

Maria Rita Scarcella

ESISTENZA MITO E LIBERTÀ IN LUIGI PAREYSON

“Perché il saputo della scienza suprema non può essere narrato con la stessa immediatezza e semplicità di ogni altro *saputo*? Cos'è che ritarda la presagita età dell'oro, in cui la verità ridiventi favola e la favola verità? [...]. Creata alla fonte delle cose e ad essa uguale, l'anima umana ha una *con-scientia* della creazione. Nell'anima si trova la massima chiarezza di tutte le cose, ed essa è non tanto sciente quanto la scienza stessa”

F.W.J. Schelling*

L'ultima fase del pensiero pareysoniano focalizza la convertibilità di essere e libertà all'interno di una metafisica ontologica ed esistenziale, configurandosi come rielaborazione e sintesi di problemi costantemente ripensati ed approfonditi. L'ontologia della libertà, infatti, traduce in atto il carattere “tragico” connaturato al pensiero ermeneutico che, quale “superiore empirismo”, è inseparabilmente “pensiero dell'essere e discorso sugli enti, teso tra una profonda radicalizzazione ontologica e una sterminata apertura esistenziale”¹. La filosofia

* F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, trad. it. e cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1991, p. 40.

¹ L. PAREYSON, “Pensiero ermeneutico e pensiero tragico”, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Roma-Bari, Laterza 1986, pp. 134-141, ora in L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, p. 14 da cui si cita.

dell'interpretazione di Pareyson non contempla la possibilità che l'ermeneutica sia mera interpretazione di interpretazioni; se così fosse, risulterebbe solo una indifferente diffluenza storica, ignara che

Il clima dell'interpretazione, tenuta a un arduo compito di comprensione, e perciò di attingimento e di fedeltà, è quello del rischio, e quindi dell'angoscia e del dubbio. Anzi, se si pensa che l'unico accesso possibile alla verità è la libertà, la quale si esercita con un atto che può essere sì di consenso e di accettazione, ma anche di negazione e rifiuto, risulterà che l'ambiente dell'interpretazione è quello drammatico del conflitto e della contraddizione².

Questo tratto si accentua quando la ricerca si inoltra nella libertà, "fondamento che si nega come fondamento", quando emerge la natura abissale ed ambigua della libertà che non tollera né implica altro che non sia libertà, sospesa sul nulla, il "baratro della ragione"³. Il pensiero ermeneutico, allora, essendo inseparabilmente esistenziale ed ontologico, può affermare che "Essere e nulla, bene e male, gioia e dolore, si trovano non soltanto nell'esistenza umana e nella realtà storica, ove costituiscono i termini della lotta della vita, ma nel cuore stesso del reale, al più alto livello della libertà"⁴; così, la filosofia può

² Ivi, pp. 14-15. La drammaticità dell'atto interpretativo come tratto distintivo dell'ermeneutica di Pareyson è sottolineata, tra gli altri, da G. VATTIMO, "Pareyson e l'ermeneutica contemporanea", in A. DI CHIARA (a cura di), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, Napoli, La Città del Sole 1996, pp. 45-59, come da S. GIVONE, "Ermeneutica e pensiero tragico", in Ivi, pp. 11-27. Le ragioni della singolarità pareysoniana sono illustrate ed analizzate anche da R. SEGA, "Originalità e attualità dell'ermeneutica di Pareyson", in G. RICONDA - C. CIANCIO (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Torino, Trauben 2000, pp. 69-89.

³ La citazione kantiana è tratta dalla "Dialettica Trascendentale" ed, in particolare, nella sezione che intende dimostrare "l'impossibilità di una prova cosmologica dell'esistenza di Dio", Kant afferma: "La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana. L'eternità stessa [...] non fa a gran pezza sull'anima quest'impressione vertiginosa; giacché essa *misura* soltanto la durata delle cose, ma non le *sostiene*". Kant continua rappresentando l'insostenibile ed inevitabile pensiero che lo stesso Essere necessario possa chiedere "Io sono ab aeterno eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque?", in I. KANT, *Critica della ragione pura*, a cura di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza 1987⁴, p. 481.

⁴ L. PAREYSON, "Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà", in *Giornale di Metafisica*, 6, 1984, pp. 283-314, ora come "Introduzione" in L. PAREYSON, *Esistenza e persona, il melangolo*, Genova 1985⁴, p. 33 da cui si cita.

giustificare la problematicità della vita e non arrendersi all'empirismo che tende a dissolverla in una "quotidianità senza segreti e senza spessore"⁵. La libertà, sempre assoluta, è *inizio* istantaneo, autoposizione indeducibile che può essere pensata solo come "confine di non essere"⁶, esplosione ed irruzione dal "nulla della libertà"⁷. Nella libertà, pertanto, il versante ontologico è inseparabile da quello metodologico, termini di quella dialettica in cui insiste il male, secondo Pareyson. L'inizio della libertà è contemporaneamente *scelta* della libertà e quindi, della realtà, perché

la libertà *potrebbe* non cominciare, cioè non uscire dal non essere, e *potrebbe* cessare, cioè rientrare nel non essere donde è uscita. [...] La sua affermazione di sé trae il suo pregio dal contrasto con la possibilità della negazione. La libertà nell'atto stesso di cominciare si divide e si sdoppia, mostrando d'essere libertà solo come scelta, come decisione d'un'alternativa⁸.

Questa è l'ambiguità, il volto ancipite della libertà che coinvolge tutta la realtà⁹, la espone all'angoscia come alla meraviglia, la percorre ed

⁵ L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 29.

⁶ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Pref. di G. Riconda e G. Vattimo, a cura di A. Magris, G. Riconda e F. Tomatis, Einaudi, Torino 1995, p. 470 e cfr. pp. 30-31, p. 458.

⁷ *Ibidem*. Significativa appare la convergenza, a partire da Heidegger, autore che tematizza il problema e riferimento imprescindibile per entrambi, tra la terminologia di Pareyson e quella di J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà* (1988), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000. La libertà come "fatto", come "esperienza", si presenta nella struttura della sorpresa: "La libertà sorprende sempre, quando non è più o quando non è ancora tempo" (p. 119); pur sviluppando un pensiero che non lascia spazio alla trascendenza nei termini pareysoniani, la lettura del testo di Heidegger permette all'A. di affermare che «[...] non è una trascendenza ek-statica e la libertà non è ek-sistente, ma è piuttosto l'insistenza di un bagliore; la trascendenza ha luogo sul posto, qui e ora, come presenza che è la presenza singolare di un colpo, di un balzo, di un salto libero nell'esistenza e dell'esistenza. [...] è in definitiva la libertà a "saltare", o forse è essa stessa "il salto", al contrario di quanto credeva Heidegger, e cioè che il salto rendesse accessibile la regione della libertà. Il salto non è quindi neanche una libera decisione del pensiero. E' la libertà, e la libertà dona il pensiero, poiché il pensiero "sta" nel salto». (p. 61).

⁸ *Ibidem* ed inoltre cfr. p. 46.

⁹ L'ontologia della libertà afferma il primato della realtà sulle categorie modali della possibilità e della necessità: "Non è che la realtà sia perché può e deve essere, ma può e deve essere perché è. E' la realtà che fornisce il quadro all'interno del quale trovano senso i concetti, derivati, di possibilità e necessità: essa già riempie la scena, cioè ha già fatto irruzione nell'essere, quando sopraggiunge il pensiero con quelle catego-

alimenta una dialettica i cui termini restano compresenti, irriducibili e costituiscono la struttura del "tragico" perché, proprio risalendo alla natura ancipite della libertà, si può dare ragione del fatto che

[...] non si possa fare il bene se non potendo fare il male, che sia una stessa forza, cioè la libertà, ad animare sia il bene sia il male, che alla gioia non si possa arrivare se non attraverso un cammino di dolore, che non ci possa essere consolazione autentica se non passando per la disperazione, che l'unica forza capace di vincere il male sia la sofferenza, che l'amore divino per l'uomo debba manifestarsi nella croce, che solo la sofferenza contenga il segreto dell'essere¹⁰.

Il male e la sofferenza sono realtà distinte e non cumulabili in una "potenza del negativo" che, solo se è di natura logica può essere dialettizzata e così "compresa", trasformando in teodicea ogni pensiero che non consideri la libertà e con essa, la scelta: ogni realtà è positiva solo se ha vinto e superato la possibilità negativa. Per ritrovare la memoria di queste realtà, secondo Pareyson la filosofia ha la possibilità di risalire alla propria origine, di attingere al mito, cioè all'arte e alla religione; in particolare, questo pensiero ermeneutico ritrova tale memoria "nell'arte, soprattutto tragica, come l'intensa tragedia greca e gli sconvolgenti romanzi di Dostoevskij; nella religione, soprattutto cristiana, che di fronte all'onnicolpevolezza umana sa innalzare il Dio dell'ira e il Dio della croce"¹¹.

La consistenza ontologica e la rilevanza teoretica del mito emergono nell'ermeneutica di Pareyson già in *Verità e interpretazione* del 1971, quando il mito è associato alla *Weltanschauung*, al "senso comu-

rie;" in *Ontologia della libertà*, cit., p. 87. Questo primato si è consolidato nel corso dell'assidua e "congeniale" frequentazione degli autori esponenti della "filosofia della libertà": Plotino e Fichte, paradigmi teoretici nell'aporetica dell'"inizio", Kierkegaard con la rivendicazione della concretezza dell'esistenza, realtà irripetibile e singolare che impedisce il "cominciamento", irriducibile al "sistema" di cui consente solo le "briciole". In particolare, significativa è l'assimilazione di Schelling che, nella lettura pareysoniana, segna dall'interno la dissoluzione del razionalismo metafisico quando afferma che "Non per il fatto che si dà un pensare, [...] si dà un essere, ma perché c'è un essere, si dà un pensare", in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, intr. e trad. di A. Bausola, Mursia, Milano 1997, p. 267n.

¹⁰ L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 185.

¹¹ Ivi, pp. 15-16. Tra gli "Errori di Hegel", Pareyson ascrive che questa sia una dialettica della necessità e non della libertà; in particolare, cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 336-39 e pp. 68-69.

ne" ed al concetto pascaliano del "cuore", tutte manifestazioni di una filosofia "incoativa" che, scegliendo tra fedeltà e tradimento della verità, può approdare alla filosofia, cioè il pensiero ermeneutico-rivelativo, oppure degenerare in ideologia, il pensiero meramente storico-espressivo del proprio tempo, pensiero in cui la situazione si mostra come limite più che tramite e prospettiva sulla verità. Nell'analisi del mito sono anticipati gli sviluppi finali e sintetizzata la linea di ricerca conclusiva perché è già

[...] inteso non come soltanto primitivo e primordiale, ma invece e anzitutto come primigenio e originario, cioè come una prima e sorgiva captazione del vero, ch'è indistinta e confusa non tanto perché sia elementare e incoativa, quanto piuttosto perché è feconda e pregnante, e in questo senso radice comune delle più alte attività umane, quali l'arte, la filosofia, l'etica, la religione, che ad esso attingono senza mai esaurirlo, e che da esso si svolgono senza mai sopprimerlo, e che, lungi dal mirare a sostituirglisi, piuttosto ne invocano la continua presenza, ch'è per esse unica garanzia d'un'alimentazione costante e d'un'ispirazione sicura¹².

In relazione all'essere inoggettivabile che è verità inesauribile, la teoria ermeneutica ha il compito di approfondire l'analisi del "non detto" per farne risultare la funzione ed il significato che questo assume, rispettivamente, all'interno del pensiero espressivo e di quello rivelativo. Al pensiero storico, infatti, compete *demistificare* il "sottinteso", smascherare lo scarto e annullare il dislivello tra detto e non detto, così da ottenere la totalità del significato. L'esplicitazione traduce la concezione razionalistico-hegeliana della ragione e della verità come suo oggetto. Invece, il pensiero rivelativo, che è sempre anche espressivo perché riconosce imprescindibile la condizionalità storica, si impegna nell'*interpretazione* dell'"implicito" dove la verità risiede come origine e non come oggetto¹³. Nel rapporto demistifica-

¹² L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1991⁴, p. 138.

¹³ Cfr. *Verità e interpretazione*, cit., p. 90. In proposito G. RICONDA, "La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson", *Archives de Philosophie*, 43, 1980, pp. 177-194 sostiene che "Cette distinction entre la démystification ed l'interprétation permet de définir un concept d'interprétation de manière plus rigoureuse qu'on ne le fait habituellement. Trop souvent on le définit l'interprétation que d'une façon très générique, comme le dévoilement du sens caché; mais en réalité tout dépend de la façon dont la signification est cachée, car si elle l'est seulement comme sous-entendue déguisé et ratiolisé, il s'agit non pas d'une véritable interprétation, mais d'une simple démystifi-

zione-interpretazione è sotteso, pertanto, quello tra il tempo e l'eternità, tra ciò che è storico-temporale e la verità sovratemporale. E' il problema che attraversa tutte le fasi del pensiero di Pareyson e giustifica il netto rifiuto di ogni secolarizzazione, a cominciare da quella inaugurata dal razionalismo metafisico hegeliano. Il pensiero espressivo è insieme prodotto e coscienza del proprio tempo e, in questa opera di concettualizzazione, esaurisce il suo compito; così, secondo la tesi hegeliana "Il compito della Filosofia è comprendere concettualmente *ciò che è*, perché *ciò che è*, è la Ragione. Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro un *figlio del suo tempo*; così, anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri*"¹⁴. Questa concezione diventa bersaglio della polemica di Kierkegaard perché l'intemporalità, logica ed astratta, della speculazione, non è assimilabile ed ancor meno identificabile con l'eternità, la sovratemporalità dell'essere. A conferma di questa profonda convergenza con i motivi kierkegaardiani, è da considerare la lettura che Pareyson propone della *Postilla* e, in modo particolare, il richiamo alla distinzione tra "sapere" e "credere", tra verità di "approssimazione" e verità di "appropriazione"; in questo contesto, Pareyson commenta che "[...] sotto l'insegna del sapere la speculazione fa passare l'ignoranza, e per di più gabella per felicità eterna un surrogato tutt'al più intemporale della felicità. In questo senso la speculazione non è che *mistificazione* [...]"¹⁵. Il pensiero solo storico espressivo, inoltre, produce ed utilizza un linguaggio

cation. L'interprétation a lieu à un niveau plus originel et plus profond, là où intervient l'implicite, qui se distingue du sous-entendue par son infinité: l'implicite n'est pas une motivation occulte, mais un rapport ontologique" (p. 184). Questa differenza è analizzata anche da M.C. DI NINO, *Luigi Pareyson. Esigenza di verità e senso comune*, Edizioni Romane di Cultura, Roma 1999, in part. pp. 30-33.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), trad. it. e cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 61. I corsivi sono nel testo.

¹⁵ L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, p. 127. Con l'interrogativo "Se la verità è una sola, perché le filosofie sono molte e diverse?" che giustifica le ragioni dell'interpretazione e dell'ermeneutica, Pareyson si confronta con Hegel anche nella sua "Introduzione", del 1953, in G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1987⁹, pp. 3-24. La tesi della centralità della posizione hegeliana rispetto ai problemi sviluppati dalla dissoluzione del razionalismo metafisico, percorre il lavoro storiografico di Pareyson e si interseca con lo sviluppo del percorso teoretico autonomo; come riferimento imprescindibile, cfr. il saggio "Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach", in *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985⁴, pp. 41-78, ed inoltre cfr. *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971³.

che Pareyson definisce "criptico", in cui "la parola copre e nasconde: il suo λέγειν è un κρύπτειν" mentre, nel pensiero ermeneutico, la parola ha ben altro significato e funzione, "è eloquente non solo per quello che essa dice, ma anche per quello ch'essa non dice", si tratta di un "λέγειν ch'è un σημαίνειν: la parola significa per la sua fertile pregnanza che oltrepassa la sfera dell'esplicito senza sminuirla, ma anzi irraggiandosene"¹⁶.

La demistificazione poi, prodotta dal pensiero espressivo che vi si identifica senza residuo, non è demitizzazione ed anzi, questa teoria ermeneutica giustifica le ragioni del "fallimento"¹⁷ di ogni demitizzazione che sia ispirata e finalizzata in senso illuministico. Infatti, pur senza un diretto coinvolgimento nel dibattito suscitato dal progetto di Bultmann, Pareyson ha chiarito i termini del rapporto mito-logo che, in realtà, risultano impliciti nei capisaldi della sua prospettiva teorica complessiva. Se l'esistenza è, secondo la formula kierkegaardiana che sostiene gli sviluppi della filosofia dell'esistenza, "coincidenza di autorelazione ed eterorelazione", la persona è rapporto ontologico, come tale irriducibile al soggetto, moderno e "postmoderno"; questa relazionalità costitutiva garantisce anche l'inesauribilità del discorso filosofico e la sua comunicabilità perché, privato della radicazione ontologica, risulterebbe chiuso "[...] nell'incomunicabilità d'un'allegoria o di un'esperienza"¹⁸ oppure, come si è detto, in una esplicitazione totale, storicamente data e conclusa. La pretesa di eliminare il mito con il logo è, in realtà, "[...] il maggiore dei pregiudizi razionalisti-

¹⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 22 e cfr. pp. 114-18.

¹⁷ Ivi, p. 28. Pareyson distingue il mito dalla mitologia e questa distinzione autorizza a pensare un confronto critico, limitatamente agli obiettivi perseguiti in modo autonomo e in contesti differenti, se in R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, I, (1968), trad. it. di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1977, la mitologia è intesa come "l'espressione di una certa comprensione dell'esistenza umana. Essa testimonia la fede che il mondo e la vita hanno il loro fondamento e il loro limite in una potenza che sta al di fuori di tutto ciò che noi possiamo calcolare e controllare. La mitologia parla di questa potenza in modo insufficiente e insoddisfacente, perché ne parla come di potenza mondana" (p. 1022). Rispetto a questa mitologia, la demitizzazione si pone come metodo ermeneutico con l'obiettivo di cogliere "un senso più profondo, nascosto sotto la cortecchia della mitologia" (p. 1021). Nella vasta bibliografia sul tema e per il dibattito intercorso tra Bultmann e Jaspers (quest'ultimo tra le frequentazioni filosofiche costanti di Pareyson), si segnala A. CARACCILO, *Studi Jaspersiani*, Marzorati, Milano 1958, in part. pp. 11-80.

¹⁸ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 29.

ci"¹⁹, non considera che mito e logo sono reciprocamente insostituibili e, d'altra parte, "il mito che si lascia distruggere dal logo non è mito, ma logo embrionale, e il logo che vuol distruggere il mito non è logo, ma mito inconsapevole"²⁰. Pareyson ha individuato ed evidenziato non solo i rischi di un culto razionalistico dell'esplicito che presuppone la metafisica oggettivante, ma anche quelli derivanti dal capovolgimento di questa posizione. Se la verità resta assolutamente ineffabile, sul piano storico temporale vige l'indifferenza tra il bene e il male, la verità e l'errore, quindi il pensiero abdica alla funzione chiarificatrice, di approfondimento ed universalizzante, di portata anche etica. E' questa, in sintesi, la critica che, rivolta anche ad Heidegger, percorre *Verità ed interpretazione* e denuncia la pericolosa sterilità di un pensiero che si arrende all'ineffabilità e, ridotto a mero contemplativismo, se è "pensiero che cambia il mondo" però non è in grado di suscitare l'azione²¹.

Distinguendo il pensiero espressivo da quello rivelativo e, quindi, la demistificazione dall'interpretazione, Pareyson fa emergere anche l'irriducibilità fondamentale del mito alla mitologia. In rapporto all'originarietà del mito cui attinge il pensiero rivelativo, infatti, "una deliberata e programmatica mitologia" implica solo la volontà di "spostare l'attenzione dalla verità al modo di accedervi, e scambiare per scopo ciò che non può essere detto che effetto, col risultato che la parola, non più rivelativa, ma arbitraria e irrazionale, si perde nell'incerta allusività del simbolo e della cifra"²². Va sottolineato che al simbolo, nella teoria ermeneutica di *Verità ed interpretazione* accomunato alla cifra, Pareyson attribuirà ben altra funzione perché l'ontologia

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.* G. CARCHIA, "Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione", *aut-aut*, 243-244, 1991, pp. 3-9, sostiene che "Nel pensiero, il mitico è qualcosa come, kantianamente, il riconoscimento di un confine della ragione, la possibilità dell'extraumano, la forza del trascendimento. Senza la miticità, senza questo limite che lo fa sporgere oltre l'umano, al pensiero non resterebbe altra funzione fuori di quella, protocollare, di attestare un'obiettività che non è, come lascia intendere, la "realtà in sé", bensì il prodotto delle sue stesse proiezioni" (ivi, p. 7); in tal senso, il mito non si colloca nella dialettica tra passato e presente ma, assunto nell'accezione esistenziale più che storica, è "ciò che pone l'uomo come un transito, il luogo dove esistenzialmente la verità accade e si rivela, dove la natura dà energia allo spirito e quest'ultimo dà voce alla natura" (ivi, pp. 8-9).

²¹ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi* (1954), trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1998⁴, rispettivamente p. 157 in "Logos" e cfr. p. 86 in "Che cosa significa pensare?".

²² L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 29.

della libertà giustifica più radicalmente lo statuto teoretico dell'interpretazione, paradossale "possesso mai definitivo d'un infinito"²³ che contempla nella sua struttura la "[...] compatibilità, anzi la coesistenza del processo e del possesso, della conquista e della ricerca, della padronanza e dell'approfondimento"²⁴; non tollera né l'esplicitazione totale e definitiva né l'ineffabilità del silenzio, del mistero, trasposizione inadeguata sul piano filosofico della teologia negativa. Infatti, "l'implicito ch'è fonte del nuovo" non si lascia ridurre nell'enunciazione oggettiva né si chiude nel culto del mistero che

perviene sino alla *Schwärmerei*, cioè ad abbandonarsi deliberatamente a una fantastica mitologia, giacché il silenzio abissale e la notte senza fondo sono una falsa ricchezza, che ben diversamente dall'agostiniano *canorum et facundum silentium veritatis* non si presta che alla fumosità di allusioni arbitrarie ed evanescenti²⁵.

Solo riconoscendo l'inseparabilità, anzi la coesenzialità di "palesamento" e "latenza" si evitano gli estremi di una razionalistica "evidenza senza profondità" e di una deriva irrazionalistica nella "profondità senza evidenza". Se la rivelazione è coesenziale alla latenza nel pensiero filosofico, *rivelativo* insieme dell'essere e del rapporto ontologico in cui l'uomo consiste, si comprende perché alla cifra e ad altre figure, come la metafora, Pareyson non attribuisca pari capacità rivelativa²⁶. Queste figure sembrano ascrivibili nel versante di quella "profondità senza evidenza" che, confidando nel segreto del silenzio, può degenerare nell'ineffabilità assoluta o nell'allusività della cifra. Se nel carattere inesauribile della verità pareysoniana può essere indivi-

²³ L. PAREYSON, Ivi, p. 73 e cfr. p. 45. Da questo statuto dell'interpretazione si snoda un "pensiero del paradosso" dalle radici neoplatoniche, come è ricostruito e argomentato, anche a partire da Pareyson, in C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

²⁴ L. PAREYSON, Ivi, p. 81.

²⁵ L. PAREYSON, Ivi, pp. 88-89. In *Verità e interpretazione*, cit., Pareyson legge in chiave ontologica e non soggettivistico-intimistica il pensiero di S. Agostino e riporta in nota, alle pp. 246-47, il riferimento a *Confessioni*, XII 25, 34 e ad *Enarrationes in Psalmos* 75, 17: *Communis est omnibus veritas. Non est mea, nec tua; non est illius, aut illius: omnibus communis est.*

²⁶ Cfr. in merito P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (1975), trad. it., Jaka Book, Milano 1981; inoltre cfr. E. GRASSI, *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*, a cura di E. Mattioli e A. Serra, Mucchi, Modena 1987, ed ID., *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, a cura di M. Marassi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1992.

carattere inesauribile della verità pareysoniana può essere individuato un tratto che, di ascendenza plotiniana, rinvia anche all'*Umgreifende* di Jaspers, il rifiuto della cifra evidenzia un motivo di originalità in questa filosofia dell'interpretazione visto che

Se la verità si sottrae, lo fa solo per offrirsi; più che sottrarsi, essa in fondo si riserva; lungi dal celarsi per dileguare, essa piuttosto si raccoglie per meglio rivelarsi, la sua non è un'avara gelosia della propria segretezza, ma la generosità di una promessa e d'un appello; il che è segno di pienezza piuttosto che di assenza²⁷.

La "criticità" del pensiero ermeneutico, il "rigore" della filosofia sono nel suo avanzare arretrando fino alla radice del rapporto ontologico e del pensiero originario per "tradurre in termini speculativi ciò che anche l'uomo più semplice già sa"²⁸; nel retrocedere fino all'unità originaria di teoria e prassi, la filosofia è "filosofia della filosofia", perché

[...] non può cominciare che con una giustificazione del proprio punto di vista e una fondazione della propria possibilità, [...] non può avere esito senza rammemorare ciò che sollecita, regge e suggella il suo perpetuo e ostinato domandare e senza avvertire che la sua parola è la sede d'un significato assai più vasto di quello enunciato dalla sua stessa esplicitzza²⁹.

²⁷ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 89. Per una ricostruzione analitica cfr. F. P. CIGLIA, "Sorgente, germoglio e luce. La comprensione della verità nell'ermeneutica pareysoniana della maturità", in G. RICONDA - C. CIANCIO (a cura di), *Il pensiero di L. Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino 2000, pp. 47-68. La peculiarità di Pareyson si evidenzia anche considerando che per K. JASPERS, *Cifre della trascendenza* (1970), trad. it. di G. Penzo, Marietti, Casale Monferrato 1974, le cifre "[...] parlano in modo estremamente profondo, ma non sono mai afferrabili in senso corporeo come ciò che vorrebbe l'uomo finito e sensibile, anzi, come ciò che noi stessi tutti vorremmo vedere realizzato per essere sicuri;" (p. 74).

²⁸ Ivi, p. 208, e inoltre cfr. *Ontologia della libertà*, cit., pp. 159-60. In *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 176, Pareyson precisa che "Il pensiero ermeneutico svolge la pregnanza di questo "già": fa vivere la memoria e fa parlare una coscienza muta, porta la vita nell'inerzia dell'oblio e trae la parola dallo spessore del silenzio".

²⁹ *Verità e interpretazione*, cit., p. 221. Anche sotto questo riguardo si giustifica il giudizio di X. TILLIETTE, *Omaggi*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 25-49, secondo cui (pp. 38-39) "Verità e interpretazione, bel libro di una stesura chiara e tonda, ha qualcosa di programmatico e si apprezza meglio se si tiene presente la produzione anteriore e si anticipa, per

La teoria ermeneutica di *Verità e interpretazione* ha indicato nel mito il contatto più originale e immediato con la verità ed ha prospettato la filosofia come quell' "interpretazione del mito" che l'ontologia della libertà realizza all'insegna dell'ascolto perché, per Pareyson, "La filosofia deve rispettare il mito: lasciare che il mito dica ciò che solo col mito si può dire, e non aggiungervi altro, giacché interpretare significa far parlare e saper ascoltare, non dare sulla voce né *mitsingen*"³⁰. L'ontologia conclusiva, infatti, confermando che la verità è problema metafisico non gnoseologico, orienta l'approfondimento della ricerca in direzione della coscienza, intesa nei termini della filosofia di Schelling e non del razionalismo hegeliano, cioè "[...] coscienza non di ciò che è ultimo ma di ciò ch'è primo, non di una storia conclusa, ma d'un'origine inesausta, non della presunta totalità dello spirito umano, ma della sua infinita virtualità originaria"³¹. Il pensiero ermeneutico scavando risale al livello più profondo del rapporto ontologico, nell'esperienza religiosa dove "libertà divina e libertà umana coincidono e iniziativa divina e iniziativa umana sono così incor-

divinationem, il gravidum futuri, i semi d'avvenire. Essendo l'opera prolettica, una tappa si conclude e un'altra s'innesca, che sarebbe stata al tempo stesso una Via Crucis".

³⁰ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 144. La funzione del mito nel passaggio dalla teoria ermeneutica all'ontologia della libertà è sottolineata nell'analisi di M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994; inoltre da E. CONTI, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2000, in part. pp. 333-381.

³¹ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 208. Rilevante, non solo per la prospettiva storiografica ma anche per gli sviluppi teoretici che derivano dalla lettura del testo schellinghiano, è il saggio del 1979, "Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere", ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 385-437. Su questi nodi fondamentali cfr. C. CIANCIO, "Metafisica della soggettività e filosofia della libertà", *Giornale di Metafisica*, 1, 1992, pp. 29-36. La distinzione tra conoscenza e coscienza, tra l'intendere e il comprendere, è sviluppata nella ricerca trascendentale che risale alle condizioni ontologiche dell'etica da V. MELCHIORRE, *Ethica, il melangolo*, Genova 2000. L'analisi della dialettica riconoscimento-riconoscenza conduce alla domanda: "Ma cosa permette di rispecchiarci nello sguardo dell'altro, di riconoscerlo come se i nostri occhi guardassero laggiù da dove l'altro guarda e vive, che cosa se non che quegli occhi e quei pensieri convergono sul nostro stesso mondo, su spazi e tempi che ci sono comuni?" (ivi, p. 83); il percorso avviato dalla singolarità del *cogito* conduce alla scoperta che "[...] all'inizio già stava la relazione e che da essa pur scaturiva lo stesso movimento della ricerca" (ivi, p. 86). Il movimento sviluppatosi nella reciprocità approda al reciproco trascendimento verso il *tertium* che, anche in questa ricerca, è "[...] ultimamente il luogo della partecipazione metafisica, ma nel concreto va operosamente cercato nei molteplici simbolismi della carne che di volta in volta incrociamo" (ivi, p. 87).

porate l'una all'altra ch'è difficile distinguerle e impossibile separarle"³². In questa fondamentale accezione della coscienza confluisce, quindi, la struttura della relazione che ha sostenuto l'esistenza come la persona, insomma il rapporto ontologico. Di fronte alla coscienza reale e muta, la filosofia si conferma interpretazione seconda perché non è altro che la presa di coscienza, attraverso il pensiero e il linguaggio, del rapporto con l'essere in cui l'uomo consiste; d'altra parte, nell'ermeneutica di Pareyson campeggia sempre, sino alla fine, l'intenzionalità ontologica per cui "Assai più eloquente nei confronti dell'essere o dell'assoluto è l'uomo nel suo essere che nel suo parlare, a meno che il suo parlare non faccia altro che dichiarare il suo essere, cioè chiarificare la sua originaria coscienza dell'essere, il suo personale rapporto con l'essere"³³.

Questa struttura concettuale, come una filigrana, percorre gli sviluppi finali del pensiero pareysoniano ed i saggi confluiti nella postuma *Ontologia della libertà* ne costituiscono il più radicale approfondimento e la maggiore estensione. Quando si compie la convertibilità di essere e libertà, al "fondamento" della metafisica tradizionale, alla sua pretesa di oggettivare un essere inoggettivabile ed inesauribile, Pareyson oppone il "principio"-ἀρχή della sua ontologia³⁴, ne analizza le aporie, quelle che sostengono il paradosso della libertà per cui l'inizio è insieme scelta dell'inizio. Il "principio" compie quel movimento di arretramento e scavo fino all'*Abgrund* dove una ragione consapevole dei propri limiti dimostrativi, procede e riscopre la portata rivelativa del mito. La razionalità ermeneutica sintetizza ed applica nel suo concreto esercizio la "criticità" e la "fantasia" perché riconosce la presenza e la funzione di quella dimensione, secondo Vico "topica" e per Pareyson costitutiva del pensare filosofico "[...] ove esiste una vera e propria immaginazione speculativa che dà nerbo alla riflessione, e ove la fantasia, se bene adoperata, non solo non compromette, ma anzi temprava e

³² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 126.

³³ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 21.

³⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Essere libertà*, cit., pp. 21-91 dove è pubblicato l'ultimo corso di Filosofia teoretica tenuto nell'Università di Torino nell'a. a. 1982/83 dal titolo "Essere e libertà. Il principio e la dialettica". Il corso attesta, nella chiarezza espositiva dettata dalle esigenze didattiche, la ricerca di paradigmi teoretici - qui individuati in Plotino e Fichte - a sostegno dell'aporeticità del pensiero dell'inizio che Pareyson sviluppa, autonomamente, nella ontologia della libertà. In merito, cfr. R. Longo, *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, F. Angeli, Milano 2000.

irrobustisce la sempre necessaria criticità³⁵. Il pensiero ermeneutico come riflessione filosofica sul mito si nutre di concetti non oggettivanti, di idee e pensieri esistenziali, quindi, elabora nel complesso "[...] conoscenze non raggiunte per estensione di dimostrazioni bensì acquisite per esperienza diretta"³⁶. In questo si conferma il profilo del "pensatore soggettivo" ed il carattere "impegnativo" del pensiero ermeneutico, capace di sintetizzare l'intreccio di libertà e verità così come si dà nel mito, cioè la scelta esistenziale dichiarata di cui questo pensiero intende universalizzare i significati, perché

[...] il ricorso al mito implica il rinvio a un'esperienza vissuta e a una convinzione esistenziale, non il riferimento a un fatto culturale, quale sarebbe una religione posta accanto a tutte le altre, tutte esibite come possibilità equivalenti e indifferenti, e offerte a una scelta che in tali condizioni non potrebbe essere che estrinseca, arbitraria e relativistica³⁷.

³⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 130-131. Pareyson conferma questo ruolo della fantasia anche quando giustifica l'importanza dell'escatologia per la riflessione filosofica: "L'escatologia è ciò che contiene il segreto della filosofia e della teologia e più ha da dire all'una e all'altra; in questo senso è ciò che congiunge i due estremi della filosofia: la fantasia e il pensiero" (cit., p. 76). Che si tratti di una profonda assimilazione dell'eredità vichiana è confermato dalla tesi secondo cui Vico è "[...] massimo dei filosofi italiani [...], ultimo degli umanisti e primo dei romantici, la smentita vivente del luogo comune corrente nella nostra cultura, secondo il quale il mondo moderno si reggerebbe sull'asserita continuità di umanesimo, riforma e illuminismo; giacché egli mostra piuttosto che fra l'umanesimo e il romanticismo corre una continuità diretta, il cui studio potrebbe essere estremamente fecondo per la soluzione di tanti dei problemi d'oggi [...]", in *Verità e interpretazione*, cit., p. 225. L'attenzione per Vico è testimoniata, inoltre, dalle analisi svolte da L. PAREYSON, "Studi sull'estetica del settecento. I. La dottrina vichiana dell'ingegno", *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 79, II, 1949, pp. 82-115.

³⁶ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 165.

³⁷ Ivi, p. 166. Lo attestano anche i tratti tipici del pensare pareysoniano, riassunti in questi termini da G. RICONDA - G. VATTIMO, *Prefazione*, in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. XIII: "La sua profonda vena speculativa, quel suo caratteristico porre i problemi filosofici, facendone emergere tutte le difficoltà intrinseche in un movimento di pensiero che lungi dall'attenuarle le esaspera; quel suo viverli per quanto singolari e peculiari essi siano, sempre in un orizzonte di generalità estrema ed ultimativa, là dove la domanda filosofica emerge in maniera tormentosa costringendo a scelte ineludibili; la chiara consapevolezza, fatta valere contro ogni facile eclettismo, dell'inevitabile carattere esclusivo oltre che inclusivo della scelta speculativa, dei costi e della rinuncia che il sostenere e svolgerle necessariamente trae seco".

La metafisica esistenziale ed ontologica di Pareyson si sottrae alla "costituzione onto-teo-logica"³⁸ proprio perché è l'insostenibilità di una pretesa oggettivazione dell'essere che giustifica la filosofia come discorso indiretto, interpretativo. La filosofia non può parlare direttamente di Dio, accessibile solo nell'esperienza religiosa che è esperienza di trascendenza, dell'irriducibilità di alcune realtà, come la natura, la legge morale, l'inconscio ed il tempo, "realtà che s'impongono all'uomo, suscitando in lui un senso di rispetto o di sgomento o di angoscia, e invitandolo con ciò stesso a quella modestia e umiltà con cui ci si inchina di fronte a qualcosa di superiore, di più grande o più distante"³⁹. Queste realtà indisponibili da parte dell'uomo si profilano come "possibili sedi di Dio"⁴⁰. Così, se da una parte l'esperienza religiosa è sempre esperienza di alterità radicali, di trascendenza, allora anche "[...] ogni esperienza di originarietà e di trascendenza ha di per sé un'apertura religiosa"⁴¹. Questa nozione di trascendenza si prospetta come spazio del dialogo tra mito e logo, del confronto tra esperienza religiosa e pensiero filosofico-ermeneutico che, per Pareyson, non produce una conoscenza dimostrativa o estensiva ma, più umilmente, ha una funzione chiarificatrice ed insieme universalizzante. Il pensiero ermeneutico presuppone una realtà da interpretare che, nello specifico, è la coscienza-esperienza religiosa non assunta in una limitante accezione soggettivistica, ma come un vero e proprio "esistenziale". L'esperienza, infatti, identifica l'esistenza quando questa sia intesa co-

³⁸ M. HEIDEGGER, "Identità e differenza", *aut-aut*, trad. it. di U. M. Ugazio, 187-188, 1982, pp. 2-38, in part. pp. 17-37. La lettura del rapporto ontologico come "irrelatività nella relazione", inserito in una dialettica dell'incommensurabilità tra finito e infinito che corregge quella di complementarità-implicanza, residuo hegeliano nell'esistenzialismo, avvia la proposta teoretica autonoma di Pareyson. Il saggio "Tempo e eternità", del 1943, ora in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 159-171, attesta che già in questa fase la ricerca è orientata in direzione di una metafisica non oggettivante perché l'irrelatività si presenta, nell'esperienza religiosa, come "Questo straripare della pienezza divina" che "non ha nulla di quella necessità che certa metafisica [...] un'abbondanza puramente gratuita che si dà e dandosi costituisce l'altro termine ponendosi nel rapporto" (p. 170). In merito cfr. M. WEIß, "L'ontologia dell'inesauribile come superamento dell'ontologia della presenza. Aspetti estetici, gnoseologici e religiosi", in G. RICONDA - C. CIANCIO (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 91-108.

³⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 90. Per una panoramica su tema cfr. "Esperienza religiosa. Forme e figure", *Filosofia e teologia*, 1, 1994.

⁴⁰ Ivi, p. 97.

⁴¹ Ivi, p. 99.

me "coincidenza di relazione con sè e relazione con altro", quindi apertura e rapporto con l'essere. Il pensiero ermeneutico risale al livello del rapporto ontologico dove si realizza la prima esperienza di libertà, l'incontro tra la libertà originaria e quella umana. Questa esperienza coincide con quella di "autotrascendenza" per cui nell'uomo

[...] il suo essere stesso è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale, che lo fa essere sempre oltre se stesso: come rapporto con l'essere è sempre più del suo essere, e come coscienza reale e quindi muta della verità, sa sempre prima di conoscere, al punto che si può dire, paradossalmente, ch'egli esiste sempre prima di esistere⁴².

L'autotrascendenza attesta, così, la priorità della libertà e della sua esperienza, quella che si compie su un piano di perfetta contemporaneità tra il sapere divino e l'agire umano. Infatti, escluse le strutture concettuali portanti della teologia, i problemi sono indagati nella prospettiva dell'ermeneutica della coscienza religiosa; in questa sede, l'"identità", se così è definibile, si conferma nella relazione se

[...] ciascuno di noi ha, o meglio è un atto intemporale, un nucleo da cui provengono le scelte, e che a sua volta è costituito da queste scelte: un "destino" (ma non nel senso della predestinazione) che al tempo stesso è il centro ispiratore e l'insieme delle nostre scelte; *un contatto originario con la trascendenza* come suscitatrice di essenze profonde di cui questa nostra vita è, non dirò uno sviluppo, ma una distensione temporale⁴³.

Il pensiero ermeneutico, allora, sintetizza la componente esistenziale e quella ontologica perché "[...] l'esperienza religiosa è intesa come esperienza di verità, di trascendenza, d'immemorialità, e in essa l'esperienza del divino, tutta umana, e l'esperienza del *divino*,

⁴² Ivi, p. 96. Su questa ulteriore elaborazione della *persona*, interessanti sviluppi sono proposti da S. GIVONE, *Eros/Ethos*, Einaudi, Torino 2000. "In quanto "persona" il singolo è e non è di questo mondo. Propriamente, e secondo l'etimologia, è in maschera. E' sempre sé stesso e non è mai sé stesso" (cit., p. 89). Così anche V. MELCHIORRE, *Ethica*, cit., sviluppa il concetto, d'ascendenza anche kierkegaardiana, per cui oltre all'intenzionalità prospettica la *persona* indica ed è "l'uomo come maschera e dunque come *maschera dell'essere*, luogo in cui può "risuonare" la presenza dell'essere, ma da cui questa presenza è ad un tempo celata" (cit., p. 31).

⁴³ Ivi, p. 42. Il secondo corsivo nella citazione è mio.

ontologica e interpretativa, sono tutt'uno"⁴⁴. Se l'esistenza è esperienza di libertà, umana e originaria, allora la *res* del pensiero non è direttamente l'assoluto ma la sua coscienza, per quanto reale e muta, cioè quel livello originario del rapporto ontologico cui il pensiero attinge perché è realtà irradiante,

[...] plesso inestricabile, denso e ferace, in cui il pensiero ha un carattere al tempo stesso poetico e religioso, e in cui poesia e religione hanno insieme carica e funzione di pensiero, e appunto perciò pensiero poesia religione cospirano ugualmente a raggiungere ed esprimere l'inoggettivabile cuore della realtà e senso delle cose; plesso originario e sorgivo che non potrebbe avere un nome più appropriato di quello di mito, nel significato più intenso e pregnante del termine⁴⁵.

Il mito si distingue ma non si contrappone alla realtà, alla storia, alla verità, alla ragione, alla rivelazione perché "[...] è esperienza di realtà e verità, è verità e realtà esperite"⁴⁶, è l'esperienza comprensiva delle realtà irriducibili che vede coinvolti uomo, mondo e Dio. Nel mito, l'ermeneutica di Pareyson riscopre il problema del senso, dunque in questione è ancora la domanda fondamentale, "Perché l'essere piuttosto che il nulla?"⁴⁷ che contiene implicita l'altra domanda indifferibile, imposta dall'inquietante, scandalosa realtà del male e del dolore. Del mito così inteso, infatti, Pareyson sostiene che

Il suo *sensu* è profondo, di là dai *significati*. Il mito è l'interpretazione primigenia della verità quale ogni uomo è a se stesso, è la verità com'essa parla originariamente a ciascuno, è la memoria dell'origine e

⁴⁴ Ivi, p. 141. In P. CODA - E. SEVERINO, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, a cura di P. Bernardi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, è tematizzata l'esperienza dell'originario, della verità religiosa cristiana e di quella filosofica greca. In particolare, Coda chiarisce che l'esperienza religiosa indica "[...] quella percezione profonda, precedente l'esplicitezza argomentativa ed epistemica, che l'uomo ha del senso o, per dirla in termini più forti, della verità dell'essere di ciò che si è, di ciò che si fa, di ciò da cui si viene, di ciò verso cui si va" (cit., p. 34). Sul problema inoltre cfr. A. RIGOBELLO, *Certezza morale ed esperienza religiosa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983.

⁴⁵ Ivi, p. 142.

⁴⁶ Ivi, p. 146.

⁴⁷ Cfr. L. PAREYSON, "La "domanda fondamentale": "Perché l'essere piuttosto che il nulla"?", in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-384. Cfr. i rilievi critici su questo aspetto sviluppati da M. Cacciari, "Pareyson e la domanda fondamentale", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, II Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 128, 1994, 2, pp. 59-67.

la memorazione dell'immemoriale, è l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza, è la rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo. Ecco perché l'esperienza religiosa va raggiunta a livello profondo, dov'essa è inseparabile dal pensiero e dalla poesia, poetica per il suo simbolismo e veritativa per la sua forza rivelatrice⁴⁸.

Come per Schelling "Dio è vita, non semplicemente essere"⁴⁹, anche per Pareyson l'ermeneutica della coscienza religiosa non è interessata al "Dio dei filosofi"⁵⁰: la trascendenza greca, eminentemente logico-filosofica, è "metafisica, intemporale, eterna, indicibile", quella dell'esperienza religiosa, cioè la trascendenza "ebraica giudaica-cristiana" è "sensibile temporale, simbolo di tempi eterni"⁵¹, quindi si alimenta del "Dio di Isacco, di Abramo, di Giacobbe". In questo contesto e rispetto al "Dio vivente", risultano più adeguati i simboli della poesia e le figure antropomorfe delle Sacre Scritture dove Dio è geloso, irato e misericordioso. La rappresentazione concettuale della divinità, pur essendo finalizzata alla purificazione da ogni antropomorfismo, di fatto, approda ad una forma di "antropomorfismo deteriorato"⁵² perché concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, le categorie dell'ontoteologia, significa definirlo in termini umani, proiettarvi proprietà che, per quanto elabo-

⁴⁸ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 143.

⁴⁹ F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), trad. it. di S. Drago del Boca, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 127.

⁵⁰ L'avvio del saggio "L'esperienza religiosa e la filosofia" in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 85-149, rievoca il *Memoriale* di B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli e lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, cfr. p. 302. Pareyson dedica il corso di Filosofia morale del 1965/66 a "L'etica di Pascal", ora in *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, pp. 191-277; qui il "cuore", compreso nelle forme della filosofia "incoativa", è principio chiarito nei termini utilizzati per il mito (cfr. p. 269). La presenza di motivi pascaliani, dal *pari* alla dialettica delle "verità contrarie" alimenta l'ultima ermeneutica di Pareyson al punto che, per M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., (p. 161 n. 11): "[...] l'avvertimento del divino da cui muove la filosofia di Pareyson è intrinsecamente collegato alla scommessa, essendo [...] avvertimento della pienezza dell'essere (meraviglia) e del baratro del nulla su cui l'essere è sospeso (angoscia). Un divino così avvertito rimane "altro" trascendente, e insieme, non può non offrirsi alla scelta, alla scommessa, tra essere e nulla, tra assenso e rifiuto".

⁵¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 29 n.

⁵² Ivi, cfr. pp. 113-119.

rate, restano categorie, come tali prodotte *ex analogia hominis*. A questo antropomorfismo occulto, Pareyson contrappone quello "schietto e genuino" del mito, il cui simbolismo rappresenta e traduce il vincolo ontologico insieme alla contemporaneità e inseparabilità della libertà divino-umana. La rappresentazione concettuale di Dio è esposta, inoltre, al rischio della mitologia, cioè all'artificio e alla mistificazione perché il suo complesso sistema di definizioni, concetti e dimostrazioni "[...] ha un carattere necessariamente derivato, come di descrizione sopraggiunta e di edificio poggiato su se stesso, che in quanto tale non ha il carattere originario, spontaneo, poetico del mito, e merita piuttosto il nome di mitologia"⁵³.

Il principio fondamentale dell'ontologia della libertà, l'indivisibilità della libertà che è sempre insieme inizio e scelta dell'inizio, "potere immane, grande e terribile che si vede tanto in Dio [...] quanto nell'uomo", "diversa in potenza e in effetto, ma non in intensità"⁵⁴, trova conferma anche attraverso l'interpretazione del dettato biblico secondo cui l'uomo è "immagine" di Dio (*Gen.1,26*). Proprio il rapporto di "immagine e somiglianza" autorizza a pensare, in questa ermeneutica della coscienza religiosa, che possano essere compatibili se non inseparabili "antropomorfismo genuino" e "teomorfismo umano" perché il simbolo mitico è compresenza di identità e differenza, somiglianza e dissomiglianza, come descrive la classica definizione conciliare che Pareyson cita a sostegno della sua interpretazione, scorgendovi il simbolo e non l'analogia: "*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo eorum*".

Il simbolismo del mito, inoltre, non contraddice il divieto biblico dell'idolatria (*Dt.5,8-9*) come, invece, sembra verificarsi nella concettualizzazione filosofica quando realizza l'antropomorfismo occulto, nei concetti e nelle definizioni immobili e mute, in senso deteriore, come sono gli idoli. In realtà, chiede Pareyson

Che cosa significa la divinizzazione dell'uomo se non il processo con cui l'uomo si fa idolo a se stesso? Viene spontaneo il rinvio a Isaia e Geremia, per i quali nell'idolatria l'uomo non fa che inchinarsi all'opera delle proprie mani. E' così che l'antropomorfismo deteriore ingenera l'asservimento dell'uomo a se stesso: non c'è per

⁵³ Ivi, p. 115.

⁵⁴ Ivi, p. 28 n. ed inoltre cfr. *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 77.

l'uomo schiavitù peggiore che quella ch'egli tributa a sé stesso e riserva ai propri prodotti, si tratti di manufatti o di opere o di idee e concetti, tutti egualmente considerati come idoli⁵⁵.

Nel mito e nel suo simbolismo poetico l'ermeneutica dell'esperienza religiosa coglie e rappresenta la natura ambigua ed ancipite della realtà, indica quel *sensu* al di là dei *significati*, esso stesso dialettico perché s'identifica con la libertà. Il simbolo, mentre fornisce l'immagine rivelativa, rispetta l'ulteriorità e così, rende manifesta la natura dialettica:

[...] Dio, nella sua inesorabile e impervia trascendenza, si nasconde, e nascondendosi si rivela, né si rivela se non nascondendosi, al punto che d'ogni sua manifestazione si deve dire ch'essa vela nell'atto che svela e viceversa, e non si può dire che scopre più di quanto non celi, né che occulti più di quanto non mostri⁵⁶.

Contrapposta alla *hybris* di una ragione totalizzante che, nel rigore del concetto e dell'esplicitazione, presume di oggettivare e contenere l'inoggettivabile, l'"umiltà" del simbolo è nella sua capacità di rappresentare insieme ulteriorità e presenza della trascendenza, nell'unità tautologica che elimina l'allusività, lo spazio del rinvio tra significante e significato. Infatti, il simbolo mitico traduce l'inseparabilità dei contrari e sostiene la tensione di identità e alterità, propria della tautologia. Nella compresenza dei contrari, comprende il duplice aspetto di Dio,

⁵⁵ Ivi, p. 118 e cfr. p. 102. E' da rilevare che allo stesso divieto biblico fa riferimento anche I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997, nella "Nota generale" del §29 quando, per sostenere che l'astrazione dal sensibile per l'immaginazione è "un'esibizione dell'infinito, la quale appunto perciò, è vero, non può esser mai altro che negativa, ma estende l'anima" ricorda proprio che "Forse non v'è nel libro delle leggi degli ebrei un passo più sublime di questo comandamento: " Tu non ti farai alcuna immagine o figura di ciò che è in cielo, o in terra, o sotto terra, etc. "" (cit., p. 223). Sul tema P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, trad. it. di M. Gambarino, Piemme, Casale Monferrato 2000, coglie il significato del divieto nel fatto che "sotto la fabbricazione dell'immagine di un dio, sotto l'adorazione di questa immagine -sotto l'esteriorità del fenomeno-, si nasconde il procedimento che fa dire all'immagine, tramite questo io che ha fatto l'immagine: adorami. Nel cuore dell'idolatria giace questa menzogna, stravolgimento della parola" (cit., p. 104).

⁵⁶ Ivi, p. 103.

[...] la sua inaccessibile e incolmabile lontananza e la sua vicinanza ora benefica ora terribile, il suo inesorabile nascondimento e la sua sconvolgente manifestazione, la sua latitanza e persino assenza e la sua presenza talora gradita e rassicurante talora scomoda e invadente, insomma l'irraggiungibile ulteriorità contenuta nella sua pur sovrastante realtà⁵⁷.

Il mito ed il simbolo che ne manifesta la capacità rivelativa, rappresentano pienamente quella contraddittorietà che domina l'esperienza religiosa e ne fa il "regno delle "verità contrarie"" dove tutto è aperto alla possibilità positiva e a quella negativa, a cominciare dal peccato che può significare perdizione o essere strumento di salvezza, fino alla stessa presenza di Dio che "essendo quello che atterra e suscita, che affanna e che consola, che umilia ed esalta, che perde e salva, e fa l'una cosa o l'altra solo e proprio attraverso la contraria"⁵⁸. Così, il paradigma della contraddizione insolubile è proprio il cristianesimo, il "grande ossimoro". La dialettica paradossale del simbolo mitico che "[...] riesce a dare una figura all'invisibile, una voce all'indicibile, una misura all'incommensurabile [...]"⁵⁹ trova conferma nella teorizzazione kantiana dell'idea estetica: lo spazio del "pensare" non è segnato, come nell'allegoria e nella metafora, da una differenza da adeguare, da proporzionare, ma è infinito; l'immagine non racchiude un solo significato perché si compie "una vera e propria irradiazione di significati da un'immagine"⁶⁰, rappresenta nel

⁵⁷ Ivi, p. 106.

⁵⁸ L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 93.

⁵⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 106.

⁶⁰ Ivi, p. 109. Anche Pareyson individua nel § 49 della *Critica del Giudizio* la teorizzazione dello spazio del "pensare" contrapposto al "conoscere"; in riferimento alle idee estetiche, Kant scrive che "[...] per idee estetiche intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa esser loro adeguato, e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili. Si vede di leggieri che esse sono il corrispondente (*pendant*) delle idee della ragione, le quali sono invece concetti cui nessuna intuizione (rappresentazione della ragione) può essere adeguata" (I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 305). Oltre la teoria della formatività, il contributo di Pareyson all'estetica comprende i lavori sull'idealismo tedesco e, con particolare riferimento alla centralità del sublime kantiano, cfr. *L'estetica di Kant*, Mursia, Milano 1984². Il problema, centrale anche in P. Ricoeur, *Finitudine e colpa: II, La simbolica del male* (1960), trad. it., di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1970, è posto nell'interrogativo (p. 626) "Come pensare partendo dal simbolo se questo non è un'allegoria? Come libera-

modo più pieno ed adeguato "l'inoggettivabile come *geheimnisvoll offenbar*"⁶¹. La tautegoricità, che Schelling riconosce nella mitologia, per Pareyson appartiene in modo essenziale al simbolo che testimonia l'esperienza diretta e la comunica immediatamente nel linguaggio poetico, antropomorfo, "mitico", capace di rispecchiare ed esibire il nesso tra rappresentante e rappresentato, tra parola e senso in termini dialettici perché questo rapporto

[...] non è né fisso né allusivo, ma vago come nella poesia; non implica né un vincolo stabile né una proporzionalità, ma ha l'infinità libertà dell'invenzione; non è né di tipo oggettivante né di tipo allegorico, ma di tipo rivelativo, nel senso che non *significa*, ma è, e proprio perciò può permettersi ogni fluidità, ogni oscillazione, ogni ondeggiamento, ogni fluttuazione, in definitiva l'amplissimo spazio del "pensare". Ma questa vaghezza non è arbitraria e caotica, perché corrisponde all'inesauribilità della trascendenza. Nel simbolo l'inoggettivabile risiede come una presenza senza figura⁶².

Il "pensare" e il linguaggio poetico del mito, inoltre, mostrando il carattere paradossale della rivelazione che riproduce la dialettica di

re dal simbolo un "altro", se esso è, secondo la definizione di Schelling, "tautegorico"? Quel che ci occorre è un'interpretazione che rispetti l'enigma originario dei simboli e se ne lasci istruire, ma che partendo di là, ne promuova il senso, formandolo nella piena responsabilità di un pensiero autonomo". Sul simbolo e l'allegoria cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 167-187.

⁶¹ Ivi, p. 104. Questa concezione è teologicamente giustificata quando si intenda la Rivelazione come *Re-velatio* e non come *Offenbarung*; se Dio è "Absconditus in revelatione", allora si giustifica la pregnanza, -e preferenza-, del simbolo rispetto all'analogia. E' quanto risulta dall'analisi esegetico-teologica condotta nei lavori di B. Forte. In particolare, B. FORTE, *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996, sostiene che (p. 54) "il simbolo" tiene insieme senza costringere, relaziona i diversi senza cadere nell'univocità e mantiene l'unità di senso, anche nell'eccedenza e nella radicale discontinuità dei significati [...] il parlare "simbolicamente" di Dio sarà la forma meno inadeguata che la "parola della fede" possa assumere per dire insieme la vicinanza del Dio infinitamente lontano e la trascendenza del Suo essere più intimo a noi di noi stessi. Come avviene peraltro nella dialettica di Parola e Silenzio della Sua rivelazione".

⁶² Ivi, p. 113. Per una ricostruzione storico-critica del contesto in cui si inserisce la teoria di Schelling, cfr. L. PROCESI, *Genesi della coscienza nella "Filosofia della mitologia" di Schelling*, Mursia, Milano 1990. Su questo aspetto che evidenzia l'originalità della posizione di Pareyson rispetto a Schelling, cfr. M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., p. 206-208.

possesso e ricerca, propria dell'esperienza religiosa, rispettano l'ulteriorità della trascendenza perché in questa dialettica

Ne deriva un doppio rapporto di nascondimento e rivelazione per il quale da un lato la rivelazione, nell'atto che traduce in immagini e parole il trascendente, lo mantiene nella sua inaccessibilità, essendone in tal modo un occultamento, e dall'altro il nascondimento, mentre cela dietro le parole e le immagini sensibili il trascendente, ne palesa l'ineffabilità e inconoscibilità, manifestando il silenzio ond'esso è fasciato e il mistero in cui esso è immerso⁶³.

Mistero e silenzio sono violati nel linguaggio razionale che ne tenta una rigorosa oggettivazione; il simbolismo, invece, è capace di trasvalutare l'ineffabilità in "infiniteffabilità" perché "sa molto bene che dire Dio è possibile solo lasciandolo non detto, e in questo senso esso è un continuo e infinito commento all'impenetrabilità divina"⁶⁴. Infatti, il non detto in questione è un implicito da interpretare, è presenza dell'ulteriore. L'evidenza e la profondità, tratti distintivi del pensiero e della parola filosofica, sono presenti in modo limpido e diretto nel mito in cui l'ermeneutica, vichianamente, *inventa*⁶⁵ il senso e dove sono inseparabili la dimensione mitopoietica della fantasia e quella rivelativa della verità perché "l'altezza della fantasia e la profondità del pensiero vanno di pari passo, e s'alimentano a vicenda, né si sa quale sia più mirabile, visto che straordinaria e prodigiosa è appunto la loro congiunzione"⁶⁶. Se nel mito è in questione la ricerca e l'interpretazione del senso della realtà, nel linguaggio

⁶³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 111.

⁶⁴ Ivi, p. 113.

⁶⁵ L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, cit., (pp. 71-72): "Trovare o inventare [...] è la stessissima cosa, perché io non invento un senso del mondo se non nella forma di trovare un senso nel mondo, e non trovo un senso nel mondo se non nella forma di inventare. [...] Non c'è nessun senso, appunto per lasciare a noi la possibilità e il compito si trovarne ovverosia di darcene e di farcene uno".

⁶⁶ *Ontologia della libertà*, cit., p. 115. Cfr. M. FERRARIS, *Postfazione* in L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1996⁵, pp. 333-389, sembra rispondere all'interrogativo posto da G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985² (p. 92) circa la proposta di Pareyson, se questa sia da intendere come ontologia dell'arte o come una "mitologia". Tesi sostenibile solo se la mitologia è assunta nel senso del mito, visto che non si tratta di una "creazione autonoma" in cui si realizzi "il progetto di una nuova mitologia o di una mitologia della ragione" (ivi, p. 377). Su questo rilievo, cfr. E. Conti, *La verità nell'interpretazione*, Trauben, Torino 2000, p. 359 n59.

simbolico l'ermeneutica della coscienza religiosa ne rinviene la rappresentazione più coerente.

Il mito, dunque, è il livello originario del rapporto ontologico che identifica sia la coscienza muta sia il modo più adeguato per "narra-re" la vicenda della libertà che coinvolge insieme l'uomo e Dio. Il compito della riflessione filosofico-ermeneutica che lo interroga è quello di chiarire ed universalizzare i significati che ne trae, perché questi riguardano ed interessano l'uomo in quanto uomo, credente o non credente⁶⁷. Il nucleo teoretico del mito, della coscienza religiosa è la libertà che è indeducibile, imprevedibile, indimostrabile, quindi, "non fa "sistema""⁶⁸; per cogliere l'inizio della libertà, quell'atto originario che ne avvia la storia, intemporale ed eterna, "Non se ne può fare un sistema, con deduzioni, dimostrazioni, nessi logici, se non a patto di farne un sistema necessario, che quindi nega già di per sé la libertà; se ne può fare un racconto, una narrazione, un mito"⁶⁹.

⁶⁷ Ivi, p. 162: "Ciò che Dio rappresenta per un credente e ciò che questa fede del credente in Dio può rappresentare per ogni uomo è un problema filosofico. E il discorso che a tal proposito è fatto dalla filosofia è un discorso inteso non a definire l'essenza di Dio, [...], né a dimostrarne l'esistenza o l'inesistenza (il credente lo afferma il non credente lo nega: due atti di fede, una scelta), ma a chiarire che cosa significa credere o non credere in lui. In questo senso e solo in questo senso, la filosofia parla e può parlare di Dio, del peccato, dell'espiazione, della sofferenza, della redenzione". Inoltre, cfr. *Esistenza e persona*, cit., p. 34.

⁶⁸ Ivi, p. 31.

⁶⁹ Ivi, p. 52. S. GIAMETTA, "Sull'ontologia della libertà. Il male e la sofferenza", in G. RICONDA - C. CIANCIO, *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000, pp. 179-191, sviluppa rilievi decisamente critici sull'ultima produzione pareysoniana, sostenendo che "Per quanti errori possa commettere, per quanti inconvenienti possa comportare, non si può fare a meno della filosofia dell'essere. Perché essa è la filosofia *tout court*" (p. 189). Con riferimento particolare all'ermeneutica del mito, l'A. ne contesta la validità teoretica e la ritiene una vera e propria "mitologia", nell'accezione di Pareyson: "Buono e bello il discorso del mito, dunque, ma non altrettanto buona e bella l'applicazione, se la teoria stessa della libertà, di quella libertà o non fondamento che è l'unico fondamento a sé stessa, è un mito, ma un mito deteriore della mitologia, non della razionalità che è a sua volta mitica in quanto simbolica" (ivi, p. 190). Per una valutazione diversa delle prospettive filosofiche aperte dal mito, cfr. G. CARCHIA, "Filosofia come narrazione. Note su un paradigma schellinghiano", in *Filosofia* 94, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 173-188; G. VATTIMO, "La traccia della traccia", in J. DERRIDA-G. VATTIMO (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 75-89.

L'ontologia della libertà è ermeneutica del mito religioso, concreto "ripensamento filosofico del cristianesimo"⁷⁰ quando racconta la storia della libertà che è insieme la storia dell'eternità del "Dio vivente". Per questo, l'eternità è scandita in eoni: autogenerazione, creazione, caduta, giudizio, apocatastasi, gli atti e fatti di quella storia che è la storia della vittoria dell'essere sul nulla e che, dall'inizio protologico alla fine escatologica, attraverso la storia temporale, vede coinvolti tutti i protagonisti della vicenda cosmoteandrica prodotta dalla libertà.

⁷⁰ X. TILLETTE, "Questions posthumes à Luigi Pareyson", *Gregorianum* 77, 4, 1996, pp. 727-40, avanza riserve su questa ermeneutica come interpretazione dell'"esperienza cristiana" (p. 730): "[...] il s'agit d' "expérience" chrétienne, et cette précision aggrave les difficultés. [...] il est évident qu'il ne réussit pas à traiter le christianisme comme un mythe. [...] C'est la religion comme telle qui l'intéresse, avec son aura de sacralité et de mystère, et la source lustrale des symboles et des chiffres, qui désignent la transcendance et son lien avec l'homme". A conferma dell'insistenza con cui Pareyson sottolinea la dimensione esperenziale della religione, perciò identificata con il cristianesimo, in *Essere libertà ambiguità*, cit., (p. 183) chiarisce che l'universalità dei significati cui tende l'ermeneutica "ovviamente non è di fatto, ma di valore; non è un'evidenza stringente, ma un appello alla persona; è un'universalità ermeneutica, capace non tanto di convincere forzando l'assenso, quanto piuttosto di coinvolgere e interessare tutti gli uomini, credenti o non credenti che siano".