barth*, “che fu scritto” – così l’Autore – “con l’intento di ricostruire sistematicamente quei motivi della teologia barthiana che mi parvero poter interessare anche gli studiosi di filosofia e che giudicai maggiormente atti a rendere intelligibile lo stesso esistenzialismo nel suo significato più genuino”, e de *La dialettica della crisi in Karl Barth*: il primo edito originariamente nel “Giornale critico della filosofia italiana” (1939, fasc. 3-4) e il secondo pronunciato quale conferenza presso la sezione fiorentina dell’Istituto di studi filosofici, appunto nel 1942. Il primo dei due saggi si trovava già nella prima edizione degli *Studi sull’esistenzialismo* (Firenze, Sansoni, 1943), mentre il secondo fu aggiunto nella seconda edizione del 1950, poi ristampata nel 1971 e nel 1973, sempre presso lo stesso editore. Noi qui faremo sempre riferimento, con l’indicazione SE e numero di pagina nel testo, all’ultima edizione degli *Studi*, uscita nel 2001, a cura di Claudio Ciancio, quale vol. 2 delle *Opere complete* di Pareyson pubblicate dall’Editore Mursia di Milano.

⁶ Cfr. nota 5.

partecipazione e il rapporto tempo-eternità". Accogliendo e facendo nostra questa tripartizione, che, senza esaurire la ricchezza dei saggi ricordati e la fecondità degli spunti in essi rinvenibili, ci consente comunque di tentare una scansione tematica, muoveremo quindi dalla *dialettica dell'esistenza* che della teologia di Barth, il "maggior frutto della *Kierkegaard-Renaissance*", costituisce il "sostrato profondo". Ora, nella lettura di Pareyson, questo "sostrato profondo del pensiero barthiano, che nel kierkegaardismo fa confluire i più tipici motivi luterani e calvinistici, e che s'impone per la perentoria absolutezza delle sue affermazioni tanto nobili quanto tremende, è il presupposto indispensabile per capire e penetrare il significato dell'esistenzialismo tedesco. L'implicanza di positivo e negativo, la quale, a un tempo, pone e annulla l'alternativa, è, in fondo, quel motivo kierkegaardiano, che, esasperato con allucinante evidenza dalla teologia della crisi, spiega profondamente l'esistenzialismo germanico" [SE 26-27]. Certo, non si tratta di ignorare le altre matrici dell'esistenzialismo tedesco, come quella fenomenologica, né di escludere dal panorama considerato – il che, ciò va da sé, sarebbe impensabile – il ruolo di Heidegger e quello di Jaspers, ma di mostrare "che per intendere l'esistenzialismo tedesco", quale filosofia della crisi, "bisogna considerare *insieme* Barth, Heidegger e Jaspers nella loro comune derivazione da Kierkegaard" [SE 54], e di tener ben fermo il ruolo svolto dal primo nel suo rapporto con gli altri due: un rapporto che per più versi, laddove s'intenda radicalmente l'esistenzialismo come *filosofia della crisi* e della crisi *del sistema hegeliano*, appare insieme di coimplicazione e di alternativa. E nel lungo passo seguente, che proprio in ragione della sua importanza vogliamo riportare per intero, si definisce tutta una prospettiva interpretativa e storiografica, che Pareyson manterrà sostanzialmente immutata sino ai suoi ultimi scritti.

La tensione dialettica che Kierkegaard pone fra tempo e eternità, finito e infinito nella «soggettività», che si rapporta a sé in quanto si rapporta a Dio, si sfalda nei suoi epigoni, di modo che da un lato Barth sospende il tempo nell'eternità e sopprime il finito nell'infinito, dall'altro Heidegger risolve l'eternità nel tempo e isola il finito dall'infinito, mentre Jaspers concilia i termini opposti nella storicità come presenza della trascendenza. Il che presuppone le due possibilità su delineate della dissoluzione dell'hegelismo [Kierkegaard e Feuerbach]⁷. Proprio perché

⁷ La precisazione fra parentesi quadre è nostra. L'espressione "su delineate" si riferisce al paragrafo immediatamente precedente, ove Pareyson riprende la sua concezione delle "due possibilità", simmetriche ma non equivalenti, che si aprono con la crisi del sistema hegeliano, appunto Kierkegaard e Feuerbach. Su questo si veda in particolare il fondamentale saggio *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, in *Esistenza e persona*, cit., pp.41-78: ciò ch'è in gioco è

Kierkegaard nel suo teandrisimo ha dissociato la conciliazione hegeliana fra umano e divino, è stato possibile accentuare la dissociazione isolando ancor più i due termini, e raggiungendo così il teismo assoluto di Barth e l'umanesimo assoluto di Heidegger. Proprio perché Kierkegaard appartiene al dissolvimento dell'hegelismo e quindi si trova vicinissimo a Feuerbach, è possibile risentire risonanze feuerbachiane nel pensiero di Heidegger, malgrado l'assenza di rapporti diretti. Anche l'uomo di Heidegger si rapporta a sé come ad altro, anche la sua antropologia si presenta come atea, anche il suo è un cristianesimo non cristiano. E se l'umanesimo ateistico di Heidegger appare più assoluto dell'umanizzazione di Dio di Feuerbach, ciò è perché Heidegger presuppone Kierkegaard, e cioè lo sbriciolamento del sistema, mentre Feuerbach presuppone direttamente Hegel attraverso il capovolgimento del sistema: ma la convergenza di risultati senza rapporti diretti non si spiega se non con una nascosta parentela che corre sotto l'ambito comune della dissoluzione dell'hegelismo [SE 54-55].

Dunque, l'antitesi Barth-Heidegger ripete, in un certo senso, quella Kierkegaard-Feuerbach, e l'esistenzialismo di Heidegger – come negarlo, peraltro, oggi che a più di mezzo secolo di distanza ne abbiamo esperito sino in fondo, nonostante tutti i tentativi di tirarlo a forza in campo “cristiano” (le virgolette sono d'obbligo!) compiuti sia da interpreti ingenui sia, ma con ben maggior accortezza, dalle cosiddette “teologie postheideggeriane”⁸, l'intima vocazione insieme ed indissolubilmente nihilistica e neopagana? – l'esistenzialismo di Heidegger, dunque (se vale appunto l'analogia col rapporto posto allora da Pareyson fra le “due possibilità” di Kierkegaard e di Feuerbach) si mostra come la via *qui ne mène nulle part* nell'alternativa decisiva, posta dall'esistenzialismo, tra fine e ritrovamento del cristianesimo. Anzi, dirà Pareyson molto più avanti, con una durezza che in questi testi giovanili non s'esprime ancora in modo così esplicito, ma che tuttavia è già in un certo qual modo presagita, si tratta di una filosofia *intimamente anticristiana*, di un'opzione radicalmente finitistica e, quindi, di un vicolo cieco⁹. E non v'è dubbio per Pareyson che il pensiero barthiano, non nonostante ma proprio in ragione della

l'alternativa perentoria pro o contro il cristianesimo, ma in quest'alternativa “il pensiero di Feuerbach s'è svolto senza contemplare la possibilità di quello di Kierkegaard [...], mentre invece il pensiero di Kierkegaard s'è svolto proprio come risposta” a Feuerbach, e quindi lo prevede e comprende, mentre Feuerbach non prevede né comprende Kierkegaard.

⁸ Fra le quali si potrebbe ricordare soprattutto il pensiero di B. Welte, che comunque è tutt'altro che un ingenuo tentativo di “cristianizzare” Heidegger, quanto piuttosto (ed è cosa ben diversa) lo sforzo d'interrogarsi su come possa svolgersi ancora, oggi, un pensiero “cristiano” dopo il noto monito heideggeriano sul “ferro ligneo”.

⁹ Si veda soprattutto il saggio *Heidegger: la libertà e il nulla*, conferenza tenuta a Napoli nel marzo del 1989 e poi pubblicata, con lo stesso titolo, in “Annuario filosofico”, 1989, 5, pp. 9-29. La sua collocazione definitiva è in *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995 [d'ora in poi OL e numero di pagina nel testo], pp. 439-462, col nuovo titolo *Il nulla e la libertà come inizio*.

sua asprezza, della sua perentorietà, del suo carattere di inaggrabile aut-aut, costituisca in tale alternativa – che appunto, come quella fra Kierkegaard e Feuerbach, non è propriamente tale perché i due termini di essa non stanno sullo stesso piano ed uno è contemplato dall'altro, mentre non vale il reciproco – l'unica via autenticamente percorribile.

V'è a prima vista un che di spaesante in tutto questo. Da un lato Pareyson ammette, anzi afferma esplicitamente, che Barth “non può, veramente, dirsi un esistenzialista” soprattutto per via del suo radicale teocentrismo e della sua teoria dell'esistenza eterna (e questo è incontrovertibile, almeno se intendiamo l'espressione “filosofia dell'esistenza” in un'accezione tecnica e restrittiva), e d'altra parte rivendica la presenza, nel suo pensiero, di tutti “i principali elementi che costituiscono, per così dire, il clima dell'esistenzialismo tedesco e la chiave per intenderlo e penetrarlo appieno” [SE 81]. Ma, a ben vedere, non v'è in questa affermazione nulla di contraddittorio: poiché se l'esistenzialismo è “filosofia della crisi”, e la teologia dialettica è “teologia della crisi”, che sorge dallo stesso contesto ed anzi ne evidenzia al massimo gli elementi di tensione laddove le altre correnti esistenzialistiche (in Germania come in Francia, con l'isolata eccezione di Gabriel Marcel) finiscono con l'estenuarsi nelle loro derive umanistiche o nihilistiche, proprio questo suo carattere di crisi condotta al parossismo e non “normalizzata” o, secondo una celebre e sin troppo abusata espressione, “urbanizzata” e con ciò esorcizzata e messa a tacere, ne esibisce tutta la fecondità per il pensiero dell'oggi: un pensiero che non è certo uscito dalla crisi, anche se di ciò s'illude con l'indulgere ai tecnicismi “analitici” o con l'ubriacarsi nelle ideologie, i primi rimozione e ricreazione e le seconde irrigidimenti meramente “espressivi” dell'autentica vocazione della filosofia¹⁰ che è, e resta, quella di percorrere ed esperire la crisi sino in fondo. Ciò che il pensiero heideggeriano non fa là dove, nei suoi ultimi esiti – riflettendo sui quali, mezzo secolo dopo, Pareyson trova conferma delle sue considerazioni di un tempo – manifesterà fatalmente, soprattutto nei *Beiträge*, la sua “ispirazione fondamentale non cristiana o anticristiana”, e ciò proprio – crediamo che a questo punto si debba porre particolare attenzione – per esorcizzare la crisi. È pur vero – e su questo Pareyson non ha il minimo dubbio, ma riflettendovi

¹⁰ Per tutti questi temi, si veda soprattutto di Pareyson *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971 (e successive, numerose ristampe). Ancora più forte la condanna del carattere di rimozione e ricreazione di certo pensiero contemporaneo ne *La filosofia e il problema del male*, in “Annuario filosofico”, 1986, 2, pp.7-69. La versione definitiva è in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 151-233 (per il tema toccato, particolarmente p. 156).

soprattutto a partire da un'ispirazione di fondo essenzialmente pascaliana - che aspetto peculiare della crisi è la messa in questione del "Dio dei filosofi", del "Dio metafisico"; ma – come leggiamo nell'*Ontologia della libertà* - "altro è la contestazione di questo Dio metafisico in favore di un Dio che sia al livello non dell'ente ma dell'essere, e altro è quella nostalgia della greicità che, intesa come continuità fra il mondo greco antico e il mondo germanico odierno, non si può interpretare se non come un deciso abbandono del cristianesimo" [OL 443]. Mentre il vero problema, l'alternativa posta dall'esistenzialismo come filosofia della crisi, è quello di poter percorrere *in uno*, come momenti che reciprocamente si implicano ed anzi come versanti fra loro coesenziali dello stesso movimento di pensiero, l'abbandono del Dio metafisico e il ritrovamento del Dio cristiano. Ed è su questa via che Barth offre innumerevoli spunti di riflessione ed inesauriti motivi di sviluppo.

Dunque, pur con tutte le dovute precauzioni, i necessari *distinguo*, le opportune cautele, si può parlare di un *esistenzialismo di Karl Barth*, che infatti è il titolo del primo dei due saggi, fra loro organicamente collegati, compresi negli *Studi sull'esistenzialismo*, ove è subito rilevato che nel *Römerbrief* "Barth svolge, sino alla massima evidenza e nella sua purezza, quel concetto «dell'implicanza di negativo e positivo», che, contenuto nel pensiero kierkegaardiano, conferisce la tonalità caratteristica all'esistenzialismo tedesco" [SE 81]. Da Kierkegaard Barth trae ed eredita, conducendone all'estremo lo "stridore", la problematica dell'esistenza in chiave di "dialettica del paradosso", e con ciò "il senso più vivo della difficoltà della vita, l'exasperazione più acuta del problema considerato come enigma, il tormento più sincero dell'insufficienza umana". Non è del resto Barth stesso a dichiarare: "Se io ho un sistema, questo consiste nel tenere costantemente presente, nel suo significato positivo e negativo, quello che il Kierkegaard ha chiamato l'infinita differenza qualitativa fra tempo e eternità. Dio è in cielo e tu sei sulla terra. Il rapporto di *questo* Dio con *quest'uomo*, il rapporto di *quest'uomo* con *questo* Dio, sono per me il tema unico della Bibbia e della filosofia"? [SE 84] Ecco appunto: l'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo è, *in nuce*, tutto il pensiero di Barth: tema kierkegaardiano, certo, ma condotto all'estremo accentuando "l'assoluto distacco tra Dio e uomo con una linea dialettica così definita, che tra i due termini rimane, una volta per sempre, stabilita assoluta eterogeneità e negata qualsiasi continuità". È la kierkegaardiana dialettica del paradosso, che dal principio alla fine innerva il suo sviluppo barthiano: paradossalità di ogni relazione tra Dio e uomo e

tra uomo e Dio, una volta che siano ammessi l'assoluto contrasto e la differenza qualitativa fra l'immanenza e la trascendenza, fra l'umanità e la divinità, fra la temporalità e l'eternità; e radicale paradossalità dell'*esistenza*, collocata al limite tra due sfere fra loro pur totalmente eterogenee; e, ancora, paradossalità del "salto" con cui l'esistenza supera l'abisso della differenza qualitativa. Tra l'abisso del *peccato* che caratterizza l'uomo e l'irrapresentabile e inconcepibile trascendenza di Dio sta il loro incontro quale paradosso assoluto, l'esistenza quale punto d'incontro dei due regni, dell'*attimo* quale "ambiguo concetto in cui tempo e eternità si incontrano" [SE 85-86] nell'inatteso capovolgimento in cui nel cuore del peccato si svelano la libertà e la grazia. *Implicazione di positivo e negativo*, "concezione dell'esistenza come scissura e unità, malattia mortale e vita, concretezza del luterano *simul justus et peccator*": il paradosso e l'implicazione di positivo e negativo sono i concetti kierkegaardiani che più potentemente penetrano nel pensiero di Barth e ne guidano l'intero movimento, che assume e svolge l'esistenza appunto come paradosso perché al limite di finito e infinito, e pertanto *crisi* angosciosa e, insieme, crisi di quella stessa negatività e, dunque, *dialettica*.

L'implicanza di negatività e positività, nella sua genuina provenienza kierkegaardiana, è pertanto per Pareyson lo "schema dialettico" della barthiana "teologia della crisi", ove il porsi dell'esserci è tutt'uno col suo negarsi, il problema con la soluzione, la morte con la vita e con la resurrezione: è la paradossale dialettica dell'implicanza dei contrari – dialettica *duale* del salto e del rovesciamento, e come tale non soltanto diversa, ma radicalmente *altra* ed *opposta* rispetto alla dialettica *triadica* della sintesi – ove il rapporto, la relazione "impossibile", consiste proprio nella reciproca negazione. Ché là dove fulcro di tutto è l'infinita differenza qualitativa fra Dio e uomo, la dialettica paradossale consiste precisamente nel "gioco delle reciproche negazioni dei due termini": poiché l'uomo non è Dio, in quanto è uomo non è Dio, e pertanto la sua positività consiste in una mera negatività, la sua disposizione fondamentale è lo *stato di caduta* che determina la *linea di morte* da cui è abissalmente diviso da ciò che lo trascende. Ogni "conoscenza" di ciò che lo trascende gli è preclusa – donde l'intrinseca natura di *peccato* di tutta la "metafisica oggettivante", che pretende di costringere l'assolutamente altro in schemi relativizzanti e oggettivi (puramente "espressivi" e non "rivelativi", proiettando su queste pagine di trent'anni prima il linguaggio di *Verità e interpretazione*, che in fondo ne trae remoto alimento) – e va piuttosto

aperto lo spazio del *sapere nesciente* o del *non sapere sciente* (che nulla ha a che vedere con una mera disposizione apofatica) cui ben pochi dopo Pascal, ma fra quei pochi soprattutto l'ultimo Fichte¹¹, ebbero l'umile coraggio – o la coraggiosa umiltà – di affacciarsi.

L'uomo si definisce dunque negativamente, in quanto *non* è Dio. Mentre Dio si definisce positivamente al di là di ogni relazione: Dio è Dio, in una trascendenza assoluta la cui purezza – ecco ancora la natura di “peccato” della metafisica oggettivante – “verrebbe già contaminata se Dio fosse concepito come intuibile con umane categorie, conoscibile con l'umano intelletto, se, cioè, a Dio si applicassero i categorematici della ragione” [SE 90].

Dell'essere di Dio in sé altro non si può dire, se non appunto che è. Ma altro è il suo essere in sé, altro è la *manifestazione*, e la trascendenza divina, nel suo manifestarsi, si offre come negazione dell'uomo e del mondo, e dunque anch'essa può ricevere una definizione *negativa*, ma per così dire di secondo livello, inerente precisamente al suo manifestarsi e non al suo essere in sé, che è e resta inattuabile. Fra le due definizioni “negative”, quella dell'uomo e quella di Dio, v'è dunque uno *scarto*, esso pure inerente all'infinita differenza qualitativa perché la prima definizione, quella dell'uomo, è intrinsecamente essenziale, mentre la seconda, quella di Dio, si dà solo in una relazione che peraltro è così poco “essenziale” da essere posta solo da ciò che di per sé è al di là di ogni relazione e quindi, al di là di ogni necessitarismo “metafisico”, con un atto di inesprimibile e indeducibile *libertà* (tema questo – sia detto fra parentesi – su cui Pareyson concentrerà la sua riflessione solo molto più avanti, soprattutto sotto l'influenza di Schelling, sino a farne il cuore pulsante del suo pensiero, ma che qui già si annuncia fra le righe, disegnando in modo impressionante quella costellazione triangolare Kierkegaard-Schelling-Barth alla cui luce, a nostro parere, va letta tutta l'*Ontologia*

¹¹ Si veda a questo proposito la limpida *Conclusioni* (pp. 403-416) aggiunta da Pareyson al suo *Fichte*, ripubblicato nel 1976 col titolo *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia. Né va dimenticato, del resto, come lo studio di Fichte, che condusse alla prima edizione di quest'opera nel 1950, fosse *parallelo* a quello di Barth e degli esistenzialisti tedeschi, e come Fichte, un Fichte interpretato e letto nella sua integralità anche e soprattutto dopo la “svolta” (che in verità non è tale) de *La missione dell'uomo* del 1800, sia a sua volta da collocarsi fra le matrici decisive del pensiero di Pareyson. Nella cosiddetta “seconda fase” della meditazione fichtiana, e nel susseguirsi delle versioni “tarde” della *Dottrina della scienza*, Pareyson legge un continuo arretramento del “primo principio”, che significa – senza che la “nuova filosofia” di Fichte sia un’“altra” filosofia, bensì piuttosto il riattungimento coerente della sua originaria ispirazione solo momentaneamente messa da parte nella fase dell'idealismo “soggettivo” – non solo “il passaggio del sistema della libertà da una filosofia dell'io, di esito necessariamente pratico, a una filosofia dell'assoluto, di carattere decisamente religioso”, ma soprattutto, e senza che vengano mai dismessi l'esigenza critica e il punto di vista del finito, un abbandono della metafisica oggettiva in direzione di una nuova ontologia, che non può essere che un'ontologia della libertà.

della libertà). Ciò fa sì che, se la trascendenza divina si manifesta come negazione dell'uomo e del mondo, proprio questo "manifestarsi" – *rivelarsi* – e proprio questa negazione ne siano insieme la *posizione*, perché svelano che l'uomo e il mondo solo in Dio e da Dio hanno significato. Ecco, ancora, l'implicanza di positivo e negativo: la posizione dell'uomo è la negazione dell'uomo; noi "siamo negati in quanto siamo e affermati in quanto non siamo", la "linea di morte" non è negata ma, proprio in quanto è accentuata sino al parossismo, si tramuta in linea di vita e l'uomo, "in quanto è *esserci*, è negatività assoluta, ma la negazione di questa negatività, e cioè la posizione di quella nuova positività, ch'è *l'esistenza*, si ottiene nella *crisi dialettica della giustizia divina*" [SE 97].

Siamo con questo nel cuore della dialettica paradossale dell'esistenza, di cui Pareyson legge in Barth tutta l'asprezza e insieme la potenza: polarità, tensione, rovesciamento, "io sono io in quanto non sono io: l'essere dell'uomo nuovo non si pone se non come nostro non essere" [SE 98], ma tutto si radica nel miracolo della fede e del paradosso assoluto che è il Cristo, primizia e centro della negazione della negazione e quindi della vera possibilità, di quella fede che è il sì che Dio concede a chi ha accettato il suo *no*, negazione della negazione della nostra negatività e perciò posizione [SE 101]. Ora – riflette Pareyson, con un'anticipazione impressionante della tematica dello *scegliere ed essere scelti* [OL 126-129] – in questo realizzarsi insieme dialettico e paradossale della possibilità dell'esistenza come positività sta la "decisione che non si è compiuta nel tempo, ma nell'eternità, in quanto si è consumata nell'attimo intemporale", e "questa possibilità nuova, questa realtà determinatasi *totaliter aliter* [...], nel processo esistenziale diventa miracolosamente la «mia» possibilità" [SE 103]. In questa dialettica, che paradossalmente e inconcepibilmente lega Dio e l'uomo proprio nella loro assoluta opposizione, e dove la posizione scaturisce dalla coimplicanza delle due negazioni secondo la legge algebrica del "meno per meno più" [SE 92; ma si confronti la ripresa di questa medesima espressione, alla lettera, in OL 477], scorgiamo già, con un linguaggio che tornerà quasi identico nelle vertiginose pagine dell'ultimo Pareyson sul "male in Dio", tutto uno svolgimento di pensiero che ne prende le mosse; e, a ben vedere – anche se sarà naturalmente decisiva la mediazione di Schelling, come già sopra abbiamo ricordato – è a nostro parere legittimo collegare strettamente la dialettica dell'autooriginazione divina dell'*Ontologia della libertà* con queste pagine sull'originazione dell'*uomo nuovo* che Pareyson riprende riflettendo su Barth: la

decisione eterna come *decisione dello spirito consumatasi nell'eternità*, condizione e insieme sospensione dell'alternativa. Ché la coppia su cui qui si riflette, di "spirito" e "carne", può ben essere letta come la coppia di "bene" e "male" della scelta originaria in cui consiste l'autooriginazione divina.

Ecco dunque questa fondamentale pagina:

Lo spirito è la posizione di un'alternativa in cui un corno *dell'aut aut* già è scelto con la conseguente decisa e precisa esclusione dell'altro. Accanto allo spirito non c'è che una possibilità, la carne; ma questa è una possibilità già esclusa, superata, non più sussistente. [...] Tra spirito e carne intercorrono siffatti rapporti che l'un termine soltanto accanto all'altro sussiste come possibilità; ma si tratta di una possibilità già esclusa, già repressa, già irrimediabilmente lontana. [...] La decisione è sempre una scelta, ma una scelta già fatta [...].

La decisione è decisiva, ma già decisa. Due decisioni: quella che è spirito e quella che è carne. Ma, se i due termini sono pesati col severissimo e decisivo giudizio di una bilancia che non sia unilaterale, il peso trabocca dalla parte dello spirito, perché la decisione dello spirito è eterna, e la decisione che è carne è temporale. [...] E la vita dello spirito è decisione già decisa, eternamente decisa per lo spirito stesso. Quindi davanti alla possibilità già attuale dello spirito non sussiste più la possibilità, nata morta, della carne. La posizione dell'alternativa è anche il suo annullamento. La possibilità della carne nasce come possibilità, proprio quando l'altra possibilità, che è impossibile, è già attuata. Solo nello spirito vedo lo spirito come possibilità già impossibile, e la carne come possibilità ormai impossibile: così si potrebbe dire, se le categorie temporali, come il «già» e l'«ormai», avessero, qui, ancora significato. Dall'uno dei lati dell'alternativa la possibilità dell'altro non si scorge come possibile [...] e, dal lato dello spirito, la possibilità della carne si scorge, forse, ma non è «più». [...] Infatti, solo la decisione eterna dello spirito è, al tempo stesso, posizione e sospensione dell'alternativa, condizione e annullamento della scelta [SE 105-106].

Appare chiaro, allora, come nell'*Ontologia della libertà* l'ispirazione barthiana, seppur originalmente ripensata, si manifesti in Pareyson onnipresente e pervasiva, sì da costituire una vera chiave di lettura degli ultimi sviluppi del suo pensiero che, così, tali ultimi sviluppi ricollega unitariamente ai suoi inizi. Ciò che apparirà altresì chiaro soffermandoci sul secondo momento della triade individuata da Ciancio nella sua *Prefazione* sopra ricordata, cioè il *nesso di incommensurabilità e partecipazione*.

3. *Incommensurabilità e partecipazione*

Anche il nesso fra incommensurabilità e partecipazione, la cui sola formulazione verbale è un puro ossimoro, esprime il più lacerante eppur rivelativo e fecondissimo paradosso. È il nesso fra Dio e uomo pur nell'abissale lontananza, fra il *no* e il *sì*, fra la "morte" e la "vita", il rovesciamento paradossale che già conosciamo, e soprattutto l'umanamente inconcepibile coimplicazione fra *peccato* e *grazia* in cui si esprime "il coraggio inaudito di credere malgrado tutto" [SE 99].

Si tratta, ancora una volta, di un *legame dialettico*, peraltro assolutamente non concepibile, per la ragione raziocinante, nei termini di un legame causale: è pur vero che la logica umana – qui come mai altrove condotta dalla propria protervia e dal proprio malcelato titanismo a fare dell'uomo stesso il soggetto agente anche di ciò che infinitamente lo trascende – indulge alla più raffinata e insieme luciferina illusione, quella di potere con le sue sole forze operare il rovesciamento, il capovolgimento del male in bene, del peccato in grazia, "quasi che Dio compisse la crisi nell'ambito – quanto stretto! – della condizionata finitezza umana" [SE 107]. E certo, in un'interpretazione causale o, peggio che mai, identitaria del luterano *simul justus et peccator* si può davvero consumare la menzogna più grande e suprema: qui veramente il limite fra l'estremo del peccato e la via alla salvezza è sottilissimo, quasi impercettibile (almeno, appunto, per la logica *umana*), e la possibilità della più ingannevole autoillusione, ch'è insieme l'estrema menzogna, è così incombente che non ci è dato, se non nella fede, di sperare di non precipitarvi nell'atto stesso in cui ci crediamo giustificati.

Non interpretazione causale, dunque, quale sarebbe l'intendere il peccato causa della grazia, e la grazia effetto del peccato; porre un simile rapporto causale, oltre che miserabilmente blasfemo, sarebbe insensato perché consisterebbe nel considerare grazia e peccato, cioè due grandezze fra loro incommensurabili, come invece commensurabili e vicine l'una all'altra, come due stazioni d'una via, due fuochi di un'ellisse o due predicati di un soggetto. Con le parole di Barth stesso, qui integralmente riportate, "non sono solo due punti situati su piani diversi, ma punti situati in diversi spazi, di cui il secondo esclude il primo. Già il porre in questione la possibilità di un rapporto fra di loro è escluso. Il peccato sta alla grazia come il possibile sta all'impossibile. La grazia che ha vicino a sé come possibilità il peccato,

non è grazia. Il graziato non conosce né vuole il peccato. Il graziato non è il peccatore”. Il rapporto causale può funzionare fra grandezze omogenee, mentre qui, fra peccato e grazia, siamo nella più radicale eterogeneità; di più, si potrebbe dire che il ragionare a tal proposito in termini di concatenazione causale è *già* stare completamente nel peccato, con uno stridente corto circuito tanto logico quanto esistenziale. Per far ciò, occorrerebbe “razionalizzare” tanto il peccato quanto la grazia, farne grandezze misurabili, oppure consegnarsi all’inganno della dialettica della *sintesi*, così lontana da quella barthiana da rivelarsi il suo esatto opposto, che nel razionalismo metafisico (e in Hegel su tutti) fa del peccato un “passaggio” e uno “strumento” della redenzione, con ciò stesso depotenziandolo e mutandolo in un momento interno del positivo. E c’è da chiedersi – non possiamo non chiedercelo, benché sommessamente – se l’assoluto rifiuto opposto da Pareyson, in tutto il corso del suo pensiero, nei confronti della dialettica della sintesi proprio in nome dell’irriducibilità “razionale” del male e del negativo, rifiuto che emerge soprattutto nei suoi ultimi scritti pur essendo presente in germe sin dagli inizi, non possa essere ricondotto, nella sua prima scaturigine, precisamente a queste sue meditazioni su Barth: un Barth appunto avvicinato – come abbiamo veduto – proprio a partire da Kierkegaard, e quindi con l’ausilio di una “griglia ermeneutica” già fortemente ostile ad ogni suggestione proveniente dal volto di Medusa della “sintesi”. La sintesi è voler togliere le contraddizioni, che vanno invece tenute ben ferme e, se possibile, esasperate e condotte all’estremo, poiché solo dalla polarità delle contraddizioni, anzi *in* tale polarità, e non nel loro annullamento può consistere una salvezza autentica, concreta e non astratta. La stessa apocatastasi – se leggiamo le sconvolgenti intuizioni dei *Frammenti sull’escatologia*, le pagine più incompiute (e forse essenzialmente *incompibili*) dell’*Ontologia della libertà* – non va pensata come la conclusione finale in cui tutte le contraddizioni vengano tolte, bensì come “il luogo dell’antinomicità” [OL 339], e del resto, se in essa il male e la contraddizione fossero cancellati, non vi sarebbe più in essa *libertà* [OL 302]; mentre il vero problema è quello (e che cosa vi potrebbe essere di più “barthiano”?) di conciliare il *salto* con la *continuità* [OL 303], il *giudizio* e la *salvezza universale* [OL 310], nell’orizzonte di una fede che non esclude dubbio e rivolta perché *li contiene in sé* [OL 342] in quanto è *scelta*: tutto il contrario di quel razionalismo “che non riconoscerà mai d’essere una scelta” perché incantato dal mito della ragione fondante.

Ora, “razionalismo” è appunto anche il voler porre un rapporto di natura “causale” fra peccato e grazia. Altrettanto inconcepibile è però porre fra di essi un rapporto d’identità, “perché la grazia non è morte, ma morte della morte, non peccato, ma peccato del peccato, non negazione, ma negazione della negazione. Quest’osservazione è necessaria per evitar la possibilità di interpretare la coincidenza di peccato e grazia come un’identità, di considerare con logica umana l’incomprensibile atto divino in cui si risolve la «connessione continua di peccato e grazia, di Saulo e Paolo”; di scambiare la crisi e la negazione dell’esserci per un suo prolungamento e una sua affermazione nell’esistenza” [SE 107].

Questo tema della partecipazione degli incommensurabili e dell’implicanza degli opposti è certamente uno dei punti più caldi della riflessione barthiana, e – si potrebbe dire – anche di quelli esistenzialmente più aspri e problematici, come può del resto sperimentare, nel nucleo più intimo della sua vita interiore, chiunque abbia autenticamente non solo pensato ma soprattutto *vissuto* ciò che questo significa; e non c’è dunque da stupirsi che Pareyson vi insista e vi si soffermi così lungamente dandovi un rilievo particolare nell’ambito dei suoi studi barthiani, vedendovi il nucleo generatore di tutte le problematiche agitate nelle pagine seguenti, che ancora inseguono e interrogano questo centralissimo nodo della *coimplicazione di negativo e positivo*.

Quel ch’è certo è che nulla, in ragione della sua infinita negatività, viene dall’uomo: “se la negatività della nostra natura, se la nullità del nostro sapere non sono soltanto un no, ma, capovolgendosi, diventano possibilità positiva, questo accade per una decisione di Dio e non per una decisione dell’uomo”, sì che “tutto è risolto nella dispoticità divina della *majestas Dei*” [SE 109]. Ma come va inteso (*nella misura in cui* può essere inteso) questo assoluto arbitrarismo divino – altro tema, sia detto per inciso, che con la mediazione schellinghiana condurrà Pareyson a una lettura coerente dell’infinita preminenza ontologica del *Wille* sul *Sein* -, se dev’essere compatibile, e lo è di certo, con la libertà dell’uomo?

Questo è un punto dove veramente si saldano, mostrando un’impressionante continuità, i temi giovanili (ma già pienamente maturi) della riflessione di Pareyson su Barth e quelli indagati nelle pagine del suo ultimo periodo. La selva di paradossi della decisione escatologica, della “doppia predestinazione”, della coimplicanza dei contrari trova “soluzione” – che non è, ripetiamolo, sintesi logica: anzi, tutto il contrario – solo nella dispoticità divina, ove “non c’è luogo per l’agire umano”. Il

punto di partenza dell'amore di Dio non è una *causa* che, come tale, si troverebbe all'inizio di una serie causale e perciò sarebbe nel tempo, ma è *origine* divina assolutamente intemporale, un atto divino "che deve e può esser trovato soltanto in Dio, oltre il tempo". La decisione si dà dall'eternità, non solo prima e dopo il tempo ma *fuori* dal tempo, quale espressione perfetta della libertà e della sovranità di Dio che pertanto, di fronte all'uomo, si pone quale *despota assoluto*. Anche il processo esistenziale, in cui consiste l'attualizzarsi della fede, non è che opera divina, perché da Dio e solo da Dio procede la possibilità impossibile.

Ma questo non è sintesi, né originaria né sopravvenuta né conclusiva, anzi è eterno permanere e riattualizzarsi della tensione fra possibile ed impossibile: e il mistero della doppia predestinazione, impenetrabile per la ragione umana che al più sa vedervi un'inestricabile contraddizione, apre alla comprensione, anzi all'unica comprensione – che non è comprensione "razionale" – della "dualità" divina. Con Barth – ma è del tutto chiaro quanto già il giovane Pareyson aderisse intimamente al dettato e allo spirito di questa proposizione – "non possiamo concepire Dio se non nella dualità, nella dualità dialettica, in cui l'uno dev'esser due, affinché il due sia veramente uno" (mentre il monismo astratto appartiene piuttosto a quell'immota e sterile ombra che è il "Dio dei filosofi"). Ma dualità che è *tensione*: "sappiamo che una tale dualità in Dio non può assolutamente significare un equilibrio, ma soltanto un infinito superamento, una infinita vittoria della grazia sul giudizio, dell'amore sull'odio, della vita sulla morte", mentre il monismo assoluto, inconcepibile in sé, si stabilisce solo con l'infinita superiorità qualitativa dello spirito e "ha senso solo nella segreta, misteriosa e inintuibile vittoria dell'eternità sul tempo" [SE 110].

Qui dunque è nominata – non certo *pensata*: e come, mai, potrebbe essere davvero "pensata"? – l'unità dialetticamente duale di Dio, che più di ogni altra cosa rimane ignota all'uomo manifestando quindi, di Dio, l'assoluta signoria. "Così" – conclude Pareyson questa pagina vertiginosa – "la scelta pretemporale ed originaria si ricollega con la decisione posttemporale ed escatologica, e questo collegamento è decisione fatta nell'eternità, prima e dopo il tempo perché oltre il tempo, decisione dispotica, miracolosa, impossibile (all'uomo) e possibile (a Dio). E la dualità, insita in questa scelta pretemporale ch'è decisione nell'eternità, si risolve dialetticamente per l'infinita superiorità qualitativa dell'eterno sul tempo" [SE 111].

4. *Tempo ed eternità*

Le ultime questioni toccate ci conducono al terzo dei temi che avevamo individuato, peraltro fra loro tutti strettamente connessi, esso pure già indagato da Pareyson nell'intero suo itinerario di pensiero: quello del rapporto fra tempo ed eternità, ch'è poi, come Pareyson scrive anche in *Esistenza e persona* [EP 160], la figura suprema di un rapporto che s'istituisce fra due termini incommensurabili, anzi "fra due termini, uno dei quali è incommensurabile e quindi infinitamente preponderante sull'altro", e quindi di "un rapporto impossibile, che diventa possibile, tuttavia, soltanto se il termine incommensurabile sia la condizione dell'altro termine e del rapporto che ha con lui". Tale è infatti, con Barth, il rapporto fra Dio e l'uomo: "un tal termine nel quale risiede il centro del rapporto è *Dio*, e un tal termine, che consiste nell'essere posto da un termine a cui si rapporta, è l'uomo col suo mondo. L'eternità dunque, come fondazione d'un rapporto impossibile, è Dio. L'eternità, ch'è l'essere oltre il tempo, è Dio".

Si tratta dunque di un rapporto impossibile, che viene reso possibile da uno dei termini del rapporto stesso, quello "incommensurabilmente preponderante". E questo, ancora una volta, ci rimanda a Barth, non esplicitamente citato nei passi di *Esistenza e persona* sopra addotti, ma in essi indubbiamente e potentemente presente. In Barth infatti [SE 124] proprio l'opposizione dell'eterno al temporale consente il raggiungimento "della purezza del concetto di eternità", strettamente connesso con "l'idea di un'origine eterna e non storica della storia". Resta che, nella *lettera* di Barth, l'accento è "così fortemente posto sull'eternità, che la storia, davanti ad essa, scompare". Si tratta però, senza *tradire*, di interpretare e problematizzare ulteriormente, e quindi di chiedersi: "Non c'è un'eternità, che, lungi dall'assorbire in sé il tempo, negandolo e annullando la storia, ne è non soltanto il significato, ma anche e soprattutto l'origine positiva, tanto che ogni concrezione, senza perdere la propria positività, in essa si fonda, da essa si spiega e per essa si eterna?" In questa domanda, che il giovane Pareyson pone proprio a conclusione del primo dei due saggi barthiani contenuti negli *Studi sull'esistenzialismo*, si delinea e condensa un intero programma filosofico, incentrato sul tema – giova ripeterlo – del nesso fra incommensurabilità e partecipazione di cui il rapporto fra tempo e eternità è la figura più eminente e

paradigmatica.

Non v'è dubbio che in Barth il tema dell'opposizione non sia "se non l'accentuazione, acuta e drammatica, della negatività dei rapporti teandrici". Fra tempo ed eternità Barth pone un rapporto di opposizione come fra negativo e positivo, che fa sprofondare il mondo umano nell'insignificanza. "L'irrimediabile contrarietà fra tempo ed eternità è così esclusiva, che nessun rapporto si stabilisce fra i due termini se non la radicale negazione del primo da parte del secondo" [SE 138]. La storia *umana* è negatività, negatività radicale, e il *regnum hominis* è in sé e per sé privo di ogni valore, sì che anche le sue più elevate realizzazioni, i suoi culmini più alti, non rappresentano che il risultato di "impeti titanici destinati al naufragio della morte". Dunque, sotto questo rispetto, il pensiero barthiano "costituisce la più tremenda antitesi ad ogni concezione che affermi la funzione costruttiva della storia".

Opposizione radicale, quindi, nell'affermazione dell'incommensurabilità dell'eterno, con l'accentuazione più risoluta dell'assoluta trascendenza dell'eternità "vista veramente in tutta la sua purezza intemporale ed extrastorica" con un *pathos* in cui pare rivivere l'abissale vortice del kantiano *woher bin ich denn?* Così inteso, l'eterno non è semplicemente al di là dal temporale – riflette Pareyson -, ma "è al di là da ogni opposizione che contenga il tempo come uno dei due termini. L'eternità non è culmine del tempo o emergenza dal flusso temporale, ma è assolutamente irriducibile alla temporalità con la quale non ha continuità o passaggio. L'eternità è il principio della storia in quanto è prima del tempo, e la fine della storia in quanto è dopo il tempo; ma la pretemporalità e la posttemporalità sono intemporalità pura. Infatti in *ogni* attimo di tempo l'eternità è prima e dopo il tempo, non nel senso che sia l'attimo precedente o l'attimo successivo, ma nel senso ch'essa fonda, e, insieme, definisce il tempo, principio puramente estemporale di esso".

Ebbene, è proprio qui che bisogna ancora interpretare, riflettere, problematizzare. E la domanda capitale è se il tema dell'opposizione e il tema dell'incommensurabilità possano coesistere oppure si escludano vicendevolmente. Domanda davvero decisiva e radicale, poiché in essa ne va della possibilità stessa del rapporto teandrico, di quel "rapporto" che pure, con tutta la sua inspiegabilità "razionale", resta il cuore del cristianesimo.

Tutto, veramente, si gioca qui. Di primo acchito, comunque, sembra che fra

opposizione e incommensurabilità sia vera la semplice esclusione. Parlare infatti di incommensurabilità fra i due termini, tempo ed eternità, è come affermare che fra di essi non può esservi alcuna relazione; mentre altra cosa è l'opposizione, che può sussistere solo come relazione. Ciò perché – e qui l'indagine raggiunge il suo vertice – fra due termini fra i quali non si dia alcun *rapporto* non può darsi neppure autentica *opposizione*, poiché l'opposizione è pur sempre un rapporto, seppure negativo. Ne consegue che il concepire l'eternità come assoluta trascendenza non può comportare la totale negatività del rapporto, e che anzi, col tipico rovesciamento paradossale, proprio l'assoluta trascendenza dell'eternità, intesa non come puro al di là che è anche al di là di ogni opposizione, quanto piuttosto come *opposizione implicante* [SE 139], conduce necessariamente a dover pensare il rapporto: un rapporto *impossibile*, come già abbiamo veduto, e tuttavia necessario proprio perché impossibile. Col che l'assoluta trascendenza dell'eternità rimane dissociata dalla radicale negatività del tempo; e se "l'eternità, incommensurabile al tempo, lo trascende nel senso che lo definisce, anzi lo finisce, ciò non significa ancora ch'essa lo neghi". E d'altra parte – prosegue coerentemente Pareyson, in queste pagine che, per via della loro asperrima difficoltà, ci limitiamo a riprendere quasi alla lettera – e d'altra parte, "se il tempo, incommensurabile con l'eternità, le sottostà nel senso che proprio quando vuole afferrarla non la raggiunge, proclamando così la propria inadeguatezza, ciò non significa ancora ch'esso sia negatività". Vien qui tracciata, come si vede, la via per tentar di dipanare uno dei nodi più ardui del pensiero barthiano, mantenendone bensì intatta la tensione, fecondissima, ma cercando altresì di sottrarlo all'*impasse* dell'assoluta irrelatività di eternità e tempo, da cui non può non conseguire la negazione del rapporto teandrico.

Se infatti, anche per via della contingente necessità di una lotta senza quartiere contro l'immanentismo quale inno all'onnipotenza dello spirito umano, contro il razionalismo che del pensiero umano fa teologia, contro la divinizzazione della storia assurta a vera e propria teofania, il "momento polemico" del pensiero barthiano non poteva non prendere la forma di una radicale svalutazione del *regnum hominis* e della sua caducità temporale, con la conseguente proclamazione del totale disvalore della storia, è pur vero che in esso è possibile intravedere anche un "motivo costruttivo", volto all'affermazione "di un'eternità presente soltanto là ove il tempo finisce, sempre nel tempo perché fuori di esso, come

principio e fine di esso, e attestazione della sua perenne inadeguatezza” [SE 140]. E non sarà vero altresì – si chiede Pareyson in questo stesso torno di pagine -, non sarà vero che l’infinita prevalenza dell’eternità sul tempo sia, “piuttosto che eliminazione del dualismo fra quel mondo eterno e questo mondo temporale, superamento del dualismo che il nostro mondo è?” [SE 139] Cioè, parafrasando, non sarà vero che il *rapporto* fra eternità e tempo è ben saldo, e tanto più saldo quanto più impossibile (cioè, “impossibile” per i concetti della ragione umana metafisica e totalizzante, che qui più che mai sprofondano nell’insensatezza) e pertanto, benché assolutamente paradossale, implicato proprio da quella particolarissima “opposizione” ch’è la loro radicale incommensurabilità? Ancora una volta, il *nesso fra incommensurabilità e partecipazione*, questa figura così centrale nel pensiero di Pareyson, e tuttavia inspiegabile se non risalendo alla sua giovanile meditazione su Barth, tanto appassionata quanto temperata da un vigile distacco critico.

Su queste domande si chiude il secondo saggio barthiano degli *Studi sull’esistenzialismo*, ma la tensione ch’esse accendono continua a covare sotto la cenere, fino a riemergere – e, nuovamente, con un salto di quasi mezzo secolo – nelle pagine dell’*Ontologia della libertà*. Riemerge la tensione, appunto – e infatti non intendiamo in alcun modo sostenere (ciò che sarebbe, del resto, in completa contraddizione con gli intenti stessi dell’Autore) che quest’ultima opera sia per così dire “risolutiva”; intendiamo piuttosto che qui il rapporto fra tempo ed eternità – ché di *rapporto* veramente si tratta – è precisamente letto, da un capo all’altro, in termini di *tensione*.

Sì, *tensione*, perché l’eternità stessa ha una “storia”, non tanto nel senso del *werdender Gott*, del “Dio diveniente”, ma nel senso genuino, e schiettamente dialettico, di un Dio che *al tempo stesso* è *prima* di sé e *dopo* di sé, in quanto vuol esistere e in quanto esiste, come “libertà che al tempo stesso costituisce l’essenza e istituisce l’esistenza” [OL 135]. È la dialettica dell’abisso, del “tempo prima del tempo”, del “passato che mai fu presente, e ch’è presente solo *nel* presente come *suo* passato; un passato ch’è sempre stato solo passato, ed era passato sin dall’inizio, perché è un passato *ab aeterno*; un passato ch’è presente come passato in questo eterno presente ch’è l’eternità”. “Simbolismo temporale”, certo, ma insieme vera e propria “successione eterna” (un ossimoro in cui il paradosso si ripresenta, così potremmo dire, al livello più alto) che trae con sé ed implica,

istituendo quindi con essa un rapporto originario, la stessa “storia” temporale e mondana, posta integralmente con quello stesso atto originario di libertà con cui Dio ha voluto se stesso e, con se stesso, il mondo. Donde la dialettica degli “eoni” in sé chiusi e tuttavia ekstatici, dialettica mai deducibile ma soltanto “narrabile”, particolarmente sviluppata nelle *Lezioni di Napoli* del 1988 e riaffiorante negli incompiuti *Frammenti sull’escatologia*. Resta, nell’unico contesto in cui poteva essere formulata cioè in quello di una *filosofia della libertà*, la relazione – ch’è insieme distinzione, e che anzi è relazione proprio in quanto è distinzione – fra l’autooriginazione divina e la creazione del mondo: ma una relazione che è relazione proprio in quanto è distinzione, e una distinzione ch’è distinzione proprio in quanto è relazione, dicono ad una sola voce il problema dei problemi (meglio forse sarebbe dire, con Marcel, il mistero dei misteri), cioè la *conciliazione del salto con la continuità* [OL 303].

La tensione permane, dicevamo, e non si tratta certo di cercare qui una qualche “soluzione sistematica” o “sintesi”, da Pareyson stesso del resto mai cercata e che pertanto sarebbe assurdo e insensato voler trovare nelle sue pagine, la cui mira è invece sempre quella di portare il paradosso all’estremo, la crisi al suo punto più acuto, là dove l’impensabile partecipazione può sgorgare soltanto dalla più disperata constatazione dell’inattuabilità e dell’incommensurabilità della libertà eterna. E in fondo nulla si potrebbe addurre di più genuinamente barthiano e, insieme, di più antibarthiano (nel senso, s’intende, di una risposta a Barth ed ai problemi a lui lasciati aperti) del frammento 31 [OL 313], che proprio per questo vogliamo riportare per intero in conclusione della nostra breve analisi, nel suo carattere di “ultima parola” dopo una pluridecennale *Auseinandersetzung*:

Eternità. Tutto è contemporaneo.

Nella simultaneità assoluta dell’atto divino, tutti gli atti, i tempi, le ere, gli eoni si condensano, la storia eterna e la storia temporale si allineano, l’istante e il continuo, il momento e la successione coincidono. Ma eternità e tempo, istante e successione, tempi ed epoche, ere ed eoni al tempo stesso si scandiscono, si succedono, si dislocano, si dispongono a diversi livelli. *Al tempo stesso* si è creati dannati e salvati (ecco la predestinazione), al tempo stesso Dio è trascendente ed eterno e insieme incarnato e crocifisso. Dio insieme creatore redentore salvatore, lanciato nella suprema e infinita lontananza e immerso negli abissi della morte e del nulla, principio della vita e quasi preda della morte, teso fra il nulla dell’indicibile trascendenza e il nulla della perdizione.

Tutto può essere visto da due punti di vista: temporale ed eterno, dinamico e immobile, nella successione e nell'istantaneità, nel minimo e nel massimo, nella lotta e nella pace, nella ruota e nell'uno. E non che l'uno sia il punto di vista dell'uomo e l'altro il punto di vista di Dio (impossibile all'uomo). Forse che l'uomo non può in qualche modo lanciare una prospettiva sull'eternità? e forse che il suo sguardo sul tempo è penetrante sino in fondo e del tutto esauriente?