

Maria Rita Scarcella

LA DECISIONE PER LA VERITÀ NELLA FILOSOFIA DELL'INTERPRETAZIONE DI LUIGI PAREYSON

«[...] Per una proposizione matematica c'è la prova, ma in modo che non si può pensare una controprova. Appunto per questo non si può avere una persuasione nel campo della matematica. Ma per ogni proposizione esistenziale, ogni prova ha anche qualcosa che è una controprova: c'è un pro e un contro. Non ignora questo, colui che è persuaso: egli sa molto bene cosa il dubbio può obiettare contro: ma nondimeno, o piuttosto appunto per questo, egli è persuaso: poiché con uno scatto risoluto e volitivo egli s'alza al di sopra della dialettica delle prove, ed è persuaso».

S. KIERKEGAARD*

Pareyson ha individuato il proprio orizzonte speculativo nel problema ontologico ed ha indicato nella via "rischiosa" e "pericolante" della libertà il percorso mai "interrotto" che risale alla verità e vi converge, nella convertibilità di essere e libertà, testimoniando così l'"inattualità" del pensare originario e l'"impopolarità" di una proposta teoretica che rivendica la necessità e la specificità della filosofia, cioè la natura speculativa del pensiero che è tale solo se è pensiero dell'essere, se recupera e difende l'essere-verità come pro-

* S. KIERKEGAARD, *Diario* (1840-1847), a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980³, vol. 3°, n. 1298, p. 261.

pria origine e principio. Questa originarietà permette di giustificare la virtualità sul piano pratico e l'efficacia sul piano storico del pensiero che, saldo nella sua radicazione ontologica, non rischia il contemplativismo, elusivo ed evasivo rispetto alle urgenze della prassi.

La filosofia dell'interpretazione consolida gli esiti del personalismo in una ontologia "critica", cioè l'ermeneutica dell'inesauribile perché

V'è, fra l'uomo e l'essere, una solidarietà originaria, una complicità iniziale, che si manifesta per un verso nella costitutiva ontologicità dell'uomo e per l'altro nell'inseparabilità di esistenza e trascendenza; nel che risiede il concetto fondamentale dell'inoggettività dell'essere, il quale esige l'abbandono della metafisica antica e l'adozione di un'ontologia critica¹.

Originario è il rapporto ontologico per cui l'uomo è, prima ancora di *avere*, per scelta consapevole, rapporto con l'essere. L'intenzionalità ed apertura ontologica guadagnano quel concetto di *persona* che è «il finito come insufficiente ma non negativo e come positivo ma non sufficiente»² e, condotto alle sue conseguenze ultime nell'ontologia della libertà³, sintetizza l'eredità kierkegaardiana che ha chiari-

¹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985⁴, p. 17.

² Ivi, p. 15 ed inoltre cfr. pp. 173-195 e pp. 197-201, tra i riferimenti testuali in cui Pareyson sostiene l'irriducibilità della *persona* al soggetto – individuo, inteso come parte integrabile in una totalità che compie e sovrasta. La difesa di questa peculiarità è esplicita in un passaggio di ID., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1996⁵, p. 226: «Personalità non significa "soggettività": il "soggetto", qual è concepito da tutta una tradizione filosofica, è chiuso in sé stesso, e risolve in attività propria tutto ciò con cui entra in relazione; la persona, invece, è aperta, e sempre dischiusa ad altro o ad altri. La miglior garanzia contro i pericoli del soggettivismo è offerta dal concetto di persona, in base al quale proprio mentre si afferma che tutto ciò con cui la persona entra in rapporto deve diventarle interiore, se ne afferma insieme l'irriducibile indipendenza».

³ La relazionalità costitutiva del rapporto ontologico è confermata anche nell'esperienza religiosa che eternizza la scelta esistenziale perché per L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di A. Magris- G. Riconda- F. Tomatis, Einaudi, Torino 1995, p. 126: «Nel livello profondo dell'esistenza non v'è né opposizione né separatezza fra lo scegliersi e l'essere scelti [...] Nell'esperienza religiosa libertà divina e libertà umana coincidono e iniziativa divina e iniziativa umana sono così incorporate l'una nell'altra ch'è difficile distinguerle e impossibile separarle». S. GIVONE, *Eros/ethos*, Einaudi, Torino 2000, p. 71, delinea in questi termini l'originarietà della decisione: «Poiché volere è, originariamente, volersi. E' volere il

to l'esistenza come coincidenza di relazione con sé e relazione con altro⁴. Questo paradigma segna il personalismo ontologico ed impedisce semplicistici accostamenti perché identifica la specificità della "filosofia dell'interpretazione" rispetto alle altre formulazioni dell'ermeneutica contemporanea ed alla sua *koiné*⁵.

L'originarietà del rapporto ontologico che è anche ermeneutico, vista l'inoggettivabilità dell'essere, comporta il carattere originario ed ontologico dell'interpretazione, la "sede" in cui l'essere si singolarizza. Da qui la tesi fondamentale:

[...] *della verità non c'è che interpretazione*» e [...] *non c'è interpretazione che della verità*. Nell'interpretazione l'*originalità* che deriva dalla novità della persona e del tempo e l'*originarietà* che proviene dal primitivo rapporto ontologico sono indivisibili e coesenziali. L'interpretazione è quella forma di conoscenza ch'è *insieme* e inseparabilmente veritativa e storica, ontologica e personale, rivelativa ed espressiva⁶.

Se l'ontologia è possibile solo come ermeneutica, discorso indiretto sull'essere, allora l'ermeneutica è ontologia dell'inesauribile perché l'essere, la verità, non è onticamente riducibile all'oggetto del problema gnoseologico ma è l'inoggettivabile termine di una relazione che, già dagli esordi critico-storiografici, Pareyson ha letto nel segno dell'incommensurabilità tra finito ed infinito, secondo il modello dialettico che corregge il rapporto d'implicanza tra questi termini e dissocia quell'identificazione del finito con il negativo che

proprio sé. Afferrare la radice del proprio essere e dire sì o dire no. Anzitutto a se stessi. [...] Libertà è la decisione attraverso cui quel fatto che è il volere accade in noi già segnato, già voluto o non voluto».

⁴ In particolare, S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in *Opere*, trad. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 625 dove l'uomo è «[...] un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro».

⁵ Per G. VATTIMO, "Pareyson e l'ermeneutica contemporanea", in A. DI CHIARA (a cura di), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, pp. 45-59, la discriminante fondamentale nella posizione pareysoniana è la «drammaticità della possibilità dello scacco dell'interpretazione» (p. 59). L'ermeneutica di Pareyson si presenta come risposta alternativa a quella di Heidegger rispetto al nichilismo nella recente lettura di 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*, Trauben, Torino 2000, pp. 69-89.

⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1991⁴, p. 53.

si è diffusa anche oltre il razionalismo metafisico hegeliano⁷. La verità, invece, è problema metafisico che può essere considerato dall'unica prospettiva "criticamente" disponibile, cioè a partire dalla condizionalità personale e storica considerata come via d'accesso, secondo la lezione fichtiana che sostiene la ricerca di un'ontologia critica ma non antimetafisica⁸. L'essere si espone e rischia il consenso o il rifiuto, la fedeltà o il tradimento già in ogni rapporto ontologico perché in questa sede l'*originarietà* dell'ontologico si singularizza nell'*originalità* del personale, escludendo la sintesi definitiva perché, come ogni interpretazione, coincide con il paradossale «possesso mai definitivo d'un infinito»⁹ e realizza la coesistenzialità della conquista e della ricerca. In particolare, Pareyson approfondisce la relazione di reciproca indipendenza, giustificata proprio da questo statuto dell'interpretazione, tra «ricerca filosofica» e «possesso religioso» della verità, quello della fede che racchiude la *securitas* dell'abbandono e l'*insecuritas* della scommessa:

[...] ciò che *religiosamente* è un *possesso* può *filosoficamente* essere una *ricerca*: con la fede l'uomo può attingere la verità, e goderne con fiducioso abbandono, in una pienezza di conoscenza e di vita quale nessun'altra forma di sapere può assicurare, ma lo fa con una scelta che non si può compiere una volta per tutte, in modo definitivo e sicuro, e che si deve invece ripetere in ogni istante, con una lotta intrepida e un continuo trionfo sul dubbio¹⁰.

Nella tensione inconciliabile, quella del «[...] nesso che sussiste fra possesso e ricerca, pienezza e inquietudine, fiducia e audacia, e

⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Genova 1997², pp. 130-131, 166-168; cfr. ID., *Esistenza e persona*, pp. 149-171. Per un'analisi degli effetti e degli autonomi sviluppi prodotti nel pensiero pareysoniano dalla sostituzione dell'implicanza con l'irrelatività, cfr. C. CIANCIO, "Pareyson e l'esistenzialismo", *Annuario filosofico*, 14, 1998, pp. 449-462, pp. 456-459.

⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976². Nell'"Introduzione" alla monografia del 1950, Pareyson individua i tratti fondamentali che sono riconoscibilmente presenti nell'ontologia della libertà.

⁹ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 73.

¹⁰ Ivi, p. 199. Inoltre, cfr. ID., *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 344-359 dove il "possesso" religioso figura l'«abisso della fede» che «contiene la disperazione non come presupposto incluso e superato, ma come l'altro suo volto, o come una contrazione dei suoi pacati lineamenti» (p. 359).

perciò stesso irrequieto, scontento, incerto, insoddisfatto»¹¹, va confermando il suo compito questa filosofia che si prospetta come “ermeneutica della coscienza religiosa”; la verità pareysoniana esclude ogni irenico trascendentalismo perché

[...] è un appello che chiede risposta e testimonianza non un'imposizione che opprime o costringa, è un richiamo che mette l'uomo di fronte alle sue responsabilità e lo sollecita a compiere liberamente l'atto con cui afferma sé stesso ribadendo il proprio essere, recuperando la propria origine, stringendo indissolubilmente il vincolo di persona e verità: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς¹².

L'originarietà del rapporto ontologico giustifica l'unità di teoria e prassi e l'inseparabilità di pensiero e azione che, coessenziali, risultano distinguibili solo sul piano ontico, dove si alimentano nella circolarità di *essere* e *fare*¹³. Il pensiero interpretante risale al livello originario, fino all'essere-verità che è quella «presenza senza figura, ma potente e saldissima»¹⁴ che stimola, regola e sostiene le formulazioni teoriche e pratiche che se ne tentano. Presente solo come ulteriore, è l'inesauribile ricchezza in cui riaffiorano, attraverso il fichtiano arretrare del principio che solo “in immagine” è possibile cogliere, anche la *πηγή* di Plotino e l'*Umgreifende* di Jaspers, tra gli autori congeniali nel *confilosofare* di Pareyson. L'inoggettivabile, sempre ulteriore inesauribilità, impedisce di identificare e costringere la *rivelatività* dell'essere nei confini dello speculativo, per quanto concepito come filosofia dell'*implicito* da interpretare e non del *sottinteso* da demistificare¹⁵. Teoria e prassi sono coessenziali sul piano ontologico – originario e Pareyson ne riconosce l'unità

¹¹ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 199.

¹² Ivi, p. 31.

¹³ Oltre all'elaborazione organicamente esposta in L. PAREYSON, *Estetica*, cit., la circolarità è analizzata anche nel corso di pedagogia relativo a *Il concetto di abitudine*, Viretto, Torino 1959. Qui l'abitudine, colta nella sua costitutiva ambiguità etica che la pone tra “necessità” e “libertà”, è il momento fondamentale nella continua conversione dell'essere in agire (p. 12): «[...] ciò che si è dipende e deriva da ciò che si fa [...] ciò che si fa attinge il suo pregio o il suo demerito da ciò che si è».

¹⁴ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 40.

¹⁵ Cfr., Ivi, p. 90 e pp. 114-118. Sulle implicazioni del binomio “rivelativo”- “espressivo”, cfr. E. CONTI, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2000, pp. 296-329.

[...] nel cuore stesso del rapporto ontologico, ch'è teoria e prassi insieme, nel senso che – se così si può dire d'un livello anteriore alla distinzione – teoreticamente è rivelazione della verità e praticamente è decisione per l'essere, né è l'una cosa senza l'altra, perché la rivelazione della verità, in quanto interpretazione personale di essa, è atto originario di libertà, e non c'è atto di libertà più originario che la stessa decisione per l'essere¹⁶.

La decisione, mentre attesta quell'apertura religiosa che prefigura nell'ontologia dell'inesauribile l'ermeneutica della coscienza religiosa¹⁷, giustifica la possibilità di una lettura "etica" perchè è nell'orizzonte della libertà che si decide il senso del tempo e della storia, la fedeltà o il tradimento di sé prima che della verità. La decisione per l'essere è «l'atto più originario», è la prima interpretazione che «testimonia» più che «scoprire» la verità che, inoggettivabile,

[...] esige libertà e decisione, perché non si tratta di ri-conoscere un oggetto definito, ma di determinare una presenza senza figura, il che mette l'uomo di fronte alla responsabilità di formulare personalmente la verità. Inoltre la rivelazione della verità, implicando il coraggio di dare la propria formulazione del vero, e quindi assumendo più il carattere d'una testimonianza che quello di una scoperta, coincide con la decisione per l'essere, cioè coincide con l'esercizio di quella libertà radicale e profonda con cui l'uomo fa dell'essere il termine di un consenso o d'un rifiuto¹⁸.

Il pensiero rivelativo coincide con la decisione ed è esercizio di libertà, condensando la complessità di un rapporto che si chiarisce nell'identità di essere e libertà per cui «[...] la libertà non è tale senza l'essere e l'essere non è tale senza libertà, nel senso che solo la li-

¹⁶ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 106.

¹⁷ Per G. RICONDA, "La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson", *Archives de Philosophie*, 43, 1980, pp. 177-194, già «l'ontologie de l'inépuisable est en même temps une ontologie de la liberté» (p. 185). Già A. RIGOBELLO, "Osservazioni su una teoria dell'interpretazione", *Proteus*, 8, 1972, pp. 175-181, evidenziava la "decisione" come «l'atto morale e non teoretico» che fa di questa ermeneutica un «discorso al limite» perché implica «una concezione della realtà e della vita che richiede inevitabilmente la trascendenza» (p. 181), il cui orientamento e significato si decidono nell'esperienza religiosa.

¹⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 106.

bertà precede la libertà»¹⁹. Infatti, se la libertà afferma l'essere anche nell'atto di negarlo e l'essere si espone alla possibilità di essere negato, "fondando" così la libertà come libertà e sollecitandone l'esercizio, a sua volta, anche l'essere non è che libertà. Questa decisione, originaria ed anteriore alla distinzione delle facoltà, costituisce la possibilità della prassi etica, cioè la possibilità di rinnovarla nelle ulteriori scelte determinate. Si giustifica così la tesi, costante nel pensiero pareysoniano, per cui «[...] una morale o un'etica non è possibile se non come un'ontologia della libertà»²⁰.

Questa «originarietà della pratica»²¹ esclude il primato dello speculativo e la reciproca subordinazione di teoria e prassi, con le relative degenerazioni nel teoreticismo e nel prassismo. L'"ideologia", pensiero solo *espressivo*, separa e subordina perché, identificandosi con la storicità in cui si identifica, è pensiero «[...] pieno della realtà storica di cui è il riflesso o la consapevolezza» ma «è vuoto di verità»²²; ha carattere pragmatico e si riduce a mero strumento d'azione perché, prodotto della situazione, si esaurisce nella pretesa dell'efficacia sul piano storico. Nel seguito del pensiero *espressivo* Pareyson pone la «ragione senza verità» dell'illuminismo e del neorazionalismo ma anche l'«azione senza verità» della tecnica, il cui unico criterio è proprio l'efficacia²³. Con la tesi dell'unità originaria Pareyson interpreta e procede oltre l'idea heideggeriana per cui il «pensiero cambia il mondo. Lo trasfigura nella profondità sorgiva, sempre più oscura di un enigma» ma non suscita direttamente l'azione²⁴, perché evidenzia la valenza speculativa dell'azione e quella pratico – "politica" del pensiero. La verità stimola ed esige libertà, decisione e testimonianza, secondo quanto ha già chiarito Jaspers, distinguendo la verità di Galilei da quella più "impegnati-

¹⁹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 268.

²⁰ L. PAREYSON, *Essere e libertà*, Giappichelli, Torino 1970 e cfr. ID., *Essere libertà ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, p. 90. Sulla scelta metaetica quale "fondamento" dell'etica, cfr. C. CIANCIO, "Crisi e rifondazione dell'etica", *Annuario filosofico*, 3, 1987, pp. 37-63 e ID., "Urgenza e impotenza dell'etica", in P. Coda-G. Lingua (a cura di), *Esperienze e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 111-124.

²¹ Cfr. L. PAREYSON, *Verità*, cit., pp. 184-187.

²² Ivi, p. 95.

²³ Cfr., ivi, p. 182-185. Per una ricostruzione del contesto, L. BAGETTO, *Il pensiero della possibilità. La filosofia torinese come storia della filosofia*, Paravia, Torino 1995.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1998⁴, rispettivamente "Logos", p. 157 e cfr. "Che cosa significa pensare?", pp. 85-95.

va" di Giordano Bruno²⁵. Il filosofo non è il pensatore astratto e "disimpegnato" nel suo teoreticismo, al contrario, riconosce che

[...] decidersi per la verità richiede molto più coraggio che scegliere il successo; il pensiero rivelativo esige un impegno originario, con cui si consente all'essere anzi che rifiutarlo, e si accetta di renderne testimonianza anzi che sacrificarlo alla storia; esige la chiara consapevolezza che tocca al tempo farsi degno di ascoltare l'eterno, non all'eterno di farsi udire dal tempo; esige una decisione radicale, con cui si fa della propria persona l'organo per affermare la verità in modo accettabile al proprio tempo anzi che il gerente dell'idea-forza che guida il tempo di cui è prodotto, l'annunziatore d'un rinnovamento prima di tutto personale anzi che il profeta d'una palingenesi soltanto terrestre²⁶.

Nell'interpretazione la verità risiede come ulteriore, posseduta nell'unico modo possibile del doverla cercare ancora; per questo è sempre «innovatrice e trasformatrice» e la filosofia, anzi «ogni filosofia degna del nome è un inizio, è il principio d'un mondo nuovo, è l'annuncio d'una nuova realtà umana, è l'instaurazione di una nuova storia»²⁷. Se il non detto è l'inesauribile *implicito* che alimenta e sostiene il compito dell'interpretazione, ben altro dal *sottinteso* che si può demistificare nell'evidenza e nell'esplicitazione totali, allora, è fondata la possibilità del *confilosofare* tra le molteplici e sempre personali prospettive aperte sulla verità. Il dialogo, infatti, si fonda sull'inesauribilità della verità che, personalmente posseduta, impedisce quel "conflitto" che, impossibile tra le *interpretazioni*, è inevitabile tra le *ideologie* che presumono di essere possesso totale e perciò definitivo della verità. In tal senso, risulta improponibile – perché non "filosofico" – trarre da una definizione il criterio di distinzione tra filosofia e ideologia perché anche per Pareyson, come per Plotino, la verità è *in-*

²⁵ Cfr. L. PAREYSON, *Verità*, cit., pp. 219-222 e p. 252. Il tema è analizzato, con riferimento alla figura di Socrate, da M.C. DI NINO, "Verità e testimonianza in Luigi Pareyson", in E. Baccarini (a cura di), *Passione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa. Studi in onore di A. Rigobello*, Edizioni Studium, Roma 2000, pp. 213-225, pp. 220-223.

²⁶ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 124.

²⁷ L. PAREYSON, "Filosofia e verità", intervista a c. di M. Serra, *Studi cattolici*, 193, 1977, p. 178; cfr. *Verità e interpretazione*, cit., pp. 153-155.

*dex sui*²⁸ ed agisce dall'interno nell'interpretazione; come nulla distingue dall'esterno il cavaliere della fede, così non esistono criteri di evidenza oggettiva che permettano di riconoscere il tempo abitato dall'eterno: la «presenza senza figura» è riconoscibile solo nell'inesauribilità della verità e delle sue interpretazioni.

Il problema metafisico della verità impone la scelta che, priva del *tertium*, è il dilemma in cui si decide il senso del rapporto ontologico, confermato nel suo essere *iniziativa iniziata*, libertà esercitata come libertà nell'atto stesso d'essere ricevuta, pur nell'apparente necessità della «collocazione metafisica» perché «[...] ciò che costituisce la libertà come libertà è la verità [...]»²⁹. L'ontologia di Pareyson, allora, è una risposta alternativa a quella heideggeriana perché solo se l'essere-verità è inesauribile, è ancora possibile la filosofia ed un pensare responsabile della scelta tra verità ed errore, tra bene e male che risultano minimizzati fino all'inconsistenza nell'indifferenza dell'ineffabilità³⁰. Il male e l'errore si dissolvono, «come in un gioco di bussolotti»³¹, anche in quelle concezioni che assumono "il negativo" come dialetticamente necessario alla realizzazione della verità e del bene che così, non sono, ma divengono realtà compiute. Pareyson non accetta la funzionalità del "negativo" perché la sua fenomenologia, indagata nelle idee personificate di Dostoevskij, impedisce di «trasformare la tragedia in commedia». Di fronte alla realtà del male, si tratta sempre scegliere tra una «filosofia della ragione che media e concilia» ed una «filosofia della libertà che sceglie e decide»³². Ogni concezione che dialettizzi "il negativo", infatti, nega la libertà ed ignora l'*insecuritas* della condizione umana in cui ogni realtà è positiva solo se ha vinto la *possibilità* negativa. D'altra parte,

²⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 131. Per il riferimento a PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000, p. 867: «Perciò la realissima verità non s'accorda con altri che con se stessa, e null'altro rivela ed è che se stessa, ed è insieme ciò che rivela. Chi potrebbe confutarla? E donde ricaverebbe la confutazione?». La ricerca di quel criterio, anche in *Estetica*, cit., caratterizza la comprensione, cioè l'"interpretazione" dell'opera: «Eppure il criterio esiste, e saldissimo: c'è comprensione solo quando l'opera si sia rivelata nella *sua* realtà, e l'interpretazione è valida se esegue l'opera com'essa stessa vuole» (p. 246).

²⁹ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 231.

³⁰ Cfr. Ivi, pp. 161-165.

³¹ Ivi, p. 141.

³² L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, pref. e cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1993, p. 116.

già la struttura del rapporto ontologico testimonia radicalmente la libertà e la sua natura, così "periclitante" che l'interpretazione – decisione originaria è la "scommessa" che la testimonia anche nell'atto istantaneo del rifiuto.

La testimonianza dell'essere è inseparabilmente interpretazione della verità, unica sovrastorica ed intemporale. Ne deriva che il rapporto dell'interpretazione con la tradizione si rivela necessario, perché «[...] l'incessante approfondimento che essa sollecita collega lo svolgimento delle possibilità attuali non solo con il patrimonio delle possibilità già svolte, ma con la fonte stessa delle infinite possibilità»³³. La tradizione non si limita a conservare e a ripetere il passato, ma lo riscatta come «realtà storica riportata all'origine»³⁴, lo riguadagna nella sua dimensione ontologica e, confermando l'inesauribilità del vero, si oppone al carattere «secondario e temporale» della rivoluzione che si propone come «nuovo inizio *nel tempo*»³⁵. Se la tradizione è propriamente *rigenerazione*, allora è possibile sostenere che corrisponda al senso della *ripetizione*, evidenziata come momento fondamentale nell'"etica" di Kierkegaard: «La vera ripetizione è una ripresa del passato, che lo continua innovandolo e conservandolo insieme, e lo innova precisamente perché lo ripete senza preoccuparsi dell'originalità o ricercarvi la novità, e così facendo costruisce operosamente il presente»³⁶.

La scelta originaria giustifica l'ineludibilità dell'impegno ontologico ed il ruolo della filosofia in rapporto ad altri ambiti della

³³ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 47.

³⁴ Ivi, p.49.

³⁵ Ivi, p. 49 e cfr. p. 9. Il problema è stato analizzato da M. RAVERA, "Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche", in R. Dottori e H. Künkler (a cura di), *Estetica e ermeneutica*, Pironti, Napoli 1981, pp. 135-161.

³⁶ L. PAREYSON, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, in *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, p. 68. Questa lettura del concetto pareysoniano di "tradizione" è confermata, più esplicitamente, perché «La ripetizione rappresenta il coraggio etico della vita: non dissolversi nel futuro come in una bella speranza, non annullarsi nel passato come in un vano ricordo, ma vivere il presente insieme conservando e innovando» (ivi, p. 73). Sull'eredità di Kierkegaard, cfr. A. DI CHIARA, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, il melangolo, Genova 1999, pp. 83-88 e pp. 116-123; inoltre G. MODICA, "L'etica di Kierkegaard secondo Pareyson", in G. Riconda - C. Ciancio (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 11-36.

prassi umana, dalla politica alla scienza, dall'arte alla religione. Il pensiero filosofico non è avulso dalla storia se proprio il finito, cioè il tempo e la persona, sono il «dispositivo di sintonia»³⁷ dell'essere-verità che agisce nel tempo, rigenerandolo dall'interno. In questo consiste la virtualità pratica e storica del pensiero autentico che «non inventa» ma «rammenta» l'originarietà del rapporto ontologico; la filosofia ne è la coscienza, è il rapporto stesso condotto al livello del pensiero riflessivo ed interpretante. Se l'essere-verità è inoggettivabile perché sempre ulteriore, allora si tratta dell'«origine» che non una conoscenza razionalistica ma la «coscienza» potrà attingere. Rinviano alla lezione dello Schelling «post-heideggeriano»³⁸, è la coscienza di una «origine inesausta», non di ciò che è ultimo ma di ciò che è primo e originario. Il legame con l'essere coinvolge e comprende l'intero orizzonte delle esperienze umane, agisce nel livello originario ed alimenta alcune forme pre-riflessive, sedi cui Pareyson dedicherà particolare attenzione proprio nell'ermeneutica del mito, la figura che le riassume ed approfondisce nella conclusione di questo percorso teoretico ed esistenziale. La filosofia segue l'esperienza, ma non come l'hegeliana noddola di Minerva, cioè come autocoscienza della realtà, perché «[...] arriva ultima proprio per poter più agevolmente cogliere ciò ch'è primo; e in tal senso ben lungi dall'essere conclusione, è invece recupero dell'origine: non la chiusura della coscienza riflessa ma la freschezza del mattino del mondo»³⁹.

Nella profondità del livello originario è rintracciabile la ricchezza di significati della *Weltanschauung*, del «senso comune», del «mito» e

³⁷ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p.152.

³⁸ Ivi, p. 164. Pareyson introduce gli elementi che confermano l'ascendenza schellinghiana dell'esistenzialismo (cfr. *Esistenza e persona*, cit., pp. 261-264) e conducono l'ermeneutica dell'inesauribile nella conclusiva ontologia della libertà. Cfr. G.F. FRIGO, "Schelling e l'esistenzialismo. Lo Schelling "pensatore posthegeliano e postheideggeriano" di Pareyson", *Filosofia oggi*, 4, 1979, pp. 469-489; cfr. inoltre il più recente lavoro di R. LONGO, *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, Franco Angeli, Milano 2000.

³⁹ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 223. Pur nella differenze, già emerse e definitivamente chiarite nella postuma *Ontologia della libertà*, cit., in part. cfr. pp. 439-462, è rilevabile anche una "suggestione" heideggeriana se per M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1997⁴, p. 107: «Tutto risulta già sempre detto. Eppure, questa "medesima cosa" possiede in realtà come sua interna verità l'inesauribile ricchezza di essere ogni giorno come al suo primo giorno».

del «cuore»: forme *incoative* del pensiero *rivelativo* che concretizzano l'unità originaria delle due dimensioni e sono sapere immediato dell'origine, coscienza dell'essere, di quella complicità originaria di cui la filosofia tenta sempre la traduzione speculativa⁴⁰. Il «senso comune» è esperienza originaria della verità che la filosofia ha il compito di problematizzare, per evitare le forme della «ragione senza verità». Definito come quella «presenza originaria dell'essere e della verità nel fondo d'ogni attività umana», coincide con il rapporto ontologico colto nell'inseparabilità di universalità e storicità, in quanto si moltiplica e si rinnova senza disperdersi. Ma il rilievo che ne fa la fonte ed insieme l'oggetto della problematizzazione filosofica è il suo essere «[...] tramite fra la verità e il tempo, unità sorgiva di pensiero e azione, originaria apertura ontologica dell'uomo»⁴¹.

Il «mito» è il termine più comprensivo in cui Pareyson riassume il compito e il significato della filosofia, ermeneutica di quella *coscienza religiosa* che è *esperienza* di trascendenza e di libertà; ma, già in questa fase, la sua *vis veri* è assimilata alla portata rivelativa dell'*implicito* perchè è «[...] una prima e sorgiva captazione del vero, ch'è indistinta e confusa non tanto perchè sia elementare e incoativa, quanto piuttosto perchè è feconda e pregnante [...]»⁴². Anche il «cuore» pascaliano, «[...] nesso segreto e primigenio di noi con la verità»⁴³, è la sede di quella conoscenza originaria, diretta, globale e spontanea che è il paradossale possesso personale dell'infinito.

Nel plesso originario, anteriore alla distinzione delle facoltà, il rapporto ontologico è testimonianza dell'essere; nell'origine che è "al di là del bene e del male", la libertà si esercita nell'atto di rice-

⁴⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Verità*, cit. pp. 138-141 e cfr. *Esistenza e persona*, cit., pp. 23-24.

⁴¹ Ivi, p. 233. Pareyson ne aveva sottolineato la portata speculativa già nel saggio dedicato a "La dottrina vichiana dell'ingegno", *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 79, tomo II, 1944, pp. 82-115. In questo studio identifica nell'"ingegno" «ciò per cui il senso comune è lume naturale, ragione naturale: è ciò che dà il carattere di naturalezza e spontaneità alla conoscenza preriflessiva ma certissima della verità» che «coincide con la verità pienamente spiegata nella riflessione» (pp. 114-115). Il nesso tra "senso comune e comunicazione" è analizzato da M. C. DI NINO, *Luigi Pareyson. Esigenza di verità e senso comune*, Edizioni Romane di Cultura, Roma 1999, pp. 47-52.

⁴² L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 138. ed inoltre cfr. ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 142.

⁴³ L. PAREYSON, *L'etica di Pascal*, in *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, p. 269.

versi, nella decisione dell'alternativa tra consenso e rifiuto, cioè sempre *iniziativa iniziata*, risposta all'appello della verità che «[...] ispira non domina, stimola non impera, sorregge non assoggetta [...]»⁴⁴. È questa origine inesauribile che l'ermeneutica del mito continuerà ad interrogare ed interpretare, alla ricerca dei significati universalmente partecipabili perché relativi al «senso ultimo delle cose»⁴⁵; la domanda filosofica si confronta con il dire del mito tautogorico, la cui parola traduce la verità che vi risiede sempre, nella sua «infiniteffabilità»⁴⁶.

Il percorso speculativo di Pareyson ha riconosciuto nella propria *Weltanschauung* – consapevolmente assunta ed elaborata come filosofia ermeneutica e non dimostrativa – «l'ispirazione originaria e l'esigenza ultima»⁴⁷; così, nella scelta del *pensatore soggettivo* che pensa nelle categorie in cui vive e vive nelle categorie in cui pensa, nell'unità di pensiero e azione, testimonia il carattere *impegnativo* del pensare.

⁴⁴ L. PAREYSON, *Verità*, cit., p. 31. Per una lettura in chiave "teologica" dell'ermeneutica pareysoniana, ispirata dalla scelta del cristianesimo come "fatto eterno", cfr. G. FERRETTI, "Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa", in G. Ferretti (a cura di), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Giardini, Pisa 1995, pp. 13-39.

⁴⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 23.

⁴⁶ Ivi, p. 112. Per un'analisi più completa sul significato del mito nell'ontologia della libertà, mi permetto di rinviare al mio "Esistenza mito e libertà in Luigi Pareyson", *Idee*, 48, 2001, pp. 179-202.

⁴⁷ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 190 ed inoltre cfr. ID., *Essere libertà ambiguità*, a c. di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, pp. 189-190. In merito, risulta particolarmente illuminante quanto Pareyson sostiene in *Estetica*, cit., p. 284: «Un mondo è la realtà universale qual è vista da una persona: è un senso personale dell'universo, una visione personale della realtà, una concezione personale della vita, [...] o *Weltanschauung* ed *ethos*: è un personalissimo modo d'interpretare il mondo. [...] Un mondo è una visione dell'universo che diventi carne e sangue d'una persona, che sia la persona stessa nella sua realtà vivente [...]».