



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Università La Sapienza di Roma
Facoltà di Lettere e Filosofia
Tesi di Dottorato di Ricerca in Filosofia

**FISICITÀ E TRASCENDENZA NEL PENSIERO DI LUIGI PAREYSON:
SIMBOLO, FORMA, PERSONA**

Stefano Gadaldi

Matricola: 1808201

Curriculum: A

Supervisor:

Prof. Daniele Guastini

Prof. Pierluigi Valenza

XXXIII ciclo

INDICE

Ringraziamenti	3
Introduzione	4
I Capitolo. Forma e formatività	
I.1 Caratteri generali dell'estetica pareysoniana	10
I.2 Figura e figurazione	21
I.3 Goethe e la morfologia	28
I.4 Paul Valéry: poetica e forma	41
I.5 Forma formante e forma formata	52
II Capitolo. Esistenza e trascendenza	
II.1 L'esistenzialismo pareysoniano	63
II.2 Caratteri della persona	83
II.3 Personalismo ontologico	95
II.4 Verità, espressione e rivelazione	110
III Capitolo. Simbolo, tautegoria e mito	
III.1 L'ontologia della libertà: filosofia ed esperienza religiosa	120
III.2 Mito e mitologia	134
III.3 La natura del simbolo e l'eredità romantica	150
III.4 Simbolo e concetto	161
Conclusione	175
Nota bibliografica	180

Ringraziamenti

«Tutto ciò che accade è simbolo, e in quanto rappresenta perfettamente sé stesso, rimanda al resto»,
dalla *Lettera del 3 aprile 1818* di J. W. v Goethe a C. F. D. Schubart.

Desidero anzitutto, a conclusione di questo denso lavoro, porgere brevi ma profondi e sentiti ringraziamenti, a tutte le persone - troppe per essere elencate - che nel corso della ricerca mi sono state sempre vicino e di grande aiuto attraverso preziosi consigli, sapienti indicazioni e indispensabili incoraggiamenti; in particolare mi preme dire che l'autorevole guida, l'attenta supervisione e la vicinanza disponibile e sollecita del Prof. Daniele Guastini hanno sempre costituito un punto di riferimento imprescindibile nello svolgimento delle attività dottorali e nella stesura della ricerca, così come i suggerimenti e le considerazioni del Prof. Pierluigi Valenza.

Ringrazio per l'accoglienza e per i bei momenti trascorsi la residenza RUI di Roma e la sua comunità di studenti, docenti ed educatori, presso la quale sono stato a lungo ospite: essa ha certamente rappresentato per me non solo un luogo nel quale poter alloggiare, svolgere gli studi e riposare, ma anche e soprattutto un luogo di formazione e di incontri, nel quale ho potuto sentirmi a casa.

Sono grato poi ai bibliotecari e agli operatori del servizio NILDE per la loro professionalità ed efficienza: senza di essi sarebbe stato molto più difficile, arduo e travagliato reperire articoli e testi da consultare.

Voglio esprimere gratitudine, infine, alla mia famiglia che mi ha costantemente supportato e ha agevolato la mia esperienza di un dottorato di ricerca fuori sede.

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca si propone un'indagine sulla natura e sulla struttura del simbolo, dell'immagine simbolica e del simbolismo, che vengono considerati alla luce del rapporto generale tra realtà empirica finita e trascendenza infinita nell'ampio quadro del pensiero di Luigi Pareyson; la dialettica tra fisicità e trascendenza e tra estetica, ermeneutica e religione, trova indubbiamente nella dimensione simbolica il suo centro essenziale e richiede di essere svolta a partire dalle sue radici teoriche in direzione dei suoi possibili sviluppi filosofici, senza ridursi ad una semplice ricognizione - seppur importante - del termine e dell'accezione del simbolo all'interno degli scritti pareysoniani. La ricerca intende quindi illustrare come nell'economia generale della speculazione pareysoniana la trattazione del ruolo della rappresentazione simbolica e della reciprocità di fenomeno visibile e trascendente invisibile occupi un ruolo fondamentale e segnali la continuità e l'unitarietà del pensiero dell'Autore, pur nelle sue varie articolazioni; in questo senso le premesse teoriche della concezione pareysoniana del simbolismo sono risultate fondate sul raccordo esistente tra riflessione filosofica ed esperienza religiosa e tra rappresentazione, interpretazione e inoggettività, e vengono rintracciate nel concetto estetico di forma, nell'ontologia dell'inesauribile connessa alla teoria interpretativa della verità e nell'ermeneutica del mito e dell'esperienza religiosa, collocata nella prospettiva dell'ontologia della libertà che è stata elaborata nell'ultima fase del discorso di Pareyson. Il lavoro di ricerca ha perciò seguito una suddivisione in tre parti che corrispondono a questi tre momenti essenziali del percorso filosofico pareysoniano: la genesi della concezione della forma e i suoi riferimenti e l'approfondimento della morfologia goethiana sia nella natura che nell'arte, nel primo capitolo; la delineazione del rapporto tra esistenza e trascendenza nella persona e la distinzione tra rivelatività ed espressività nel secondo capitolo; la relazione ermeneutica tra filosofia ed esperienza religiosa e la vera e propria definizione di simbolo, infine, nel terzo capitolo. La traccia di fondo che ha guidato l'esame dell'essenza del simbolico nei suoi fondamenti e nelle sue implicazioni è costituita anzitutto dalla considerazione della continuità teoretica intrinseca nell'evoluzione filosofica dell'Autore e dalla rilevanza della sua coerenza complessiva; la presentazione della nozione del simbolo, rispetto a quella di forma e di persona, attraversa nella parabola del pensiero pareysoniano una flessione teoretica e uno sviluppo evolutivo, il cui nucleo germinale è rappresentato dalla forma e il cui correlato fondamentale è costituito sempre dalla persona; se prima della pubblicazione dello scritto *Filosofia ed esperienza religiosa*, all'interno del primo numero dell'*Annuario filosofico* del 1985, il simbolo viene nominato soltanto come mera struttura allusiva di rinvio o semplice sinonimo

di allegoria, cifra e metafora, nell'opera *Ontologia della libertà* - edita postuma nel 1995 e composta da una silloge di saggi - il simbolismo viene invece tematizzato compiutamente come rappresentazione tautegorica, cioè come concreta identità originaria tra rappresentante e rappresentato nonché come significazione vivente inesauribile, sul crinale del mito. Nella prospettiva dell'ontologia della libertà dell'ultimo Pareyson la dimensione simbolica emerge quale espressione fondamentale dell'incontro necessario tra riflessione filosofica ed esperienza religiosa e del plesso inestricabile tra esistenza e trascendenza, capace di supplire all'insufficienza strutturale della razionalità filosofica nell'affrontare le questioni cruciali della libertà e del male e di descrivere, quindi, il divino che costituisce il centro della coscienza religiosa e del mito; il rifiuto del panlogismo oggettivante e dei sistemi ontico-metafisici da un lato e della teologia negativa e dell'ineffabilismo dall'altro conduce l'Autore a preferire un'ermeneutica ontologica dell'inesauribile che individua nella natura dell'immagine simbolica il suo corrispettivo espressivo e linguistico¹.

Nel quadro teorico generale dell'ontologia della libertà il simbolico viene definito allora come realizzazione dell'inseparabilità di fisicità e trascendenza e dialettica di identità e ulteriorità, di nascondimento e rivelazione, nella quale soltanto si offre la comprensione e l'accesso all'inoggettivabile, cioè all'essere o libertà assoluta; mi sembra che in questo contesto la proposta pareysoniana riesca a determinare nella riflessione sul simbolo un rapporto simbiotico tra esperienza estetica, ermeneutica e religiosa, tra linguaggio sensibile e cognizione della trascendenza, sulla base di una concezione tipicamente pascaliana e kierkegaardiana, oltre che plotiniana, della verità. Ecco allora che a partire dall'*opus magnum* finale *Ontologia della libertà* e dalla definizione dello statuto della filosofia come ermeneutica del mito e dell'esperienza religiosa cristiana occorre riconsiderare retrospettivamente i momenti salienti dell'intera speculazione dell'Autore e stabilire che la relazione tra estetica, ermeneutica e religione appare segnata dalla direttrice unitaria del simbolismo e implica il riferimento necessario alla forma e alla persona; da qui mi sembra si possano gettare le basi per un ripensamento originale dell'antropologia del simbolico che si smarchi rispetto a teorie coeve del Novecento europeo e che riesca coniugare la concezione del personalismo ontologico, fondato sul rapporto tra esistenza e trascendenza e tra immanenza ed essere, con l'interpretazione personale che la forma simbolica esige e richiede inesauribilmente. Tra forma, persona e simbolo si rileva dunque una circolarità e una reciproca implicazione che consente di identificare un nesso indissolubile tra sensibilità e trascendenza, tra finito e infinito e tra visibile e invisibile; il concetto di simbolo e quello di simbolismo, che esprimono in sede sensibile questa dialettica di tra concretezza finita e

¹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 108-109.

trascendenza religiosa infinita non possono così essere pensati a prescindere dalla natura essenziale della forma e dalla definizione dei caratteri della persona, tra loro strettamente connessi dall'interpretazione, sia in ambito propriamente estetico che in quello ermeneutico. Nel lavoro di ricerca si è evidenziato poi il riferimento costante e sistematico al pensiero di Goethe e dell'ultimo Schelling, soprattutto nell'implicita affinità che lega la riflessione pareysoniana sull'estetica e sulla teoria della formatività, negli anni Cinquanta, con quella sull'ermeneutica e sull'ontologia della libertà, che matura pienamente negli anni tre decenni dopo; centrale è apparso altresì il recupero della tradizione neoplatonica, in particolare delle *Enneadi* plotiniane, nella trattazione della concezione di Dio come libertà e della convertibilità di essere e libertà, mentre la concezione del mito in senso tautegorico rispecchia la scelta per l'eredità vichiana e si allontana su questo dall'analisi di Plotino; si è potuto mettere in luce, inoltre, il decisivo radicamento della riflessione sull'immagine simbolica nella rimediazione del cristianesimo e della sua rilevanza, al quale occorre sempre di più attingere all'interno del pensiero contemporaneo: ecco che la rappresentazione del simbolismo gioca un ruolo essenziale nell'alternativa ineludibile, di ascendenza dostoevskijana, tra cristianesimo e nichilismo.

Nel primo capitolo sono state indagate le radici, la definizione e lo sviluppo potenziale del concetto di forma in ambito estetico, correlato alla delineazione della teoria della formatività come attitudine antropologica al formare, contraddistinta dalla compresenza simultanea di invenzione ed esecuzione, di *àisthesis e nòesis*; la descrizione della forma, esplicitamente collocata nella linea della riflessione morfologica di Goethe ed intesa come unitotalità organica, legalità indeducibile e novità creativa, costituisce una premessa indispensabile per la successiva trattazione del carattere auto-telico e autonomo dell'immagine simbolica. Sono state quindi considerate le analisi presenti nelle dispense universitarie relative ai corsi sul significato ontologico della figurazione, sull'estetica dell'idealismo classico tedesco e sul pensiero di Paul Valéry, con particolare attenzione alla coniugazione dei concetti di composizione e costruzione. Infine si è evidenziata l'importanza della distinzione tra forma formata e forma formante per la comprensione dello spiraglio metafisico e delle potenzialità ontologiche che Pareyson rileva nella creazione artistica e nell'auto-sviluppo dell'opera d'arte; la polarità concettuale di "formante" e "formata" riconduce all'accezione goethiana della forma, concepita come *Gestaltung*² e *Bildung*, ossia non nel senso di statica determinazione figurale, ma in quello di regola generativa di molteplici esemplari simili, di matrice di possibilità infinite, analogamente alla nozione di *Urpflanze*, di pianta originaria soprasensibile.

² Cfr. G. DORFLES, *Itinerario estetico. Simbolo, mito, metafora*, a cura di L. Cesari, Compositori, Bologna 2011, p. 130.

Nel secondo capitolo, invece, è stato analizzato il rapporto tra esistenza e trascendenza come essenza irrinunciabile della persona, della sua struttura e dei caratteri che la costituiscono l'idea di verità sottesa all'ontologia dell'inesauribile; la comprensione pareysoniana dell'esistenzialismo, nel suo dispiegarsi, consente infatti di svolgere un personalismo ontologico che considera in ultima istanza la persona prima come forma e poi anche come simbolo di trascendenza, sulla scorta dell'eredità pascaliana, kierkegaardiana e marceliana. Dalla definizione dell'esistenza e quindi della persona, vengono indicati i tratti salienti di un'antropologia personalistica che si apre allo spazio dischiuso dalla dimensione simbolica e alla sua natura di forma incarnata riferita al trascendente, cioè al divino; si è potuto perciò procedere con la disamina della trattazione pareysoniana della verità, ancorata alla tradizione teologica cristiana, e alla relativa ontologia dell'inesauribile opposta al relativismo storicistico e alla visione puramente apofatica del piano veritativo. La natura del simbolico viene descritta da Pareyson proprio sulla base dell'ermeneutica ontologica dell'inesauribile e della nozione di verità come sorgente e posizione di rapporti ontologici, non come oggetto da scoprire o risultato da conseguire, rifiutando la metafisica oggettiva.

Nel terzo capitolo, infine, viene enucleata la tematizzazione pareysoniana del simbolismo nell'opera *Ontologia della libertà*, che ricomprende la natura della forma e la prospettiva della relazione tra esistenza ed essere proposta con il personalismo ontologico, sul crinale della definizione del mito e della sua contrapposizione alla mitologia; traendo linfa dal dibattito interno al Romanticismo tedesco sulla specificazione del simbolo, la narrazione mitica e l'espressione simbolica che la struttura vengono qualificate da Pareyson come rappresentazioni non allegoriche o metaforiche ma tautegoriche. Il carattere organico e auto-telico della forma, nella quale coincidono fisicità e spiritualità, e la simbiosi di esistenza e trascendenza nella persona forniscono il presupposto - inteso non come sviluppo obbligato, ma come scelta filosofica - della comprensione del simbolico, che spalanca lo spazio infinito del pensare e l'irradiarsi inesauribile di figure interpretative del divino e del trascendente; ecco che tra filosofia ed religione e precisamente tra espressione estetica ed esperienza religiosa, per il tramite dell'ermeneutica personalistica, si verifica un incontro necessario e indissolubile.

L'ermeneutica del mito e della coscienza religiosa, in conclusione, intende riconfigurare lo statuto della filosofia rimeditando la centralità del rapporto tra *mythos* e *logos* e tra concettualizzazione e simbolizzazione, sulla base di una teoria interpretativa del simbolico aperta ad un'implicanza di trascendenza, priva del razionalismo necessarista proprio della metafisica ontica oggettiva;

nell'orientamento proposto con l'ontologia della libertà e la relativa rivalutazione dell'importanza della questione simbolica, viene avanzata l'idea di una riconsiderazione delle filosofie non alla stregua di sistemi razionali chiusi e conclusi ma quali prospettive esistenziali o "cifre dell'inoggettivabile"³. L'ermeneutica del mito intende così da un lato riattivare e rivitalizzare la carica rivelativa e la potenza poetica presente nel linguaggio unilaterale e univoco, dominato dal principio dell'esplicitazione totale panlogistica, e dall'altro chiarificare e universalizzare, mediante il ricorso all'articolazione e all'argomentazione concettuale, il contenuto delle rappresentazioni tautegoriche del mito, caratterizzato sempre in senso narrativo; la persona stessa nel suo rapporto con la forma simbolico-tautegorica può allora attingere al religioso e, in tale contesto, costituisce l'orizzonte originario dal quale l'indagine svolta dal discorso filosofico prende corpo e al quale essa ritorna continuamente. Si profila un'originale prospettazione non solo del rapporto necessario ma della possibile congiunzione di immagine, figura, espressione linguistica per un verso e di trascendenza religiosa o apprensione della dimensione culturale per l'altro, nella cui struttura intrinsecamente paradossale possono essere iscritti i temi della libertà e del male, senza prescindere quindi dall'inestricabilità del plesso di esistenza e pensiero e dalla solidarietà di verità e persona; comprendendo il significato filosofico di temi religiosi e muovendo dal radicamento personale all'orizzonte veritativo si può tracciare un nuovo sviluppo possibile della corrispondenza tra la forma-figura e il culto, realizzata mediante una diffidenza inesausta e mai compiuta ma sempre presente e pregnante di significati e sensi possibili, e stabilire tra finito visibile e infinito invisibile una reciprocità che apre spazi insondati al pensiero.

Esperienza estetica ed esperienza religiosa, al cui centro si pone il divino, appaiono allora essenzialmente interconnesse per il tramite di un pensiero interpretativo e personale-ontologico, ma non metafisico; l'analisi del fenomeno simbolico consente di cogliere l'intreccio, grazie alla sua essenziale valenza bidimensionale di contatto tra lato semantico e chiaro e lato extra-semantico e opaco, tra immagine e sacro e tra parola e verità inesprimibile. Tornare all'origine linguistica della parola "simbolo" può forse contribuire a delucidare meglio la compresenza di due aspetti tra loro sproporzionati nella medesima realtà sensibile: l'etimologia della parola greca *symbolon* infatti indica, come è noto, anzitutto la *tessera hospitalis* o tessera di riconoscimento e garanzia, ossia una tavoletta di materiali differenti spezzata in modo irregolare in due parti distinte e conservate da persone, famiglie o anche città diverse come testimonianza della stipulazione di un accordo o di un'alleanza; i possessori dell'oggetto potevano riaccostare le due metà combacianti e riconoscersi

³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 149.

vicendevolmente l'uno con l'altro, verificando lo stato della loro unione e la sua efficacia effettiva. Ambedue le componenti del simbolo manifestano così la memoria di una frattura precedente, l'interruzione di una coesistenza, ed il rinvio ad una ricomposizione che rimetta in funzione l'unità iniziale; il rimando di una componente all'altra suppone una struttura intersoggettiva e comunicativa che non è puramente autoreferenziale e nemmeno semplicemente convenzionale o arbitraria. Mi sembra che nella constatazione pareysoniana dell'intima unità di immagine e significato sovrasensibile tipici del simbolo si possa scorgere una rilettura della sua accezione attraverso la scelta pascaliana per il cristianesimo e si illumini la tensione e la sproporzione tra forma ed essenza così come tra sfera intelligibile ed empirica, tra identità e ulteriorità, che governa il rapportarsi alla verità e, dunque, alla libertà assoluta. L'urgenza dello spalancarsi alla realtà simbolico-mitica si palesa soprattutto nei momenti di crisi, esistenziale e storica, che appaiono contraddistinti dalla perdita di un sistema stabile di riferimenti etici, sociali e culturali; ecco allora che nella proposta ermeneutica pareysoniana si postula che pensiero e trascendenza della verità debbano incontrarsi di nuovo e preferire la rivelatività dell'eredità cristiana e delle sue forme, pur da rivitalizzare e recuperare, rispetto alla strumentalità dell'ideologia tipica dell'impostazione nichilista. Secondo quest'ottica osservando l'articolazione del fenomeno simbolico non si assiste ad una congiunzione immediata tra forme concrete e senso esistenziale religioso, come avviene nella teologia ortodossa dell'icona che investita di carattere teofanico, ma si verifica il dischiudersi di un infinito interpretativo, nel quale la tensione ad una ricomposizione della separazione ontologica di visibile e invisibile richiede necessariamente la formulazione personale radicata nella situazione del singolo; l'apparenza materiale può dunque istituire una coincidenza - se fondata ermeneuticamente - tra finito e infinito, originariamente interconnessi, e divenire auto-significazione dell'essere stesso e rinvio ad una partecipazione ontologica. La caratterizzazione religiosa della forma simbolica corrisponde al realizzarsi della sua natura essenziale che è ambigua, autonoma e inesauribile, a differenza dell'allegoresi che si costituisce sempre in base ad una decodifica e ad una comprensione intellettuale predeterminata e chiaramente spiegabile con un insieme di riferimenti già stabiliti; a questo proposito il Romanticismo tedesco ha avuto modo di istituire una correlazione tra la centralità della nozione di genio e l'indicazione del simbolo come principio estetico universale, mantenendo in esso la tensione tra dimensione intelligibile e dimensione sensibile e concreta: Pareyson sembra volere recuperare l'istanza romantica del rapporto tra genio e simbolo, ma declinandola secondo una prospettiva personalistica ed ermeneutica, nella quale l'interpretazione si instaura tra persone e forme.

Capitolo I. Forma e formatività

I.1 Caratteri generali dell'estetica pareysoniana

Nell'economia complessiva della speculazione pareysoniana la riflessione sulla relazione tra dimensione empirica e trascendenza quale si fissa nella dialettica simbolica e nell'analisi dei concetti cardine, tra loro strettamente implicati, di forma, simbolo e persona, svolge senz'altro un ruolo centrale e si mostra suscettibile di sviluppi significativi in differenti aree filosofiche contemporanee⁴; il rapporto di coincidenza e di distinzione irriducibile che si instaura tra fenomeno sensibile e significato sovrasensibile, nella prospettiva pareysoniana, si declina a partire dalla definizione della forma e dalla sua connessione strutturale con l'interpretazione personale. L'unità di immagine e significato e l'originaria unione dei due termini ad essa sottesa, secondo la concezione greca classica del simbolico poi ricompresa e ripensata nell'alveo della tradizione cristiana, viene messa a fuoco dall'Autore nel quadro della teoria della formatività e appare pertanto necessario risalire alla genesi della formulazione e dell'accezione pareysoniane della forma; sarà così possibile coglierne le connotazioni decisive nel successivo delinearsi della meditazione sul raccordo tra la realtà finita e concreta e quella infinita e trascendente o spirituale. Per articolare adeguatamente l'indagine intorno a tali nozioni, soprattutto in riferimento alla forma e alla compresenza di fisicità e spiritualità, occorre prendere le mosse dall'esame critico dei caratteri generali dell'estetica nel pensiero di Luigi Pareyson. L'Autore comincia ad occuparsi professionalmente dell'estetica filosofica a partire dall'autunno del 1945, anno in cui dava inizio al suo primo corso universitario della durata di un intero anno accademico, dedicato al tema *Imitazione e creazione*⁵, in qualità di professore incaricato presso la

⁴ Merita particolare attenzione in tal senso l'analisi della relazione tra l'estetica di Pareyson e gli studi sui modelli organizzativi, come emerge in S. GHERARDI, A. STRATI, *Luigi Pareyson's Estetica: Teoria della formatività and Its implications for Organization Studies*, «Academy of Management Review», vol. 42, n. 4 (2017), p. 750.

⁵ Cfr. F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 69.

cattedra di Estetica dell'Università di Torino⁶; nella primavera dell'anno successivo usciranno le dispense delle lezioni in forma di ciclostilato presso l'editore torinese Gheroni. Pareyson proveniva anzitutto da studi sull'esistenzialismo, dedicati in particolare al pensiero di Karl Jaspers - che aveva costituito l'argomento stesso della sua dissertazione dottorale, discussa il 24 giugno 1939 e subito pubblicata⁷ - e confluì in *Esistenza e persona*, opera capitale per l'introduzione delle tematiche esistenzialistiche nel panorama filosofico del primo Novecento italiano⁸; in secondo luogo aveva realizzato significativi lavori al tempo stesso storiografici e teoreticamente impegnati concernenti l'estetica dell'idealismo tedesco e, lungo tutto il decennio degli anni Cinquanta sino alla metà della decade successiva, si sarebbe dedicato all'analisi dei momenti salienti della storia dell'estetica e ai suoi problemi teorici fondamentali. Accanto all'attenzione per il ruolo imprescindibile della tecnica costruttiva concreta e per la dinamica produttiva della creazione artistica, spicca da subito la preferenza per una prospettiva autenticamente personalistica, sviluppata a partire dalla concezione kierkegaardiana di esistenza e di singolo e dalla teologia dialettica di Karl Barth, come criterio per comprendere la concezione pareysoniana del rapporto tra forma e persona⁹; il coniugarsi dell'autonomia specifica dell'arte in riferimento alla trattazione della formatività e l'affermazione della coincidenza di spiritualità e fisicità nella natura dell'arte - principi che si rivelano essenziali per comprendere la interconnessione di forma e persona e successivamente la natura del simbolo - prendono avvio già dal primo saggio pareysoniano in campo estetico, pubblicato per la prima volta in *Rivista di filosofia*¹⁰: esso reca il titolo significativo di *Arte e persona* e prende corpo come

⁶ Pareyson terrà l'insegnamento di Estetica sino al 1964, quando succederà al suo maestro Augusto Guzzo come professore ordinario di Filosofia teoretica e come incaricato, sino al 1974, di Filosofia morale. Cfr. a tal proposito *ivi*, p. 26.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 73. La tesi di laurea di Pareyson fu scritta sotto la guida del prof. Augusto Guzzo, si veda il volume L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli 1939.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 38.

⁹ Riguardo alla relazione tra la prima fase esistenzialistica e l'elaborazione della teoria estetica Pareyson stesso, tuttavia, in una lettera di risposta a Luciano Anceschi in occasione della pubblicazione del volume L. ROSSI, *Situazione dell'estetica in Italia. Una ipotesi sullo sviluppo dell'estetica italiana contemporanea*, Paravia, Torino 1976, argomenta: «Io credo che per studiare la mia estetica non fosse strettamente necessario risalire ai miei primi studi sull'esistenzialismo; ma, se lo si è fatto, bisognava tener conto non solo della prima fase di essi (1938-41), bensì anche della seconda (1947-1950)», in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, pp. 316-317.

¹⁰ L. PAREYSON, *Arte e persona*, «Rivista di filosofia», vol. XXXVII, fasc. 1-2 (1946), pp. 18-37, poi inserito all'interno di L. PAREYSON, *L'estetica e i suoi problemi*, Marzorati, Milano 1961; cfr. anche *Archivio Luigi Pareyson (1933-2006)*, a cura di R. Bussa e C. Desole, Torino 2014, p. IX, nell'*Introduzione*.

Prolusione al corso di Estetica, pronunciata nell'ateneo torinese il 12 febbraio 1946¹¹. Sulla scorta dei precedenti studi sulla filosofia dell'esistenza, e sul pensiero di K. Jaspers e di M. Heidegger, l'orizzonte personalistico del discorso pareysoniano costituisce dalla seconda metà degli anni Quaranta non soltanto il fondamento germinale della teoria dell'interpretazione, ma anche la prospettiva che motiva e orienta l'avvio della riflessione filosofica sull'arte; appare infatti già chiaro come si presenti una connessione tra l'elaborazione della nozione di persona, svolta nell'ambito della definizione del concetto di esistenza, e la nozione di forma, che costituisce il centro essenziale della teoria estetica pareysoniana. In questo senso l'analisi delle problematiche estetiche, e delle loro implicanze ermeneutiche e metafisiche, costituisce indubbiamente una dimensione capitale nella meditazione filosofica di Pareyson, giacché copre, insieme con altre direttrici parallele, circa tre decenni all'interno di un itinerario più che cinquantennale di ricerca.

L'estetica pareysoniana si struttura nei suoi tratti salienti come il lavoro più sistematico e innovativo, nel quadro del panorama filosofico italiano del secondo dopoguerra, che si possa contrapporre alla prevalente egemonia, di rilievo internazionale, esercitata dal pensiero estetico di Benedetto Croce; il carattere di novità della teoria pareysoniana dell'arte rispetto al contemporaneo dibattito filosofico italiano, emerge anzitutto in *Estetica. Teoria della formatività*¹², lavoro concepito ed elaborato attraverso una serie di saggi poi riuniti insieme tra il 1950 e il 1954¹³, che certamente rappresenta l'*opus magnum* del pensiero estetico di Pareyson e chiarisce dal principio la sua divergenza dai

¹¹ Cfr. F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 89, in nota.

¹² D'ora in poi soltanto *Estetica*.

¹³ Risulta istruttivo notare come, nella cronologia della produzione filosofica pareysoniana, la prima metà degli anni Cinquanta sia particolarmente densa di conferenze e saggi in ambito estetico e si situi nel periodo immediatamente successivo al secondo anno di insegnamento a Mendoza, in Argentina, in qualità di professore di Storia della filosofia moderna e contemporanea presso l'Universidad Nacional de Cuyo, dove l'Autore aveva tenuto anche conferenze sull'esistenzialismo e sul marxismo; del 1950 infatti è la pubblicazione de *L'estetica dell'idealismo tedesco* e del *Fichte* forse i suoi maggiori lavori storiografici, edite presso le torinesi Edizioni di "Filosofia", dirette dal maestro Augusto Guzzo, e di *Esistenza e persona*, opera edita inizialmente dalla torinese Taylor; nel 1951 si colloca la relazione intitolata *Sui fondamenti dell'estetica*, tenuta al "VII Convegno" del Centro di studi filosofici cristiani di Gallarate; del 1952 è la relazione pronunciata alla Biblioteca ambrosiana di Milano su *Critica e metafisica*, poi la significativa prolusione, come professore titolare di Estetica presso l'ateneo torinese, intitolata *Formazione dell'opera d'arte*, tenuta il 27 novembre, infine la relazione *Estetica e Cristianesimo* al convegno su *Arte e vita* presso Pro Civitate Christiana ad Assisi; del febbraio del 1953 è la relazione su *La mia prospettiva estetica* all'omonimo convegno di Padova in febbraio e la relazione *Struttura della formatività* presso il XVI Congresso nazionale di filosofia, svoltosi a Bologna dal 19 al 22 marzo. Cfr. F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 21-24.

capisaldi della riflessione crociana; in particolare la centralità teorica della formazione e della produzione dell'opera d'arte costituisce il fondamento dell'impostazione estetica pareysoniana, in luogo dell'intuizione e dell'espressione. Per tracciare il quadro delle opere più significative dedicate da Pareyson all'estetica risulta quindi istruttivo menzionare: lo scritto edito in volume a sé nel 1966 intitolato *Problemi dell'estetica*¹⁴ che costituisce una esposizione riformulata dell'impostazione estetica pareysoniana e che fornisce alcuni approfondimenti tematici aggiuntivi e specifici; il lavoro *Teoria dell'arte* del 1965 raccoglie invece saggi precedenti o coevi alla stesura dell'*Estetica*, aggiungendo delle integrazioni nella seconda parte che occupano il periodo cronologico dal 1955 al 1963; le *Conversazioni di estetica*, pubblicate nel 1966, che discutono alcune obiezioni e analizzano alcuni temi fondamentali; infine *L'esperienza artistica* del 1974 che espone degli studi monografici di carattere storico su Aristotele, Vico, Goethe e Valéry, autori costantemente frequentati da Pareyson e decisivi per chiarire le direttrici della sua riflessione sull'origine e la natura dell'arte e poi, quindi, del simbolico¹⁵. Nell'incipit della densa *Prefazione* alla quarta edizione dell'*Estetica* l'Autore evidenzia la necessità di ricorrere a nuove categorie interpretative capaci di rinnovare la teoria estetica italiana, superando la dicotomia tra formalismo e contenutismo e ripensando la valenza concettuale della nozione di forma, correlata alla "formatività"; scrive a tal proposito Pareyson:

L'estetica è il campo in cui il predominio di Croce è rimasto più a lungo incontrastato. Ancora nell'immediato dopoguerra l'estetica crociana era in Italia l'unica a cui si facesse riferimento. [...] Era necessario elaborare categorie capaci di venire incontro ai nuovi bisogni della situazione mutata. Questo fu il punto di partenza del presente libro [...]. Invece di attardarsi in un'ennesima critica dell'estetica crociana, questo libro entrò subito in argomento, proponendo, al posto dei principi crociani dell'intuizione e dell'espressione, un'estetica della produzione e della formatività¹⁶.

¹⁴ A tal proposito Pareyson stesso, nella *Prefazione* all'edizione di *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati, Milano 1965, inserita come seconda parte nei *Problemi dell'estetica* scriverà: «Una prima parte, col titolo *Discussioni*, contiene i miei primi saggi di estetica, che sono sostanzialmente prese di posizione nei confronti dell'estetica crociana. Questo contesto chiarirà l'ispirazione decisamente critica della mia prolusione *Arte e persona*», cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2009, p. 6, nella *Premessa del Curatore*.

¹⁵ Cfr. a tal proposito, P. D'ANGELO, *L'estetica italiana del Novecento. Dal neoidealismo ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 180.

¹⁶ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, p. 7, dalla *Prefazione*.

L'estetica proposta da Pareyson intende proporsi pertanto come teoria della formatività e non come estetica della forma, smarcandosi dallo schema più tradizionale derivante dalla *Critica del giudizio* kantiana attraverso la riflessione intorno ai concetti di *eîdos* (forma sovrasensibile) e di *morphé* (forma sensibile)¹⁷; la formulazione del concetto di formatività deve essere compresa nella considerazione della meditazione pareysoniana sulla teoria dell'arte e sull'estetica romantica e dell'idealismo tedesco, in particolare del pensiero di Goethe, posto in relazione con il fare e il farsi dell'opera d'arte, con la rilevanza filosofica della produzione e dell'esecuzione nella prassi artistica nonché del loro carattere "tentativo", caratterizzato dalla precarietà della riuscita, colta attraverso bozze e correzioni. Per delineare allora il progetto di tale riorientamento della teoria estetica novecentesca Pareyson dichiara di rifarsi a due filoni speculativi, riconsiderandoli in termini moderni: in prima istanza alla concezione classica tipica dell'estetica antica, che intendeva l'arte come *poiêin*, nella quale tuttavia era stata trascurata la distinzione tra la *tèchne* e l'opera d'arte *stricto sensu*; in secondo luogo al concetto di organismo per come si era determinato nel pensiero di Platone e soprattutto di Aristotele¹⁸. Per analizzare la costruzione della teoria estetica pareysoniana perciò occorre partire dalla nozione di formatività, che ne riassume i caratteri e la tipicità ed è capace di racchiudere le due declinazioni cui l'Autore si richiama. Occorre anzitutto sottolineare che la formatività pareysoniana viene concepita come attività coestensiva all'intera esperienza umana e costitutiva per ogni manifestazione dell'operosità dell'uomo, specificandosi nell'arte come accentuazione intenzionale e programmatica¹⁹; secondo Pareyson infatti l'intera esperienza viene connotata da un carattere estetico e da una "artisticità" generale diffusa e l'arte ne risulta essere una specificazione. La teoria pareysoniana dell'arte appare allora caratterizzata da un preciso movimento che tiene insieme esperienza e riflessione teorica: essa prende le mosse da un'analisi concreta dell'esperienza estetica per precisarne quindi il senso e la possibilità, ne valuta le implicazioni e fornisce dei criteri validi per penetrarla ed interpretarla; si tratta di un'estetica rigorosamente filosofica, che si articola in un'impostazione teorica sistematica, ma che esclude in partenza di poter presupporre un sistema filosofico a prescindere dalla concreta prassi artistica nel suo carattere tecnico ed operativo, dalla fatica delle sue correzioni e dei suoi abbozzi. Nella presentazione del concetto di formatività si articola dunque l'importanza implicita della natura personale nel tratteggiare le

¹⁷ Cfr. l'ottima sintesi in M. PERNIOLA, *L'estetica contemporanea. Un panorama globale*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 47-82.

¹⁸ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, pp. 7-8.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 18.

caratteristiche di una riflessione, non di un sistema razionale deduttivo, sull'arte intesa come specificazione pura dell'attitudine formativa.

Nello scritto *Arte e vita* Pareyson esibisce con chiarezza il presupposto personalistico della sua prospettiva teorica e le divergenze con l'estetica crociana dell'intuizione e con la trattazione del problema estetico nell'ambito della filosofia dello spirito; dopo essersi chiesto quali siano effettivamente i rapporti tra arte e persona, l'Autore argomenta infatti che

nell'indagine dianzi svolta s'è visto come la persona intervenga sia nell'atto della creazione artistica sia nell'opera d'arte vera e propria. Creazione artistica non v'è se non come atto personale; opera d'arte non v'è se non come espressione della persona. La persona è, a un tempo, soggetto e oggetto dell'arte. [...] La persona è iniziativa che concreta con l'opera cui mette capo²⁰.

La considerazione preliminare del plesso inestricabile che lega arte e persona e dell'aspetto esecutivo, produttivo e realizzativo del fare artistico implicano, all'interno del discorso estetico pareysoniano, l'indisgiungibilità di filosofia ed esperienza, ossia di riflessione concettuale ed esperienza concreta, che istituiscono un circolo aperto a sviluppi sempre nuovi; la teoria estetica pareysoniana pertanto non può configurarsi come semplice espressione di una deduzione particolare da un sistema filosofico generale, ma come interrogazione del fenomeno artistico che presuppone un «contatto vivente» con artisti, critici, interpreti, lettori, committenti e storici dell'arte. Per strutturare tale indagine Pareyson esplicita la costellazione diacronica di riferimenti filosofici e letterari cui fa riferimento: E. A. Poe, G. Flaubert, P. Valéry e I. Stravinskij, in relazione al carattere imprescindibilmente compositivo e costruttivo dell'attività artistica; J. W. Goethe, F. W. J. Schelling, H. Focillon, H. Bergson, A. Guzzo, A. Whitehead e J. Dewey, in relazione allo studio della vita delle forme e della genesi e natura stessa della prassi artistica²¹. Il fine della trattazione pareysoniana delle problematiche estetiche non si propone quindi una definizione dell'essenza dell'arte o del bello o la costruzione di una metafisica dell'arte, ma intende invece esprimere un'analisi dell'esperienza estetica con lo scopo di problematizzarla, una riflessione filosofica che trova il suo fuoco nel significato della capacità artistica della persona e, soprattutto, nella concentrazione del carattere formativo dell'agire in sé e per sé finalizzato ad una realizzazione autonoma; l'Autore mira sotto questo profilo a guadagnare le linee direttrici di un principio orientativo e regolativo rispetto alla considerazione filosofica

²⁰ L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2009, p. 23.

²¹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, p. 8.

dell'esperienza estetica intera. In tal senso sin dal primo capitolo di *Estetica*, intitolato *Specificazione dell'arte*, nel paragrafo destinato ad una chiarificazione metodologica iniziale intitolato *Che cos'è l'estetica*, Pareyson scrive: «Anzitutto l'estetica non è parte della filosofia, ma la filosofia intera concentrata sui problemi della bellezza e dell'arte²²»; Pareyson intende pertanto l'estetica come teoria generale dell'attività umana e come teoria specifica dell'arte²³, ponendo come problema teorico fondamentale quello della distinzione e specificazione dello statuto dell'arte - compresa quale pura formatività espressa nello stile, nell'operosità, nell'esemplarità - rispetto al tratto formativo comune proprio dell'attività umana generale. L'arte appare qui come il luogo eminente, ma non esclusivo, per verificare l'indissolubilità di pensiero ed esistenza, di teoria e prassi e la teoria estetica della formatività diviene il primo momento nell'evoluzione della parabola filosofica di Pareyson dove si intrecciano le due linee speculative che caratterizzano l'intero pensiero pareysoniano, vale a dire l'esistenzialismo e l'ermeneutica, corrispondenti alla formulazione della concezione di esistenza e della teoria dell'interpretazione. L'accentuazione del carattere produttivo e poetico, esecutivo e realizzativo dell'operazione artistica consente a Pareyson di ripensare criticamente il problema, tipico delle estetiche ottocentesche, della relazione tra forma e contenuto dell'opera d'arte e di rivendicare l'importanza della materia fisica nel procedimento artistico; nell'arte la formatività, concepita come attitudine antropologica caratteristica della prassi umana nel suo complesso, si configura come indissociabilità di esecuzione ed invenzione e si svincola da ogni altra operazione, rendendosi indipendente e finalizzata esclusivamente alla formazione della materia²⁴. Scrive efficacemente Pareyson nella *Prefazione* alla quarta edizione dell'*Estetica*:

Il concetto centrale è quello di formatività, intesa come unione inseparabile di produzione ed invenzione: “formare” significa “fare” inventando insieme il “modo di fare”, vale a dire “realizzare” solo procedendo per tentativi verso la riuscita e producendo in tal modo opere che sono “forme”²⁵.

Per comprendere la genesi storico-teoretica ed i riferimenti filosofici funzionali all'elaborazione della centralità dei concetti pareysoniani di forma e formatività, tra loro strettamente correlati e

²² *Ivi*, p. 15.

²³ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 1985, p. 223.

²⁴ P. D'ANGELO, *L'estetica italiana del Novecento. Dal neoidealismo ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 182.

²⁵ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, p. 1

reciprocamente implicati, come si evince dalla *Prefazione all'Estetica*, il saggio *Arte e conoscenza. Intuizione e interpretazione*, risalente al 1950 e confluito poi nei primi capitoli della prima edizione dell'*Estetica*, costituisce un documento rilevante; nello scritto pareysoniano emerge infatti un complesso dialogo critico esplicito con le prospettive estetiche di Baumgarten, Kant, Vico e Croce²⁶. L'esposizione serrata e consecutiva delle nozioni di intuizione, sensazione e sentimento quali vengono prospettate dai quattro autori conduce Pareyson ad individuare due linee speculative opposte, ma ambedue inadeguate per una definizione e fondazione filosofica dell'arte; la prima linea che procede da Baumgarten a Kant si caratterizza per la distinzione dell'intuizione come sensazione dal sentimento e dall'invenzione, giungendo ad uno iato intrascendibile tra sensibilità gnoseologica e sentimento estetico, ossia tra *nòesis* ed *aísthēsis*, nonché ad una mera giustapposizione di contemplazione e produzione: in tale impostazione del problema estetico, secondo Pareyson, l'ambito conoscitivo e l'ambito estetico vengono separati come indipendenti l'un l'altro, rescindendo così l'indissolubilità fondamentale tra arte e vita, tra sensazione ed espressione; la seconda linea che invece procede da Vico a Croce si caratterizza anzitutto in base al nesso inestricabile - stabilito da Vico - tra sensibilità ed invenzione, in rapporto alla sua concezione del sapere poetico e mitico come pre-logico e pre-razionale, e in ragione del plesso crociano di intuizione ed invenzione, di contemplazione e produzione: tale impostazione comporta la soppressione della componente sensitiva dell'intuizione, che diviene esclusivamente espressiva, e la dichiarazione dell'indistinzione tanto tra arte e vita quanto tra esteticità e artisticità. Da un lato la linea kantiano-baumgarteniana mantiene, ad avviso di Pareyson, il merito di differenziare l'operazione artistica dalla generica manifestazione della formatività personale, pur introducendo una frattura tra forma artistica e agire formativo; dall'altro lato, simmetricamente, la linea vichiano-crociana rivendica la connessione costitutiva tra arte e vita, giungendo però ad un'identificazione impropria tra formatività e arte²⁷. Secondo Pareyson infatti la trascendenza dell'arte rispetto alla conoscenza e l'attribuzione alla conoscenza stessa di un'esteticità diffusa costituiscono principi coessenziali nel tracciare una teoria estetica; il programma che l'Autore si ripromette di svolgere a questo riguardo risulta quello di distinguere sfera estetica e sfera artistica e di rinvenire il principio di specificazione dell'arte nel quadro del carattere estetico complessivo, che inerisce all'operosità umana nella sua interezza. Si

²⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2009, pp. 91-109, all'interno della sezione *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, già pubblicata in L. PAREYSON, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati, Milano 1965.

²⁷ Cfr. la dettagliata analisi in merito in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, pp. 125-126.

tratta pertanto di cercare il nesso che unisce e al tempo stesso distingue l'esteticità, che contrassegna ogni «operare spirituale²⁸», e il processo concreto della produzione artistica, vale a dire il carattere strutturalmente poetico, fattivo e produttivo dei procedimenti d'arte; occorre quindi precisare a tal proposito come l'Autore articoli il problema della specificazione particolare dell'intenzione e della direzione formativa generale nell'arte.

«Nell'arte la formatività si specifica dandosi un contenuto, una materia, una legge²⁹», dichiara Pareyson enucleando così i tre elementi fondamentali che costituiscono un'opera d'arte e la relazione tra la formatività generale e la forma particolare; il contenuto corrisponde alla nozione di stile e rappresenta la personalità dell'artista nell'atto stesso di farsi legge, di instaurare una legalità particolare il cui criterio si palesa soltanto attraverso il suo stesso prodursi, attraverso uno sviluppo organico: nell'arte si stabilisce perciò un'identificazione tra il dire e il fare, tra lo spirito e lo stile, che reca in sé tutta l'umanità dell'artista stesso, superando le visioni unilaterali rappresentate dal contenutismo e dal formalismo in relazione alla nozione univoca di "espressione"; in secondo luogo l'opera d'arte si costituisce come fisicità materiale, niente altro che concreta materia plasmata e formata: quindi la natura oggettuale della formazione di materia e il delinarsi dell'intenzione formativa nell'arte si identificano, così come spiritualità e fisicità, instaurando un vincolo indissolubile; infine la legge dell'arte scaturisce dalla stessa riuscita e cresce con il realizzarsi dell'opera concreta, giacché l'opera d'arte si presenta al contempo come legge e risultato di un processo di formazione e, soprattutto, «agisce come formante prima ancora di esistere come formata³⁰». L'opera d'arte si struttura allora sulla coalescenza del contenuto, corrispondente alla spiritualità dell'artista e tradotto nello stile, che definisce il *principium individuationis* di ogni opera rispetto alla formatività generale, insieme alla materia, che corrisponde alla fisicità spazio-temporale dell'opera, alla sua concreta singolarità di "cosa", all'oggetto dell'azione produttivo-esecutiva e interpretativa e alla legge intrinseca che la caratterizza; l'opera d'arte, sulla base della sua natura di riuscita, intesa come esito di un processo precario e dinamico che agisce sulla resistenza stessa della materialità³¹, costituisce al contempo un risultato e un modello e appare contrassegnata da

²⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954¹, p. 10.

²⁹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, p. 10.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Scrive Pareyson al proposito che «se la materia resiste, lo fa per suggerire, e non per impedire, e l'intenzione formativa riesce a domare la materia non giungono a farsi suggerimenti, ma si irrigidiscono in ostacoli, il torto è dell'intenzione formativa, che non è giunta né a definire sé stessa né a far sua la materia», in L. PAREYSON,

indipendenza e perfezione³². All'opera d'arte, come emerge già dai primi scritti estetici pareysoniani, appartengono essenzialmente i caratteri della compiutezza e della perfezione, attraverso la compresenza nei procedimenti d'arte del "facere" e del "perficere"³³; particolarmente interessante risulta quindi, in relazione alla intrinseca esemplarità e definitezza dell'opera d'arte, il nesso stabilito da Pareyson tra la teoria dello stile, che configura la singolarizzazione dell'intenzione formativa attraverso la manipolazione di materia fisica, e la teoria dell'interpretazione, la cui natura viene concepita come "figurazione" e "ricerca di sintonia"³⁴, definita in base all'unitotalità della persona nell'attività conoscitiva e alla correlata inscindibilità di recettività e attività³⁵. Nella definizione del concetto di interpretazione che Pareyson fornisce nel secondo paragrafo del capitolo dell'*Estetica*, intitolato *L'interpretazione e il suo processo*, affiora la fedeltà dell'Autore alla radice personalistica del dinamismo ermeneutico ed il suo legame con la struttura gnoseologica:

Ora il concetto di interpretazione risulta dall'applicazione alla conoscenza di due principi fondamentali per una filosofia dell'uomo: anzitutto il principio per cui ogni operare umano è sempre insieme recettività e attività, e in secondo luogo il principio per cui ogni operare umano è sempre personale³⁶.

Nel delineare la sintesi di attività e recettività come cifra essenziale del processo ermeneutico Pareyson recupera la teoria vichiana della conoscenza, secondo la quale la percezione non può essere considerata né pura passività né pura attività³⁷, e, attraverso la relazione tra conoscenza e forma, la

Problemi dell'estetica. I Teoria, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2009, p. 145. Cfr. anche L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, pp. 47-48, riguardo al principio della tensione tra l'intenzione formativa e la sua materia, inteso come "interpretazione della materia".

³² L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988⁴, p. 97.

³³ *Ivi*, p. 10.

³⁴ *Ivi*, p. 180.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 123, originariamente in ID., *La dottrina vichiana dell'ingegno*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 2 (1949), pp. 39-75, poi in ID., *L'estetica e i suoi problemi*, Marzorati, Milano 1961.

*Critica del giudizio kantiana*³⁸. L'interpretazione dell'opera d'arte, chiarita anzitutto come relazione personale tra conoscenza e forma, si dispiega a partire dal contatto con lo stile, che occupa un fuoco centrale nella struttura teoretica dell'estetica pareysoniana e che si configura come manifestazione del rapporto tra persona e storia, nonché come singolarizzazione ermeneutica della spiritualità nella fisicità e come unicità del modo di formare³⁹, elementi imprescindibili nel tratteggiare successivamente la natura del simbolico come coesistenza di immanenza e trascendenza; in questo contesto si rende necessario presentare l'idea pareysoniana di figurazione e la sua relazione con la forma.

³⁸ Cfr. su questo F. RUSSO, *Contemplazione e interpretazione. L'estetica kantiana nell'analisi di Luigi Pareyson*, «Acta philosophica», vol. 4, fasc. 1 (1995), pp. 107-108.

³⁹ Cfr. F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 133.

I.2 Figura e figurazione

Per focalizzarsi compiutamente sull'indagine relativa alla trattazione della definizione irriducibilmente polivoca di "forma", occorre prendere le mosse dall'esame critico dei caratteri generali che presenta l'estetica pareysoniana in rapporto al definirsi di una teoria della figurazione come premessa e punto di avvio per il dispiegarsi della teoria della formatività. Risulta allora istruttivo approfondire l'elaborazione di una nozione preliminare, in seguito quasi smentita o comunque retrospettivamente riconsiderata⁴⁰, di *metafisica della figurazione*, introdotta nello scritto *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, nella sezione intitolata *Discussioni. Arte e conoscenza*, all'interno del capitolo dedicato alla relazione tra estetica e metafisica, della cui reciproca implicazione tale concetto intende rendere ragione. Con la riflessione sulla metafisica, o più correttamente sull'ontologia, della figurazione si intende descrivere soprattutto il plesso inestricabile di estetica e ontologia, che rappresenta un elemento di rilevante continuità teoretica tra la teoria della forma e della formatività, il personalismo ontologico connesso all'ontologia dell'inesauribile, proposta nel saggio *Verità e interpretazione*, e la fase dell'ultima maturità costituita dell'ontologia della libertà e dall'ermeneutica del mito e dell'esperienza religiosa. Al fine di chiarire l'importanza della relazione tra estetica e metafisica, occorre indicare prima come Pareyson da un lato definisca e circoscriva l'estetica filosofica e dall'altro cerchi di riconfigurare lo statuto della stessa indagine metafisica, per poi evidenziare lo sviluppo del concetto polivoco di "figurazione", che nelle dispense universitarie viene associato all'apertura di intrinseche potenzialità di sviluppo ontologico nel quadro della riflessione sulla natura dell'arte, seguendo in tal senso il recupero e la continuazione dell'eredità goethiana. Nella prospettiva pareysoniana soltanto una "filosofia della persona", può rendere ragione dell'autonomia del fare artistico, che trova la sua fondazione nella "unitotalità della persona" espressa

⁴⁰ Cfr. su questo l'interessante commento dell'Autore, riportato in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 316, relativo all'inestricabilità di fenomenologia e ontologia nei processi artistici all'interno di uno scambio epistolare con Luciano Anceschi, dove si prendono le distanze dalla fondazione metafisica dell'estetica, senza però rinnegare la reciproca implicazione tra le due poi risultata più chiara alla luce dello scritto *Pensiero rivelativo e pensiero espressivo*; avvertendo l'interlocutore sulla differenza fondamentale, tracciata soprattutto nel saggio *Verità e interpretazione*, tra ontologia e metafisica, l'Autore scrive: «Nella mia estetica ho inteso fare una fenomenologia, o, com'io preferisco dire una "analisi dell'esperienza", e sfido chicchessia a trovarvi una "fondazione metafisica" o un'allusione che sia veramente metafisica: l'unica espressione che mi scappò di dire al riguardo è la famigerata "metafisica della figurazione" [...] ove per altro non di metafisica si tratta, ma di ontologia». Cfr. anche *ivi*, p. 140.

dalla “mutua costituzione”, ossia dalla reciproca co-implicazione e co-esistenza, di tutte le attività umane nonché dalla direzione specificante dell’iniziativa personale⁴¹ (concetto importante che ricorre spesso nel linguaggio pareysoniano⁴²). La figuratività viene allora intesa come compresenza simultanea di ideazione e produzione, ovvero come tratto antropologico fondativo dell’essere persona, la quale, negli studi pareysoniani dedicati all’esistenzialismo e poi anche all’ermeneutica, si caratterizza essa stessa come forma, che è sempre compiuta ma mai esauribile, e coincide con l’unico orizzonte di accesso possibile alla dimensione veritativa; tra filosofia della persona e filosofia della forma si instaura così un rapporto biunivoco all’interno del quale persona e forma si intersecano e si sovrappongono, segnando una distanza rispetto a prospettive personalistiche coeve⁴³. La descrizione delle caratteristiche della figura e l’indicazione della presenza in essa di “spiraglio”⁴⁴ aperto verso una portata ontologica suscettibile di sviluppi ulteriori, merita attenzione particolare e si delinea in questo senso come un interessante precedente della trattazione del simbolo poi collocata all’interno dell’opera ultima *Ontologia della libertà*. Il concetto di figurazione viene qui concepito, negli scritti precedenti all’elaborazione della teoria della formatività, come sinonimo di formare, riferito prevalentemente ai procedimenti d’arte e al loro sviluppo esecutivo, contraddistinto dalla concentrazione della figuratività svincolata da altri fini ad essa estrinseci e da un figurare puro; scrive infatti efficacemente Pareyson che «se ogni operazione umana è *figurativa*, nel senso che è anche un formare, ché il formare è richiesto dallo stesso pensare e agire, l’operazione artistica è *figurazione*, nel senso ch’è inizialmente e intenzionalmente, formare, e in essa il pensare e l’agire servono esclusivamente a formare⁴⁵». L’arte diviene quindi luogo eminente, ma non esclusivo, per verificare la connessione indisciungibile tra pensiero ed esistenza, tra filosofia ed esperienza; interrogarsi sull’esperienza estetica significa interrogarsi sul suo carattere inventivo e rischioso, produttivo e

⁴¹ L. PAREYSON, *Problemi dell’estetica. I. Teoria*, Mursia, Milano 2009, p. 115.

⁴² Cfr. L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003, pp. 149-155.

⁴³ Scrive Pareyson che le «forme sono le persone se fissate in un istante del loro sviluppo, e forme sono le opere riuscite delle singole persone: se una filosofia dell’uomo è una filosofia della persona, né può esserci filosofia che come indagine personale sulla persona, bisogna concludere che non c’è filosofia della persona che non sia insieme una filosofia delle forme», in L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, pp. 184-185.

⁴⁴ L’Autore parla al proposito di «un sufficiente spiraglio metafisico sul potere formante della natura», in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 221.

⁴⁵ L. PAREYSON, *Problemi dell’estetica. I. Teoria*, Mursia, Milano 2009, p. 115.

precario insieme. Nell'evoluzione del pensiero pareysoniano l'estetica appare in tal senso come il primo importante momento dove vengono coniugate, in maniera originale, le due linee filosofiche che l'Autore continuerà poi a sviluppare, e da cui prende le mosse, vale a dire l'esistenzialismo e l'ermeneutica, concepite precisamente come filosofia dell'esistenza e teoria dell'interpretazione.

Nella sezione intitolata *Estetica e metafisica*, nella quale situa con maggiore pregnanza la caratterizzazione degli studi sul fenomeno artistico e dove sviluppa la denominazione di *metafisica della figurazione*, Pareyson individua due tipologie fondamentali di teorie estetiche: una denominata della *perfezione* e una dell'*espressione*; a questi due approcci teorici l'Autore tende a ricondurre l'intera storia dell'estetica moderna, in special modo a partire dalle filosofie di A. G. Baumgarten e G. B. Vico. Alla base di questa dicotomia risiedono due concezioni parzialmente antitetiche del "bello", connesso sia all'arte che alla natura: nella prima prospettiva la bellezza si identifica con armonia e proporzioni che risultano paradigmatiche, normative e ideali e presentano il carattere dell'esemplarità; nella seconda prospettiva invece il bello viene compreso come risultato della produzione espressiva, che presenta intrinsecamente il carattere della singolarità e quindi dell'unicità irripetibile tipica dei procedimenti d'arte. Si distingue così una prima impostazione teorica incentrata sulla conformità alla norma, sull'indissociabilità di norma e di forma, e una seconda incentrata invece sulla natura creativa e ideativa, poetica e produttiva della forma artistica - sulla base della tripartizione pareysoniana delle definizioni tradizionali dell'arte intesa, più o meno univocamente, come fare, come conoscere, o come esprimere⁴⁶. In questo quadro due elementi, secondo Pareyson, costituiscono punti di convergenza di tali differenti prospettive: l'*idealizzazione*, che intende il processo produttivo come un adeguarsi alla idea-forma ma mai in senso meramente esecutivo e riproduttivo, e il *caratteristico*, che intende il processo produttivo come risultato espressivo e al tempo stesso tipico, quindi dotato di valenza esemplare⁴⁷; i presupposti metafisici delle due prospettive

⁴⁶ *Ivi*, p. 229. A queste tre direttrici, con le relative varianti, sovrapposizioni e convergenze, indicate nell'incipit del secondo capitolo dello scritto *I problemi dell'estetica*, nella sezione intitolata *Definizione dell'arte*, Pareyson sembra ricondurre l'intera storia dell'estetica occidentale.

⁴⁷ In ambedue i casi sembra emergere una significativa relazione con il concetto di "classico"; a tal proposito nel paragrafo intitolato *L'inesauribilità dell'essere come fondamento della sua presenza e ulteriorità nelle forme storiche*, Pareyson scrive che «la metastoricità di qualcosa traspare meno dal suo potere di trascendere le proprie forme storiche che dal suo potere d'incarnarsi in forme sempre nuove». A proposito della corrispondenza tra esemplarità e congenialità nella permanenza storica dei "valori sovratemporali", l'Autore argomenta che «si istituiscono [...], in tutte le attività umane, stili e costumi, vere tracce durature nella storia dell'uomo, incarnazioni viventi della stessa durevolezza dei valori», cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 2014, p. 44 e p. 40.

estetiche appaiono tuttavia, anche alla luce del loro sviluppo storico, essenzialmente opposti: la teoria della perfezione per un verso suppone strutturalmente quella che l'Autore chiama la "metafisica della realtà già compiuta" - e che si potrebbe ridenominare metafisica oggettiva utilizzando lo stesso lessico pareysoniano - fondata sulla coincidenza del valore con l'essere e caratterizzata dall'impossibilità di apportare alla natura, ossia all'essere, un incremento creativo o inventivo se non una semplice riproduzione mimetica; per l'altro verso la teoria metafisica dell'espressione - che si potrebbe ridenominare forse metafisica soggettiva, connessa all'idealismo classico tedesco e alle teorie romantiche del genio - implica invece una metafisica della creatività che considera ogni risultato espressivo e ogni novità inventiva nel senso di una creazione assoluta o auto-creazione, all'interno di una realtà dialetticamente concepita come "innovamento continuo"⁴⁸. Si chiarisce a tal proposito, nell'individuazione pareysoniana della portata potenzialmente metafisica della creatività, il richiamo al pensiero di Plotino (si veda in tal senso il trattato plotiniano intitolato *Sul bello sensibile e intelligibile*, in *Enneadi*, V, 8) - soprattutto in relazione alla nozione di auto-creazione e a quella di contemplazione successivamente considerata - che rimane una costante presenza nel pensiero dell'Autore. Occorre tuttavia precisare come Pareyson dichiarò più volte l'inadeguatezza della metafisica classica, definita "ontica", "speculare", "oggettiva", che appare insufficiente nell'affrontare i temi della libertà e del male, delineandosi come dialettica della necessità, come emergerà dall'analisi dell'ontologia della libertà; il pensiero dell'Autore opta invece per una "ontologia critica", denominata talvolta semplicemente "metafisica", che è «consapevole della portata finita del proprio sguardo⁴⁹» e dell'inoggettivabilità dell'essere. Ecco che sembra legittimo interpretare anche la metafisica della figurazione nel senso di un'ontologia che descrive la relazione costitutiva dell'uomo con l'essere attraverso l'attitudine antropologica a figurare.

Le due impostazioni metafisiche che costituiscono il fondamento teoretico dell'estetica della perfezione e dell'espressione, si caratterizzano per la dissociazione di esemplarità e singolarità che, seguendo il richiamo del lessico plotiniano da parte di Pareyson, corrispondono alla contemplazione e alla produzione e la cui indissociabilità caratterizza proprio la nozione di forma; proprio nella forma infatti, secondo l'Autore, coincidono contemplazione e produzione, esemplarità e singolarità, perfezione ed espressione. La forma viene concepita in tal senso come risultato di una figurazione, nella quale la contemplabilità che la rende interpretabile diviene risultato e presupposto della

⁴⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, Mursia, Milano 2009, p. 110.

⁴⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 15, nell'Introduzione alla quarta edizione.

singularità empirica e la produzione espressiva implica l'adeguarsi alla valenza esemplare della norma che la struttura⁵⁰. Mi sembra che il ricorso al linguaggio delle *Enneadi* plotiniane da parte di Pareyson si inscrivano in un'essenziale continuità teoretica tra il concetto di forma elaborato in ambito estetico e la dimensione simbolica trattata in ambito ermeneutico successivo, soprattutto nella delineazione dell'ontologia della libertà, che coincide con la fase ultima della parabola speculativa dell'Autore; in particolare il plesso di esemplarità e singularità della forma sembra prefigurare la descrizione della natura dell'immagine simbolica come inseparabilità di fisicità e trascendenza, laddove per trascendenza Pareyson intende anzitutto inesauribilità di significati, irradiazione infinita di *figure* possibili⁵¹. In questa prospettiva la forma appare come nesso di produttività e contemplabilità e tale inseparabilità può essere fondata soltanto da un'ontologia della figurazione, individuata quale punto di mediazione tra *aisthesis* e *noesis*; la figurazione da un lato si profila come la capacità, implicata dalle nozioni di intuizione ed espressione, di tradurre in immagine e di determinare in una forma esteriore la rappresentazione mentale e noetica⁵²; la capacità di figurare, di interpretare e di sviluppare immagini, dall'altro caratterizza secondo Pareyson ogni attività umana e sembra costituire quasi un sinonimo del concetto di formatività, la cui trattazione costituirà la base del saggio *Estetica* del 1954. Si stabilisce quindi un legame tra la capacità di figurare, ossia la figuratività caratteristica di ogni operazione umana (che è sempre insieme attività e recettività) e della persona nella totalità del suo realizzarsi, e la forma come riferimento e termine della prospettiva di un'ontologia della figurazione; la stessa dinamica interpretativa sarà ricondotta alla polarità di persona e forma e sarà definita come "conoscenza di forme da parte di persone"⁵³. Scrive significativamente Pareyson al riguardo che «ogni operazione umana è sempre figurativa, nel senso che rientra sempre in quello sviluppo della persona che tende necessariamente, e per congenito sforzo di coerenza interna, a concludersi e racchiudersi in forme⁵⁴». Il fenomeno artistico risulta dunque costituirsi come il luogo di verifica di concezioni metafisiche contrapposte e della stessa teoria ermeneutica generale, che trova la sua radice nell'inesauribilità semantica della dimensione veritativa e nella centralità della relazione tra persona e interpretazione; al centro della trattazione dei rapporti

⁵⁰ *Ivi*, pp. 112-113.

⁵¹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 108-109.

⁵² Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, Mursia, Milano 2009, p. 105.

⁵³ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 218.

⁵⁴ L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, Mursia, Milano 2009, p. 108.

tra persona ed interpretazione e tra estetica e metafisica viene collocata l'individuazione della forma, implicata dalla metafisica della figurazione, che si pone quale elemento di raccordo l'ermeneutica, l'estetica e la costruzione di un personalismo esistenziale. Esplicitando in proposito il programma filosofico che intende perseguire, Pareyson argomenta: «Mi propongo di delineare i principi di un'estetica della forma che trae i propri fondamenti da una gnoseologia dell'interpretazione e da una metafisica della figurazione e cioè, in generale, da una filosofia della persona⁵⁵»; l'Autore evidenzia così una sostanziale coerenza teoretica tra i differenti vettori della sua speculazione.

Alla luce anche della trattazione del concetto di figura e del suo rapporto con l'essere, la forma pareysoniana esprime una relazione tra finito ed infinito, configurandosi come esito di un processo di formazione, come risultato o riuscita di tentativi, nonché emergenza particolare dell'universale esteticità presente nell'esperienza umana; essa diviene la chiave di comprensione della stessa capacità operativa umana intesa nella sua dimensione realizzativa, che comporta simultaneità di invenzione ed esecuzione, e viene presagita e scoperta nel fare, e non costruita o presupposta. Si mostra quindi, attraverso l'esame della natura della forma, la rilevanza della teoria estetica per formulare un'antropologia generale, a partire dall'attitudine formativa coestensiva all'intera attività umana, che Pareyson chiama formatività. Tra forma e formatività si instaura una relazione analoga a quella tra esteticità e artisticità, definita sulla base del principio di specificazione dell'arte come autonoma rispetto all'esteticità generale dell'attività e dell'esperienza umana. La forma in particolare viene definita come organismo vivente di vita propria e dotato di una legalità interna: si configura come una totalità irripetibile nella sua singolarità e, al tempo stesso, esemplare nel suo valore - mantenendo insieme i due caratteri di singolarità finita ed esemplarità ideale - indipendente nella sua autonomia, «perfetta nell'armonia e unità della sua legge di coerenza, intera nell'adeguazione reciproca fra le parti e il tutto⁵⁶». Occorre comunque precisare come dietro l'apparente chiarezza e rotondità del registro stilistico e del lessico pareysoniano risieda in realtà un rigore filosofico che necessita di essere sempre esaminato ponendo attenzione ai riferimenti impliciti e alle citazioni nascoste, di cui l'Autore fa un utilizzo sofisticato e continuo; e come il linguaggio pareysoniano si caratterizzi per una certa mobilità nel ricorso ad alcuni termini-chiave, che rendono talvolta faticosa la comprensione di alcuni passaggi speculativi, sempre in relazione tuttavia ad una coerenza teorica di fondo nell'affermazione dei concetti-cardine che sorreggono le argomentazioni di Pareyson. Lo studio dei testi pareysoniani

⁵⁵ *Ivi*, p. 114.

⁵⁶ Cfr. *ibidem* e L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 7.

richiede quindi di tracciare talvolta relazioni e accostamenti a termini e concetti che non vengono esplicitati direttamente dall'Autore, ma che risultano evidenti nell'economia generale del percorso speculativo e della sua produzione filosofica; in questo senso il delinarsi del concetto di figurazione, correlato in modo critico alle nozioni tipicamente crociane di intuizione e di sentimento, si accompagna all'affermarsi del concetto di formatività e di forma come coincidenza di esemplarità e singolarità, di perfezione ed espressione, di inesauribilità interpretativa e di unicità empirica, caratteristiche attribuite alla dimensione mitica e simbolica nel saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia* (edito all'interno della silloge postuma *Ontologia della libertà*⁵⁷). Come prima si è accennato, sembra stabilirsi secondo quest'ottica una continuità teoretica tra la definizione della forma partendo dalla problematizzazione del fenomeno artistico e della storia dell'estetica e la tematizzazione dell'immagine simbolica nel contesto ermeneutico; seguendo la prospettiva pareysoniana, l'arte può allora essere compresa come modello originario della simbolizzazione e come l'emergere di un'inesauribile capacità di auto-significazione, tenendo insieme sia il recupero dell'accezione plotiniana di contemplazione e contemplabilità, connessa con la trattazione enneadica del bello intelligibile, sia l'eredità goethiana e dell'idealismo classico tedesco; la nozione di forma, che si pone come il cespite dal quale deriverebbe la stessa dimensione simbolica, non si può allora pensare prescindendo dall'interpretazione: ecco allora che la *figura* acquista una natura interpretativa e l'interpretazione, invece, una natura figurativa; in questo quadro l'arte non si definisce più nel senso di una raffigurazione o di una trasfigurazione, riconducibili ambedue ad una concezione di *mimesis* intesa come mera procedura rappresentativa, ma come pura *figurazione*⁵⁸, cioè come specificazione autonoma della figuratività generale.

⁵⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 85-149.

⁵⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, Mursia, Milano 2009, p. 130.

I.3 Goethe e la morfologia

La riflessione pareysoniana intorno al pensiero di Johann Wolfgang von Goethe risulta decisiva per il progressivo definirsi del concetto di forma, proprio a partire dai presupposti su cui si era strutturata la nozione ontologica, poi soggetta comunque ad autocritica e a ritrattazione, di metafisica della figurazione. Per indagare adeguatamente la radice goethiana del pensiero estetico pareysoniano appare istruttivo approfondire il privilegio rivolto all'analisi degli scritti di Goethe che lo stesso professor Pareyson ha compiuto attraverso gli studi monografici cominciati in modo sistematico nel 1950 e i grandi corsi universitari tenuti tra il 1956 e il 1963⁵⁹; negli anni Cinquanta sembra affermarsi e rendersi chiara la congenialità del discorso di Pareyson con gli scritti goethiani, in special modo intorno alla relazione tra arte e natura e allo sviluppo del concetto di organismo contrapposta esplicitamente a quella di composizione e costruzione. La definizione del concetto di organismo si struttura a partire dalla riflessione, non sempre sistematica e contrassegnata da differenti registri stilistici, di Goethe riguardo al rapporto tra unità e molteplicità, tra il tutto e le parti nonché tra interno ed esterno nella natura e nell'arte, tra le quali si istituisce una parentela originaria. L'Autore non si limita ad una ricognizione della concezione goethiana a fini didattici, ma approfondisce oltre alle tematizzazioni filosofiche, l'epistolario, gli scritti letterari, scientifici e autobiografici del poeta di Francoforte. La poetologia di Goethe costituisce un presupposto essenziale per comprendere la nozione pareysoniana di formatività, alla quale il concetto di forma - necessario alla formulazione della trattazione successiva sul simbolo e sul mito - si connette inestricabilmente; è Pareyson stesso a segnalarlo in un frammento de *La natura tra estetica e ontologia* - manoscritto letto da Pareyson come prolusione al convegno dal titolo *Goethe e la filosofia della natura*, tenutosi nell'ottobre del 1987 - dove viene scritto chiaramente l'appunto: «Mia estetica continua Goethe». Il privilegio rivolto allo studio del pensiero goethiano viene documentato oltre che dagli studi monografici cominciati in

⁵⁹ In particolare occorre indicare i quattro corsi, concepiti secondo un'organica successione, del 1956/57 intitolato *L'estetica giovanile di Goethe*, del 1957/58 intitolato *L'estetica preclassica di Goethe* e del 1959/60 intitolato *L'estetica di Goethe e il Viaggio in Italia*, pubblicati integralmente in L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, cfr. *ivi*, p. 5, e del 1962/63 intitolato *La prima estetica classica di Goethe*, poi pubblicato in «Rivista di estetica», 1 (1971), pp. 5-67; a queste dispense monografiche va aggiunto lo scritto *Le prime poesie goethiane sull'arte*, pubblicato in L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica II. Storia*, Mursia, Milano 2000, pp. 77-106, già in «Rivista di estetica», 3 (1957), pp. 346-373, e i brevi saggi su Goethe inseriti in *Conversazioni di estetica* del 1966.

modo sistematico nel 1950, anche dai corsi universitari tenuti tra il 1956 e il 1963⁶⁰; poiché il graduale approfondirsi della congenialità con l'estetica di Goethe ha rappresentato per l'Autore un riferimento esplicito e fondamentale nella costruzione della teoria della formatività e della relativa genealogia della nozione di immagine simbolica - successivamente analizzata nel contesto ermeneutico - è necessario enucleare i principali elementi della parabola filosofica goethiana studiati da Pareyson nelle dispense universitarie e negli scritti teorici.

Nell'incipit dell'*Introduzione* alla trattazione dell'estetica giovanile goethiana Pareyson dichiara la dipendenza della dottrina dell'arte di Goethe dall'intera fisionomia della sua comprensione, concezione e studio della natura; la riflessione estetica di Goethe suppone quindi strutturalmente l'analisi del suo *naturalismo* e delle relative implicazioni poetiche e filosofiche e mantiene come caratteristica principale l'inestricabile connessione tra teoria dell'arte e dottrina della natura. Va sottolineato anzitutto come la dichiarazione dell'indissolubilità tra arte e natura, elemento tipico dell'intero Romanticismo tedesco, si espliciti a partire dalla relazione irrinunciabile tra poesia e pensiero; in questo senso Goethe viene descritto da Pareyson come esempio classico delle possibilità cui dà luogo concretamente il rapporto tra una poetica nutrita di pensiero e una filosofia ispirata anzitutto dalle intuizioni poetiche⁶¹ e artistiche. Proprio in tale continuità e contaminazione talvolta indistinta tra filosofia e poetica, che trova il suo fulcro nella sistematica considerazione rivolta agli studi naturalistici - «centro totale e indivisibile da cui tutto sgorga⁶²» - la trattazione goethiana della natura sembra mostrare una vicinanza sotterranea e non dichiarata con la dottrina vichiana dell'ingegno⁶³, che rimane riferimento significativo per tutta la parabola filosofica pareysoniana. Sotto questo profilo occorre evidenziare come il criterio orientativo che governa l'intera ricerca naturalistica goethiana e la contraddistingue dalla coeva *Naturphilosophie* sia costituito dalla centralità epistemologica della forma - e delle forme - indagata e studiata nella sua struttura sensibile

⁶⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, p. 5.

⁶¹ Scrive efficacemente Goethe a tal proposito, mettendo così in luce il carattere di novità del suo approccio metodologico: «Nessuno voleva ammettere che si potessero combinare scienza e poesia. Si dimenticava che la scienza è uscita dalla poesia, né si considerava che, mutando i tempi, le due potrebbero amichevolmente ritrovarsi, con vantaggio reciproco, su un piano superiore», in J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, p. 86.

⁶² L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, p. 11, nell'*Introduzione*.

⁶³ Cfr. L. PAREYSON, *I problemi dell'estetica. II. Storia*, Mursia, Milano 2000, pp. 118-142.

e visibile; Goethe intende cioè consapevolmente inaugurare all'interno del quadro generale della filosofia della natura una linea di ricerca e un approccio di studio che si smarchi dall'impostazione analitica e metodologica dell'epistemologia moderna, sulla base dell'eredità teorica di Leibniz, per l'indicazione dell'armonia unitaria di forme viventi autonome, e di Spinoza, per il rifiuto di applicare ai fenomeni naturali una prospettiva teleologica.

Tale approccio scientifico goethiano, che matura dalla percezione non solo delle forme vegetali accuratamente rappresentate in acquerelli o disegni, ma anche delle forme artistiche italiane, in particolare classiche e rinascimentali, viene definito come "morfologia"; il termine "morfologia"⁶⁴ viene infatti utilizzato da Goethe per indicare soprattutto, nelle sue indagini scientifiche e in particolare a partire dagli scritti sulla fisiologia delle piante, la caratteristica precipua dell'indagine sui fenomeni naturali, sulle classificazioni anatomiche, sui tipi botanici e biologici, sulla genesi delle trasformazioni geologiche: lo studio della forma che emerge come fondamentale anche nel campo letterario e artistico della produzione goethiana. La nozione goethiana di forma appare contrassegnata dall'attenzione eminente al dato empirico, concreto, figurativo e rimane caratterizzata da una polisemia irriducibile, ma altresì al tempo stesso dall'unità di fondo delle sue articolazioni ed espressioni, ossia dal concorrere delle parti al tutto tipico della vita organica; è stato scritto a tal proposito che

«non si parla solo della forma come *Bildung*, come formazione, come ricerca e costruzione della propria identità umana e culturale tipica dei molti suoi romanzi; basti pensare alla lunga applicazione al disegno, anche al disegno anatomico [...], per capire come la forma anche nei suoi elementi sensibili, figurali, caratterizzasse le sue ricerche⁶⁵».

Emerge allora la rinnovata importanza della conoscenza sensibile, che acquista nella morfologia goethiana un ruolo decisivo e sembra contrapporsi esplicitamente al paradigma meccanicistico della fisica newtoniana⁶⁶; è Goethe stesso, nell'opera *Die Schriften zur Naturwissenschaft* ad evidenziare

⁶⁴ Goethe ricorre al termine "*Morphologie*" in una pagina di diario risalente al 25 settembre 1796 e poi in una lettera indirizzata a Friedrich Schiller nel novembre dello stesso anno. Sull'origine di questa denominazione cfr. D. SACCO, *Goethe in Italia: formazione estetica e teoria morfologica*, Mimesis, Udine 2016, pp. 17-18.

⁶⁵ P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, p. 9.

⁶⁶ Cfr. su questo P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, p. 11 e l'ottimo saggio introduttivo di S. Zecchi intitolato *Il tempo e la metamorfosi* in J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, p. 10.

l'inscrivere della linea morfologica all'interno del solco degli studi scientifici precedenti concernenti gli esseri viventi organici, superando però gli svantaggi rappresentati da uno sforzo analitico unicamente proteso a "scomporre in parti" a scapito di una conoscenza dell'insieme organicamente e mutualmente collegato della natura dei viventi stessi; Goethe non nega l'utile valore predittivo delle indagini scientifiche analitiche, ma aggiunge efficacemente che

in tutti i tempi, gli scienziati hanno sentito il bisogno di conoscere il vivente in quanto tale, di vederne il mutuo rapporto le parti esterne visibili e tangibili, di considerarle indizi del loro interno, e per tal modo dominare l'intero, per così dire, in una visione intuitiva. Come quest'aspirazione scientifica si ricollegi all'impulso artistico ed imitativo, non occorre insistere⁶⁷.

Già nell'*Introduzione all'oggetto* del testo goethiano dedicato allo studio naturalistico comparativo della struttura, dello sviluppo e dell'organizzazione interna dei vegetali, si parte dal confronto e dalla classificazione seriale degli esemplari naturali e si attribuisce una priorità alla considerazione delle analogie e delle invarianze rispetto alle differenze specifiche e alla molteplicità degli organismi; il poeta tedesco si preoccupa di sottolineare pertanto la profonda connessione tra l'operazione creativa e imitativa e la scienza naturale; il tentativo di Goethe risulta perciò quello di spiegare la metamorfosi delle piante riconducendo ad un principio generale l'irriducibile molteplicità delle manifestazioni naturali particolari⁶⁸ e perseguire la fondazione epistemologica di un metodo morfologico, ossia di una teoria della forma trasversalmente applicabile alla natura e all'arte, che si ponga legittimamente accanto alle altre discipline scientifiche. La morfologia goethiana, a partire dalla quale Pareyson elabora i concetti di forma e formatività e poi di immagine simbolica nel contesto ermeneutico e religioso, viene appunto definita come «dottrina a sé, o come scienza ausiliaria della fisiologia, ma, presa nell'insieme, si fonda non meno sulla storia naturale, cui attinge i fenomeni che interessano ai suoi scopi, che sull'anatomia di tutti i corpi organici, in particolare sulla zootomia⁶⁹»; distanziandosi qui dal ricorso alle nozioni di *Gestalt*⁷⁰ - che designa la componente astratta e immobile della configurazione naturale - e, solo parzialmente, da *Bildung*, la morfologia recupera in una nuova

⁶⁷ J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, pp. 42-43.

⁶⁸ *Ivi*, p. 83.

⁶⁹ *Ivi*, p. 103.

⁷⁰ Cfr. su questo J. W. GOETHE, *Morphologie*, p. 3 in *Goethes Werke*, Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1867, vol. 32.

interpretazione la trattazione del *nisus formativus*, che aveva caratterizzato la biologia teoretica settecentesca - in particolare humboldtiana - sotto la denominazione di *Bildungstrieb*⁷¹; secondo il dettato goethiano lo studio morfologico deve contenere quindi «la teoria della forma, formazione e trasformazione dei corpi organici⁷²». L'idea di considerare la natura vivente dal punto di vista della sua configurazione esterna, visibile e sensibile, scoprendone le analogie e le invarianze su base comparativa e classificatoria⁷³, era stata condivisa da altri studiosi del tempo come Treviranus e Burdach, ma non era comunque accolta dalla componente grandemente maggioritaria della comunità

⁷¹ Il concetto e la denominazione di *Bildungstrieb* venne coniato dall'antropologo e naturalista di Gottinga Johann Friedrich Blumenbach, come traduzione tedesca del latino *nisus formativus*, nel saggio J. F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, «Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litaratur», 1 (1780), pp. 247-266. Si veda su questo S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990, p. 10. Per la concezione goethiana del *nisus formativus* si veda J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, p. 142, dove la nozione blumenbachiana viene definita «una tendenza, un impulso, un'attività vigorosa, da cui la formazione sarebbe provocata». Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 217, dove l'Autore argomenta come la culminazione dell'interpretazione sia rappresentata dalla congiunzione di produzione e contemplabilità nell'unità inscindibile della forma, e scrive: «Insomma, la contemplazione del bello naturale presuppone nella natura un potere formante proprio perché è risultato essa stessa d'un processo formativo, sì che si può dire che l'interpretazione è il prolungamento dello stesso *nisus formativus* della natura che solo in tal prolungamento è riconoscibile».

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Particolarmente rilevante, nella genealogia dell'applicazione di una metodologia morfologica all'indagine anatomica, risulta lo studio e la descrizione dell'osso intermascellare, che Goethe scopre con entusiasmo essere in comune tra uomini e animali, sulla scorta degli studi di fisiognomica e osteologia, rivolti alla comparazione dei crani animali e umani, dello scienziato svizzero J. K. Lavater; Goethe mostra in tal senso una notevole attitudine nell'analisi comparata e nel raffronto seriale di esemplari classificati. L'individuazione della presenza necessaria dell'osso intermascellare anche negli esseri umani, avvenuta il 27 marzo 1784, assunse un significato speciale nel riconoscere l'impossibilità di stabilire una differenza radicale tra uomini e animali; Goethe aveva già teorizzato la continuità tra anatomia di umani e animali sulla base del principio dell'unità armonica della natura, di cui tale differenza precostituita avrebbe rappresentato un'eccezione vistosa e inspiegabile. Tale scoperta costituiva allora «la verifica vivente dell'idea herderiana e goethiana di *sviluppo* e del principio goethiano *dell'unità della natura*», come argomenta Pareyson in L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, p. 179; l'Autore richiama anche la testimonianza delle discussioni e delle relative teorizzazioni di Goethe riguardo all'osso intermascellare sita nell'opera dell'amico J. G. Herder intitolata *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, dove si può leggere che «l'uomo è una creatura centrale e intermedia tra gli animali della terra»; cfr. J. G. HERDER, *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1992², pp. 21-25, citato in L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, p. 378, in nota.

coeva dei naturalisti e degli scienziati⁷⁴. L'asserto dell'unità armonica della natura costituisce comunque il principio guida dell'intera speculazione naturalistica goethiana e viene ricercato attraverso il metodo morfologico, attento all'osservazione del dato sensibile immediato; esso appare anche fondato sull'interpretazione della congruenza funzionale, della coerenza nella conformazione e dell'organizzazione interna dei viventi, concepita come un insieme organico inseparabile, nella relazione tra il tutto e le parti e tra l'interno e l'esterno, nell'interazione con l'ambiente circostante⁷⁵. In tal senso Goethe scrive che la morfologia consiste nello «studio dell'insieme organico, tenendo presente tutte queste considerazioni, e ricostruendolo armonicamente con le facoltà dello spirito⁷⁶»; l'epistemologia morfologica goethiana quindi da un lato si distanzia dall'accezione blumenbachiana⁷⁷ di *Bildungstrieb*, tanto importante anche per numerosi esponenti della *Naturphilosophie* coeva - incentrata su una spiegazione di tipo epigenetico delle cause originarie della generazione nelle strutture corporee organiche - e dall'altro non attribuisce particolare rilevanza al concetto newtoniano di forza, nelle sue implicazioni fisiche.

L'idea di forma nel pensiero di Goethe sembra avvicinarsi invece all'accezione dinamica di *Gestaltung*⁷⁸, che indica la metamorfosi e il suo processo trasformativo e creativo e per la quale non si può concepire una figura fenomenica se non come risultante e derivata da una forma primitiva, in un rapporto di interdipendenza con essa; l'indagine goethiana non cerca cioè di conoscere le forze

⁷⁴ Cfr. P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, p. 9.

⁷⁵ Cfr. J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, p. 100, dove si distinguono due leggi caratteristiche dello sviluppo metamorfotico vegetale, che presiede all'intera fisiologia delle piante: la legge della natura interna, in base alla quale le piante sono costituite, e la legge delle circostanze esterne e ambientali, da cui le piante vengono modificate.

⁷⁶ *Ivi*, p. 103.

⁷⁷ Cfr. sulla concezione di J. F. Blumenbach e sulla riflessione goethiana su di essa S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990, pp. 19-36 e 108-112, dove si mette a fuoco la nozione di *Bildungstrieb* in rapporto alla dottrina dell'epigenesi nella generazione delle strutture organiche, nel quadro del dibattito settecentesco sull'origine dei viventi tra difensori della teoria epigenetica e del preformismo, e all'interpretazione di Kant; sulla relazione tra Kant e le teorie di Blumenbach si veda I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2011, § 81, pp. 527-535, in particolare p. 533.

⁷⁸ Cfr. in G. DORFLES, *Itinerario estetico. Simbolo, mito, metafora*, a cura di L. Cesari, Compositori, Bologna 2011, pp. 123-128, l'intervento dal titolo *Nota sulla Gestaltung goethiana*, soprattutto sul raffronto, che si svolge a partire dal riferimento al *Faust*, tra *Gestaltung* e *Umgestaltung*.

come cause originarie dell'intero complesso dei fenomeni e, in base all'influenza suscitata dalla lettura dell'*Ethica* di Spinoza⁷⁹, rifiuta e avversa l'idea della presenza di cause finali nello sviluppo processuale e metamorfico dei viventi, per concentrarsi esclusivamente sull'effettualità fenomenica e sensibile delle strutture organiche. La costruzione dell'impianto morfologico e del complesso concetto di forma ad esso sotteso, che tanta influenza ha avuto sulla teoria pareysoniana, prende le mosse e si definisce a partire dalla critica del modello teleologico e meccanicistico della scienza settecentesca; il modello epistemologico del meccanicismo settecentesco demandava la spiegazione del funzionamento dell'organizzazione dei viventi, della struttura fisico-chimica degli enti di natura e in generale dell'osservazione dei fenomeni percepibili alle sole scienze matematizzabili; riguardo infatti alla capacità organica della forma e della sua unità, rispetto ad una pura descrizione matematico-fisica, Gillo Dorfles scrive efficacemente che

la forma per Goethe è dunque qualcosa di elementare e di costruttivo, qualcosa che va considerato come esistente unitariamente anche nella sua possibile frammentarietà, qualcosa che può dare vita ad altre forme simili o diverse, più complesse, più articolate, ma sempre fornite d'un'eguale capacità organica, strutturale, unitaria⁸⁰.

A partire da questa unità armonica e capacità organica, l'accezione goethiana di forma si delinea in modo originale sia dal punto di vista naturalistico che estetico, maturando in seno all'impostazione della ricerca morfologica; esaminando qui la continuità teoretica della formatività pareysoniana con la teoria morfologica goethiana, risulta particolarmente interessante rilevare come l'accezione di forma concepita da Goethe si scosti dall'idea blumenbachiana di *Bildungstrieb* e si relazioni invece con la *Critica del Giudizio* di Kant⁸¹ da un lato e con la speculazione di Karl Philip Moritz dall'altro. È opportuno quindi richiamare brevemente le due concezioni estetiche che sono entrate in dialogo con quella goethiana ed evidenziarne le

⁷⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, pp. 38-40 e P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, p. 121.

⁸⁰ G. DORFLES, *Itinerario estetico. Simbolo, mito, metafora*, a cura di L. Cesari, Compositori, Bologna 2011 p. 123.

⁸¹ Cfr. le considerazioni goethiane sulla sua ricezione della *Critica del Giudizio* in J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, pp.138, dove si legge: «Poi mi capitò fra le mani la *Critica del giudizio*, e a essa vado debitore di un'epoca veramente felice della mia esistenza. Vidi qui esposti uno accanto all'altro gli oggetti più diversi delle mie fatiche, prodotti dell'arte e della natura trattati gli uni come gli altri, giudizio estetico e teleologico illuminantisi a vicenda. [...] La mia avversione per le cause finali era così giustificata e ridotta a sistema».

somiglianze e le differenze. Anzitutto proprio nella seconda parte dedicata al giudizio teleologico della *Critica del Giudizio*, Kant tratta dello statuto della conoscenza della natura organica, attraverso l'esame della specificità dei viventi e il ricorso al concetto di "fine della natura", capace di esprimere tale specificità; Kant constata l'insufficienza della dottrina meccanicista nel rendere conto dell'insieme dei fenomeni organici come esseri strutturalmente finalizzati; essi sono dotati cioè di un'auto-organizzazione dove le parti sono possibili solo in rapporto ad una finalità, che non è però esterna ma interna. In questo contesto la caratteristica della forma negli esseri organizzati sembra essere la particolare corrispondenza tra interno ed esterno, tra l'intero e le singole componenti, che sono tutte reciprocamente scopo e mezzo; il principio *a priori* kantiano della finalità, nell'ambito del giudizio riflettente, fornisce cioè il fondamento degli esseri organizzati; gli organismi pertanto non possono essere totalmente ricondotti alla causalità efficiente propria dell'epistemologia meccanicista e newtoniana e risultano pensabili soltanto in una prospettiva finalistica⁸². Goethe mostra a tal riguardo esplicito apprezzamento nei confronti della *Critica del Giudizio* kantiana⁸³, in relazione soprattutto al particolare rapporto tra l'intero e le parti che contraddistingue gli esseri organizzati - che vengono interpretati dal soggetto trascendentale come indice di un orientamento teleologico dell'intera natura - e mette in luce l'insufficienza del paradigma meccanicista rispetto alla spiegazione che esso esige; il pensiero goethiano si focalizza tuttavia sull'osservazione e sull'analisi della forma visibile nel suo carattere empirico e nell'implicazione che mantiene con la specificità dei fenomeni organici e vegetali, senza presupporre una genealogia invisibile di tali manifestazioni della legalità naturale; la teoria morfologica rifiuta le ragioni e le cause di tipo genealogico, adeguate invece all'epistemologia newtoniana, e il loro riferimento *a priori* al soggetto stesso: in particolare si distanzia dall'idea della considerazione teleologica della natura organica⁸⁴.

⁸² Cfr. S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990, pp. 37-47.

⁸³ Cfr. D. SACCO, *Goethe in Italia: formazione estetica e teoria morfologica*, Mimesis, Udine 2016, p. 46.

⁸⁴ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2011, § 61, pp. 399-403, il paragrafo intitolato *Della finalità oggettiva della natura*, dove si legge: «Secondo i principii trascendentali si ha buona ragione di ammettere una finalità soggettiva della natura nelle sue leggi particolari, rispetto alla sua intelligibilità per il Giudizio umano e alla possibilità di collegare le esperienze particolari in un sistema [...]. Ma che le cose della natura servano l'una all'altra come mezzi a fini, e che la loro possibilità stessa sia sufficientemente intelligibile solo per via di tale specie di causalità, sono affermazioni di cui non troviamo alcuna ragione nell'idea universale della natura come insieme degli oggetti dei sensi», in *ivi*, p. 399.

Proprio su questo punto si evidenzia una consonanza dichiarata di Karl Philipp Moritz - studioso e filosofo cui Pareyson ha posto più volte attenzione in relazione alla questione simbolica - con Goethe, a partire dalle riflessioni scaturite nelle discussioni tra i due durante il soggiorno romano del pensatore francofortese⁸⁵; i due punti focali della vicinanza tra Moritz e Goethe appaiono in particolare la concezione della finalità autonoma dell'arte e la concezione del genio, due elementi molto significativi anche per l'influenza nei confronti della filosofia pareysoniana. In primo luogo è istruttivo rilevare come, nel pensiero di Moritz, espressa soprattutto nel saggio del 1788 *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, si assista ad una prima importante critica alla teoria winckelmanniana dell'imitazione, formulata attraverso l'attribuzione di una priorità antropologica alla facoltà della forza attiva, che possiede il senso per il "sommo bello" nella costruzione armonica della totalità; tale facoltà costituisce infatti l'energia creatrice e formatrice capace di appropriarsi dell'essenza interna dei fenomeni naturali singolari e di produrre una nuova totalità autonoma, dotata di una sua propria finalità e legge; anche alla base dell'estetica moritziana, che molto risente del debito nei confronti dell'ammaestramento goethiano, emerge allora l'autotelismo dell'arte, il sottrarsi cioè della produzione artistica ad altre leggi, mediante una teoria dell'imitazione creativa che riesce a conferire alla natura stessa una connessione che essa non possiede: la visione autotelica dell'arte chiarisce già il legame con la visione goethiana. La centralità del parallelismo analogico tra arte e natura, in piena continuità con Goethe, si esplica poi nella concezione moritziana del genio creativo, che appare essere la via con la quale la natura «ricrea in modo mediato [...] ciò che non appartiene immediatamente al suo grande piano⁸⁶», cioè all'organizzazione complessiva dei fenomeni vitali. La trattazione moritziana della *Tatkraft*, ossia della forza attiva come principio primo dell'esperienza estetica e della produzione artistica, risulta significativa per il profilarsi della concezione simbolica di Pareyson nel contesto ermeneutico della sua speculazione; la *Tatkraft* si distingue in forza formativa e forza della sensibilità e antepone la componente attiva e poetica rispetto alla percezione sensibile del bello, orientata all'interazione costruttiva con la natura mediante nuove forme armoniche; Pareyson cita infatti Moritz all'interno di *Ontologia della libertà*⁸⁷ individuandolo, accanto a Goethe, come precursore del carattere

⁸⁵ Si veda nella ricognizione pareysoniana le citazioni di Moritz da parte di Goethe in L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, pp. 240-241.

⁸⁶ Cfr. K. P. MORITZ, *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (1788), in ID., *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, hrsg. Von H.-J. Schrimpf, Niemeyer, Tübingen 1962, p. 73, citato in S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990, p. 100.

⁸⁷ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 104.

tautegorico del simbolico, mantenendo cioè una coerenza teorica tra la concezione della forma come centro della relazione tra arte e natura e il concetto del simbolo, visto in contrapposizione all'allegoria.

Dopo aver delineato i tratti fondamentali della concezione morfologica goethiana e dell'accezione che ne emerge e che Pareyson recupera, occorre indicare i motivi salienti della concezione della natura nel pensiero e nella ricerca di Goethe, a partire dai quali la stessa teoria morfologica si è sviluppata. La riflessione goethiana sulla natura si articola anzitutto a partire dalla triplice prospettiva propria dell'indagine scientifica, della rappresentazione poetica e dell'argomentazione filosofica: dimensioni collocabili in contesti letterari differenti della produzione di Goethe, ma sempre considerate inscindibili; l'intreccio dei tre lineamenti del naturalismo goethiano si verificò dai primi anni del soggiorno del poeta tedesco a Weimar, tra il 1775 e il 1786 e fu proprio durante la permanenza weimariana - come evidenzia Pareyson - che si andarono profilando i concetti cardine della concezione goethiana della natura. A tal proposito scrive l'Autore che «studiare l'estetica giovanile di Goethe significa appunto esaminare la progressiva confluenza della triplice esperienza della natura, poetica, scientifica, filosofica [...] e rendersi conto dello strettissimo nesso che sin da quegli anni Goethe rinviene tra arte e natura⁸⁸»; da un lato perciò l'esperienza della natura assurge ad oggetto centrale della produzione artistico-letteraria di Goethe, consolidandosi così in una *weltanschauung* integrale e in un orizzonte teorico cui riferirsi, mentre dall'altro lato si presta a divenire consapevole principio estetico, attraverso il filtro culturale dei procedimenti d'arte e del linguaggio poetico. Nella prospettiva goethiana giungeranno così a coincidere l'elemento soggettivo del "sentimento della natura" con quello oggettivo della natura in sé, presente nel genio creativo: la partecipazione ai fenomeni e alle forme che caratterizzano la legalità naturale si avvera soprattutto nell'attività dell'ispirazione poetica; in base ad una consonanza con la teoria romantica dell'Assoluto schellinghiano, si stabilisce proprio nell'attività poetica dell'arte una sovrapposizione del soggetto e dell'oggetto all'esperienza della natura, che quindi non risulta mai soltanto descrittiva, analitica o concettuale. Seguendo l'esame pareysoniano del naturalismo dell'estetica giovanile di Goethe, la concezione della natura sembra dispiegarsi in quattro linee o momenti fondamentali, che meritano di essere enumerate e che riassumono e sintetizzano i caratteri del discorso goethiano sul tema: in primo luogo la rappresentazione poetica del sentimento della natura; in seguito la consapevolezza di una presenza della natura stessa e delle sue leggi nell'attività creatrice; la maturazione di un interesse

⁸⁸ L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, p. 12.

analitico e scientifico (botanico, anatomico, ottico, geologico, biologico insieme) nei confronti degli enti di natura; infine la delineazione di una teoria filosofica corrispondente a tale asserto naturalistico, che mantiene un profondo legame col pensiero del periodo rinascimentale italiano⁸⁹ e col Romanticismo tedesco. Solo da una preliminare trattazione degli scritti goethiani sulla concezione della natura, secondo Pareyson, si può allora enucleare compiutamente la sua dottrina estetica ed è quindi possibile misurarne la sua valenza coi problemi teorici contemporanei; è opportuno allora soffermarsi sull'idea di natura che propone Goethe, definita soprattutto col viaggio in Italia, e che è decisiva nella sua formulazione del concetto di forma e nelle implicazioni che l'elaborazione teorica di questa accezione di forma porta con sé.

All'interno della trattazione monografica dell'opera goethiana, l'Autore evidenzia l'importanza decisiva del viaggio e del soggiorno in Italia nella maturazione del mutamento della concezione generale della natura e dell'arte di Goethe: il passaggio cioè «da una visione soggettivistica e passionale ad una visione oggettiva e serena della natura» e l'analogo passaggio «dall'individuo al tipo, dal singolare al generale, dal carattere allo stile⁹⁰» nel modo di intendere l'arte. Proprio in virtù delle osservazioni e delle riflessioni svolte durante il soggiorno italiano prende corpo la cosiddetta concezione classica di Goethe, nell'ambito della quale si situa la teoria del tipo ideale, del prototipo primitivo del mondo vegetale, che tanta importanza ha avuto per la genesi dell'idea della forma; si potrebbe dire che Goethe fa propria, soprattutto attraverso la lettura degli esponenti del neoplatonismo rinascimentale, l'attitudine platonica a ricondurre la molteplicità sensibile ad un'unità originaria, che ne costituisce la radice e il modello, ma non può comunque mai prescindere dal piano empirico e percepibile; Goethe contesta infatti esplicitamente l'astrazione statica della *Gestalt* per preferire la processualità *in fieri*, il movimento metamorfico continuo della *Gestaltung* e della *Bildung*, termine tedesco che corrisponde oltre che alla forma anche alla formazione, ad indicare precisamente il manifestarsi di una tras-formazione e di una con-formazione propria dei fenomeni botanici e, più in generale, biologici⁹¹. Come argomenta efficacemente Stefano Zecchi, nella sua *Introduzione* al

⁸⁹ Particolarmente rilevante in questo senso appare il legame del discorso goethiano col naturalismo rinascimentale tedesco e col pensiero di Giordano Bruno, relazione sulla quale Pareyson si sofferma in *ivi*, pp. 34-37, evidenziando l'attenzione di Goethe soprattutto per alcuni passi dell'opera bruniana *De la causa, principio et uno* e per la concezione del *systema emanativum*, poi indagato anche negli scritti di Spinoza.

⁹⁰ L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, p. 231.

⁹¹ Cfr. J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, p. 43.

corpus goethiano degli scritti naturalistici, «l'unità tra la ricerca scientifica e quella estetica ha dunque nel problema della forma-formazione il suo punto di sintesi⁹²», perciò sia lo studio botanico dei vegetali che lo studio storico-artistico delle opere classiche e rinascimentali concorrono alla delineazione della teoria goethiana della metamorfosi; il movimento metamorfico viene qui inteso come capacità dinamico-generativa della forma e come auto-prodursi nella singola forma di una legalità germinale interna. Nel contesto generale del recupero pareysoniano del pensiero di Goethe sulla natura e sull'arte si impone quindi come particolarmente significativo il concetto di *Urpflanze*, ossia di "pianta originaria", connesso a quello di *Urphänomen*, che designa il "fenomeno originario"⁹³ e la cui definizione prende le mosse dalla critica goethiana della sistematica di Linneo, in particolare dell'opera *Philosophia botanica*; il metodo dello scienziato svedese rappresentava infatti in modo esemplare quel paradigma epistemologico preformista e meccanicista che considerava la crescita degli organismi alla stregua di una concatenazione di cause ed effetti, già predeterminati al momento della nascita: il compito dello scienziato risultava dunque quello di classificare i viventi sulla base del loro stadio evolutivo, attinente alla stessa struttura genetica dell'essere organico, e di tracciare un ordine naturale che ricomprendesse tutti gli esemplari osservati. Goethe riconosce l'influenza degli studi di Linneo sulla maturazione del suo pensiero, al punto da considerarlo non solo come il terzo autore più influente su di lui dopo Shakespeare e Spinoza, ma proprio come costante riferimento polemico, che lo sollecitava ad elaborare una critica adeguata⁹⁴; laddove Linneo ha definito un sistema comparativo e classificatorio che tendeva a distinguere e specificare l'insieme dei vegetali, inquadrandoli in tipologie sempre più precise, Goethe si propone invece di ricondurre in unità la molteplice congerie delle varianti delle piante. L'intento di Goethe diviene cioè quello di individuare una pianta originaria che costituisca l'immagine-tipo alla base delle inesauribili possibilità di sviluppo di tutte le piante: lo studio goethiano ricerca quindi una matrice grazie alla quale soltanto si possano stabilire i generi e le specie come modellati a partire da essa. Il pensatore francofortese fa risalire la prima intuizione della concreta presenza e possibilità descrittiva della *Urpflanze* alla visita presso il giardino botanico di Padova, durante il primo viaggio in Italia, il 27 settembre 1786, intuizione poi riproposta durante la visita presso l'orto botanico di Palermo, il 17 aprile 1787; dinanzi ad una

⁹²J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993, p. 15.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 49-50, dove si legge: «Per ora mi limiterò a riconoscere che l'influenza maggiore, dopo Shakespeare e Spinoza, mi è venuta da Linneo e proprio attraverso la posizione polemica alla quale egli mi spingeva. [...] Ciò ch'egli si sforzava di tener distinto con la forza, doveva, per le esigenze più profonde della mia natura, tendere a riunirsi».

moltitudine di forme vegetali sconosciute, come attesterà una lettera allo stesso J. G. Herder, Goethe ritiene di poter scoprire il segreto della generazione e dell'organizzazione delle piante. La metodologia morfologica goethiana ambisce allora a descrivere il punto di sintesi tra singolo esemplare visibile e modello ideale universale e invisibile, ad individuare cioè il raccordo tra molteplicità empirica e singolarità soprasensibile; in quest'ottica lo sforzo osservativo di Goethe appare proteso ad individuare il nesso genetico-metamorfico tra la matrice originaria delle piante e le varie tipologie vegetali, studiando più le affinità che le differenze tra di esse e rinnegando comunque una supposta natura immateriale della stessa pianta originaria. A proposito del percorso metodologico e intorno allo stato dei rapporti generali tra teoria e fenomeni Goethe arriva infatti a scrivere: «La cosa più elevata sarebbe: comprendere che tutto ciò che è fattuale è già teoria. [...] Non si cerchi nulla dietro i fenomeni: essi stessi sono già la teoria⁹⁵»; si chiarisce quindi in questa notazione esattamente quella congiunzione tra fenomenologia empirico-sensibile e implicanza sovrasensibile e trascendente che caratterizza anche la visione goethiana del simbolo e del simbolico⁹⁶, concepito in stretta relazione con la definizione dell'arte e della natura, con gli studi artistico-poetici e con quelli botanico-naturalistici.

⁹⁵ *Ivi*, p. 163.

⁹⁶ Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2019, p. 179, dove si può leggere: «Invero già nella caratterizzazione goethiana del concetto di simbolo l'accento è posto sul fatto che, nel simbolo, è l'idea stessa che si dà esistenza».

I.4 Paul Valéry: poetica e forma

Il lavoro universitario e filosofico di Pareyson si è dedicato per un periodo significativo all'approfondimento monografico e sistematico della teoria poetica di Paul Valéry, autore integralmente trattato nelle dispense universitarie del *Corso di estetica* tenuto nell'anno accademico del 1958-59 - intitolato appunto *L'estetica di Valéry* - e oggetto dei due saggi successivi intitolati *Le regole secondo Valéry* e *Suono e senso per Valéry*, poi pubblicati entrambi nell'opera del 1974 dal titolo *L'esperienza artistica*⁹⁷; la trattazione pareysoniana del poeta e critico francese consente senz'altro di verificare i fondamenti della teoria della formatività e di analizzare la polarità essenziale propria della definizione della forma e dell'arte che emerge dai saggi di Valéry, a cominciare dalla riflessione dell'autore francese sul lavoro poetico di Stéphane Mallarmé e di Edgar Allan Poe. Luigi Pareyson sembra attingere dall'idea valeriana del rapporto tra poetica e forma per prospettare il concetto di forma come plesso fondante della relazione tra estetica e metafisica, che non è mai filosoficamente circoscrivibile, ma è sempre aperta ad uno sviluppo possibile; l'esame critico pareysoniano del pensiero nella dispensa universitaria mette anzitutto in luce la pregnanza costitutiva della nozione di costruzione e la sua importanza per il critico francese nel descrivere i procedimenti figurativo-plastici e poetico-letterari. Valéry individua precisamente nella costruzione il centro del processo produttivo che caratterizza il lavoro artistico, che si configura essenzialmente come "avventura della costruzione"; il movimento manipolativo e fabbricativo tuttavia si indirizza ad un risultato finale che trascende la stessa auto-consapevolezza creativa dell'autore, in modo tale che «ogni immagine è turbata dal possibile e dal rimpianto dei segni non scelti⁹⁸». Nel tracciare le coordinate dei fondamenti dell'estetica di Valéry, Pareyson si sofferma sulle due definizioni generali dell'arte che il critico francese ha formulato cercando di dare un esito unitario al lavoro e alla produzione letterario dell'ultimo decennio della sua parabola, dal 1935 al 1945, nel quale spiccano per importanza teorica il discorso inaugurale al *II Congresso Internazionale di Estetica* del 1937 e l'intero corso di *Poetica* tenuto presso il *Collège de France* dal 1937; per introdurre alla comprensione generale del pensiero estetico valeriano, Pareyson evidenzia come muovendosi all'interno dell'enorme congerie di problemi rilevati dai vari tentativi di definire l'arte e l'estetica, riconducibili in particolare alla coppia concettuale di scienza del bello e scienza delle sensazioni,

⁹⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 11, nella *Premessa del Curatore*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 35.

Valéry opta per la distinzione essenziale tra *estesica* e *poietica*, che dovrebbero rappresentare i due rami della disciplina estetica. A questa bipartizione basilare corrispondono due differenti ma convergenti definizioni dell'estetica stessa, non ascrivibili ad un sistema filosofico interamente articolato: da un lato l'estesica ha per oggetto tutto ciò che si riferisce allo studio delle sensazioni e, più precisamente, delle eccitazioni e delle reazioni sensibili che non hanno un ruolo fisiologico uniforme e ben definito, ossia le modificazioni sensoriali di cui l'essere vivente può fare a meno⁹⁹; dall'altro lato la poetica o poietica si propone lo studio di ciò che concerne la produzione delle opere e dell'idea generale «dell'azione umana completa dalle sue radici psichiche e fisiologiche fino ai suoi interventi sulla materia e sugli individui¹⁰⁰». La sezione poetica dovrebbe poi a sua volta suddividersi in due segmenti distinti consistenti l'uno nell'esame dei concetti di invenzione, di composizione, di imitazione, della funzione del caso e della riflessione mentale, e l'altro nell'analisi e nello studio di tecniche, procedimenti e strumenti materiali propriamente operativi; Valéry sottolinea il distacco dall'accezione aristotelica di poetica, intesa come sistema di prescrizioni e di norme, e si richiama direttamente alla radice etimologica connessa alla teoria del fare concreto, che si conclude necessariamente nella generazione di opere. Dopo aver evidenziato la bipartizione valeriana delle concezioni estetiche, nella sezione intitolata *I fondamenti dell'estetica di Valéry*, Pareyson sintetizza efficacemente lo sforzo definitorio del poeta francese:

«La prima definizione, ch'è la più antica, perché risale al 1927, afferma che l'arte consiste nel riprodurre o produrre artificialmente mediante una materia uno stato poetico nell'animo del lettore; mentre la seconda definizione, elaborata intorno agli anni dal 1934 al 1936, sostiene che l'arte consiste nel dare un senso alla sovrabbondanza di sensibilità e di attività che caratterizza l'uomo¹⁰¹»;

La componente poietica della teoria valeriana si impernia quindi sul fare e sul formare come la teoria pareysoniana della formatività, mentre la componente estesica si collega alla produzione dello stato poetico ossia al passaggio e allo scarto dall'ordine pratico all'ordine poetico ed estetico che conferisce e seleziona una struttura coerente all'insieme di percezioni non riducibili a chiari compiti funzionali. Poietica ed estesica trovano il loro punto di incontro nella composizione e nella costruzione, concetti che presuppongono una riflessione sul ruolo della nozione di forma, intesa come matrice ultima sia

⁹⁹ Cfr. P. VALÉRY, *La caccia magica*, a cura di M. T. Giaveri, Guida, Napoli 1985, p. 192 e L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 60.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 61.

della teoria percettologica della sensazione sia della teoria poetologica della realizzazione tecnica; emerge chiaramente nella trattazione pareysoniana della raccolta delle dispense universitarie monografiche e dei saggi, la congenialità dell'impostazione di Valéry ai capitoli dell'*Estetica* dedicati al processo formativo come simultaneità di invenzione ed esecuzione e come percorso precario guidato dal presagio della scoperta e della riuscita¹⁰².

Il presagio della forma intesa nella sua accezione morfogenetica di organismo si accompagna però, all'interno della riflessione di Valéry, alla critica del concetto di ispirazione, preferendo ad essa sempre la ricerca e lo studio calcolato e calibrato degli effetti provocati dal lavoro poetico; allo spontaneismo romantico del genio Valéry oppone esplicitamente il programma di Poe¹⁰³ e di Mallarmé, dai quali eredita l'idea dell'autoconsapevolezza intenzionale come prerequisito della genesi poetica. "Costruire" significa quindi, secondo il critico francese, rinvenire una comune misura tra cose diverse, istituire cioè una legge di continuità fra i termini adoperati; riconoscendo l'opera come un insieme unico di elementi, come luogo delle modalità di una sola legge, di cui si afferma la segreta continuità nel quadro di una totalità eterogenea, la costruzione - o composizione - istituisce un vincolo indissolubile di coerenza e coesione in una molteplicità ridotta ad unità. La composizione riesce allora ad introdurre in un ordine pratico mezzi e concetti che non vi erano previsti, ponendo così il problema dell'intervento umano sulle cose del mondo circostante; risulta anche chiaro che nella produzione letteraria di Valéry tra composizione e forma si stabilisce una sostanziale

¹⁰² Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, pp. 73-75.

¹⁰³ Caratteristica generale del pensiero di Poe risulta la preoccupazione di distinguere nettamente in due campi eterogenei la poesia, ossia lo stile poetico, e la prosa, ossia il linguaggio scritto ordinario, in relazione alla differenza tra scrittura poetica ed elementi morali e veritativi; scrive Pareyson, nell'argomentare la concezione letteraria che Valéry mutua in larga parte da Poe, che «ciò che è necessario alla poesia è precisamente ciò con cui la verità non ha nulla a che fare», in L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 18. L'esposizione del vero e del gusto perciò trova invece corrispondenza nello stile della prosa, che si contrappone allo stile poetico, costruito soltanto sulla ricerca disinteressata e autonoma della bellezza, vale a dire della produzione di un certo effetto empatico verso il fruitore; questa rigida partizione deve essere collegata alla critica della cosiddetta "eresia del didattico", ossia «l'idea che lo scopo della poesia sia la verità quanto l'idea che l'opera poetica abbia da essere giudicata in base alla morale contenutavi», cfr. *ibidem*. La teoria della separazione stilistica di poesia e prosa, e della separazione tra poesia e verisimile, viene ricondotta dallo scrittore americano alla dottrina delle tre facoltà dell'anima, all'interno della quale si collocano tre funzioni distinte: la ragione o il puro intelletto, la coscienza o senso morale e il gusto; attraverso la specificazione della natura dello stile poetico e del suo radicamento antropologico, Poe in realtà dichiara di affermare una preoccupazione morale e di preservare l'asserto veritativo rispetto alla differente finalità della poesia. Della teoria di Poe Valéry conserva allora la concezione della poesia pura e la distinzione metodologica tra prosa e poesia, ricompresa nella sua riflessione complessiva sulla diversa funzione del linguaggio e inscritta nella definizione della poesia come "creazione ritmica della bellezza".

similitudine teorica e una sovrapposizione di riferimenti filosofico-concettuali e si profila un recupero dell'eredità romantica, fatto proprio anche dalla formatività pareysoniana. Nel quadro generale dell'estetica di Valéry, che non si configura all'interno di un edificio concettuale sistematico ma soprattutto a partire da riflessioni filosofiche intorno alla pratica del lavoro poetico e letterario, la definizione della nozione di forma sembra quindi presentarsi nella confluenza di tre elementi compresenti: *in primis* la dinamica fabrile e drammatica della costruzione progettuale e concreta, condizionata anche dall'incidenza rilevante dell'imponderabile e dell'imprevisto; in secondo luogo il contrasto tra il disordine iniziale e l'ordine necessario verso il quale si dirige il lavoro artistico, ossia la coppia oppositiva che costituisce il motore intrinseco della realizzazione formativa, poi approfondito da Pareyson stesso; infine la caratterizzazione propriamente matematica della capacità intuitiva e della facoltà inventiva, che si indirizza verso figure di relazioni che non possono ridursi a mere operazioni del «pensiero direttivo¹⁰⁴». Già nell'analisi della concezione della forma sul crinale della composizione e della costruzione si evince come la riflessione di Paul Valéry abbia rappresentato un ripensamento dello stesso impianto formale dell'estetica e l'elaborazione di una poetica capace di gettare le basi di un radicale rinnovamento della critica letteraria novecentesca e una riconsiderazione complessiva dei legami tra linguaggio e letteratura, concepita nel senso di un regime privilegiato del linguaggio stesso; il punto d'avvio tuttavia di questo rinnovamento nell'edificio poetologico di Valéry è costituito proprio dall'interpretazione dei procedimenti d'arte secondo un'accezione essenzialmente poetica e produttiva, ossia come un “fare” e un “farsi” connesso ad un “apprendimento indefesso del possibile”; esso coincide con un produrre e un prodursi, ossia, seguendo ambedue le accezioni dell'infinito sostantivato e in particolare la sua forma riflessiva, con l'elemento della legge di coerenza dell'opera d'arte che si auto-costituisce, l'auto-sviluppo organico di una legalità intrinseca che si autonomizza, sempre attraverso un momento costruttivo e creativo, concreto e artigianale. È stato scritto efficacemente, a proposito della relazione tra il concetto valeriano di forma e quello della dimensione poetico-ideativa, che

«il dramma della creazione artistica si gioca tutto nella dinamica di un rapporto “polemico” tra l'arbitrarietà iniziale dell'artista, l'iniziativa asimmetrica del suo progetto come rottura di un equilibrio di forze [...] e il procedere, ricco di tensione verso l'intima necessità della forma. In virtù del gioco drammatico della creazione, dove il fare dell'opera è sempre anche un farsi, la forma in cui l'opera si realizza, segnando il passaggio dal disordine all'ordine, è indeducibile dal progetto¹⁰⁵».

¹⁰⁴ Cfr. P. VALÉRY, *La caccia magica*, a cura di M. T. Giaveri, Guida, Napoli 1985, p. 188.

¹⁰⁵ F. DESIDERI, C. CANTELLI, *Storia dell'estetica occidentale*, Carocci, Roma 2012, p. 411.

La nozione di forma, strettamente correlata all'interno del discorso di Valéry a quella di figura e dotata del ruolo di centro di una rete relazionale complessa e integrata, si evidenzia qui come l'unità di base del passaggio dal disordine all'ordine¹⁰⁶ e dall'arbitrario al necessario, ovvero dal caotico al "cosmico"; la forma di Valéry, nel solco delle *Urformen e Urbilden* goethiane, costituisce infatti l'espressione fondamentale del nesso operativo tra mente e corpo nel compimento dell'intento formativo. Nel collocarsi al centro della dialettica di arbitrarietà e necessità¹⁰⁷, la forma che emerge dal lavoro d'arte viene concepita ancora sulla scorta dell'*Einbildungskraft* romantica, come un'estrinsecazione operativa e programmata dell'immaginazione produttiva; quest'ultima costituisce un punto di convergenza tra la teoria del fare e la teoria della composizione, secondo i due lati dell'estetica e della poetica, che caratterizzano nell'accezione formulata da Pareyson la "formatività" umana. Nel tracciare l'origine del processo creativo la teoria valeriana si iscrive allora in un percorso di continuità con la riflessione goethiana sull'indissociabilità delle nozioni di arte e natura - come lo stesso discorso pareysoniano si propone di fare - e sulla necessità di stabilire un'analogia costitutiva tra il fenomeno o l'oggetto naturale e l'obiettivo del poeta; Valéry giunge poi ad esibire la figura del poeta come incontro di una duplice vocazione che oscilla tra percezione del sentimento e rigore matematico dell'intelletto, tra tendenza verso la dimensione sensibile e quella verso la struttura razionale; in tal senso la delineazione valeriana del poeta sembra rappresentare emblematicamente la dicotomia esistenziale propria dell'incontro e del contrasto tra inclinazione alla potenza della sensazione da un lato e al meditato progetto tecnico dall'altro¹⁰⁸. Come è stato efficacemente scritto

¹⁰⁶ Cfr. P. VALÉRY, *Discours prononcé au deuxième congrès international d'esthétique et de science de l'art*, in *Variété IV*, Gallimard, Paris 1938, p. 254, cit. in P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, p. 30: «D'altra parte, che lo si voglia o meno, l'artista non può assolutamente distaccarsi dal sentimento dell'arbitrario. Egli procede dall'arbitrario verso una certa necessità, e da un certo disordine verso un certo ordine [...]. È questo contrasto che gli fa sentire che crea, poiché non può dedurre ciò che gli viene da ciò che ha».

¹⁰⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, pp. 50-51.

¹⁰⁸ Cfr. P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, p. 43, dove Valéry, nell'incipit della conferenza del 28 gennaio 1928 rivolta alla *Società francese di filosofia*, indica in Richard Wagner l'esempio di questa singolare coordinazione dei due modi dell'attività vitale, comunemente considerati indipendenti o addirittura incompatibili; in particolare la composizione wagneriana di *Tristano e Isotta* rappresenta la trasposizione dell'apprendimento di un sistema teorico o una riflessione filosofica, che in questo caso è costituita dal pensiero di A. Schopenhauer, in una produzione concreta e finita. Valéry, nel descrivere la generazione dell'opera artistica, colloca da una parte l'agitazione profonda del sentimento, l'esaltazione sensuale di un "idolo psichico", dall'altra la meditazione teorica, che si serve degli strumenti dell'analisi scientifica e che consente di formulare i problemi e le innovazioni relativi all'armonia del risultato perseguito.

nella *Prefazione* di Elio Franzini al testo de *La creazione artistica*, in relazione alla concezione valeriana della genesi della produzione poetica: «La formula generale che presenta la genesi artistica è sempre guidata da una costante duplicità costitutiva: da un lato è desiderio di esprimere il senso formale della costruzione e dall'altro è consapevolezza delle arbitrarie che lo attraversano¹⁰⁹»; questa ambivalenza essenziale o questa duplicità tormentata che qualifica la programmazione intenzionale dell'attitudine formativa¹¹⁰, intesa come fondamento antropologico inerente a qualunque azione umana, sembra ricomporsi simbolicamente nella realizzazione dell'opera, come ha colto lo stesso Walter Benjamin in *Avanguardia e Rivoluzione*. Benjamin indica nello stesso artista Valéry l'uomo sito "sul promontorio del pensiero" che scruta dall'alto l'orizzonte sino al limite della capacità visiva, ponendosi sia come testimone e lucido indagatore sia come abile conoscitore delle procedure costruttive¹¹¹.

Sia l'arte che la scienza pertanto manifestano l'essenza dello sviluppo costruttivo, che si configura al tempo stesso come accrescimento dell'essere e della natura e accrescimento dell'io e del potere dell'io sugli altri e su sé stessi¹¹²; nella prospettiva valeriana l'intelligenza poetica rappresenta la valenza duplice del procedimento creativo, che risulta capace di effettuare il passaggio dal caso alla necessità, di conferire un senso complessivo ad un insieme eterogeneo di elementi, di trovare una coerenza e una legge di continuità ad una congerie predefinita di materiali, attraverso la forza motrice della sensibilità. La dinamica compositiva ed effettuale dell'attività creativa genera, mediante un lavoro stratificato e ponderato, un rapporto complesso tra materia, tecnica e interiorità soggettiva; tra elementi emotivi e cognitivi si stabilisce quindi una combinazione, una coesistenza che si apre alla possibilità di una riunificazione simbolica mai del tutto compiuta¹¹³, già rilevata nella sua concezione della prassi costruttivo-formativa dallo psicologo Henri Delacroix - rilevante interlocutore di Valéry - a partire dalla *Psychologie de l'art* del 1927. L'azione creativa si presenta allora come punto di convergenza finale e come culminazione simbolica in primo luogo di una gerarchia organizzata delle percezioni e delle sensazioni e della loro trasformazione immaginativa in progetto, in secondo luogo

¹⁰⁹ P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, p. 7.

¹¹⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, pp. 22-24.

¹¹¹ P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 7-8.

¹¹² Cfr. P. VALÉRY, *Vues, La table ronde*, Paris 1948, pp. 56 e 140, cit. in P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, p. 8.

¹¹³ Cfr. P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, p. 19.

di una sofisticata e collaudata capacità tecnica e della sua manipolazione dei materiali e, infine, di un metodo formale che consente di effettuare il passaggio da corpo alla mente e dalla mente all'opera concreta. L'operazione intellettuale di Valéry consente in tal senso di ricostituire modelli di funzionamento della sensibilità e dei suoi meccanismi intersoggettivi, di vagliare le sue implicazioni nei sistemi di rappresentazione e di individuare alla base della polarità tra estetica e poetica una legge di continuità, che governa una metamorfosi, un percorso trasformativo di elementi arbitrari in una struttura necessaria e coerente; ecco che il privilegio attribuito da Valéry agli sforzi teorici descrittivi in luogo dei percorsi meramente esplicativi della modalità della costruzione e della forma - come punto di convergenza e di prossimità tra l'attività artistica e quella scientifica e sede di una dinamica metamorfica che lega natura e arte - presenta un'accezione già definita "neo-pitagorica"¹¹⁴ e risulta particolarmente affine alla prospettiva pareysoniana della teoria della formatività e alla trattazione dell'immagine simbolica nel contesto ermeneutico. L'arte quindi si presenta nella riflessione valeriana anzitutto come un fenomeno funzionale e diacronico, colto sia nel processo produttivo *in fieri* sia sulla sua "storia degli effetti", ossia nella varietà della sua ricezione, oggetto di descrizione e non di spiegazione e dotato di una potenza segreta che genera un'armonia mediante numeri e proporzioni numeriche e che rispecchia una scoperta e una riuscita, appartenenti ad un altrove indefinito¹¹⁵.

La parabola dell'intero discorso di Valéry trova il suo centro prima di tutto nell'interpretazione della natura, il cui modello esplicito consiste nella metodica di Leonardo da Vinci e che cerca di comprendere la varietà delle forme osservate mantenendone i dati e i legami, e successivamente nell'applicazione calcolata e calibrata di un metodo formativo finalizzato a realizzare regolarità e coerenza secondo una logica immaginativa, che può connettere la razionalità progettuale con la volontà interpretativa, la "materia del mondo" con l'"ordine delle idee"¹¹⁶. Valéry ripropone infatti nella *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci* del 1895, sulla scorta di un ripensamento dell'attenzione romantica verso la nozione del genio rinascimentale, il "metodo" di Leonardo inteso come espressione di una logica poetica e figurale trasversale ad arte e scienza e in ambedue i casi originaria; secondo Pareyson le considerazioni del saggio, correlate alla *Filosofia della composizione*

¹¹⁴ F. DESIDERI, *Sulla polarità tra "estetica" e "poetica": intorno al Discorso sull'estetica di Paul Valéry*, «Atque. Materiali tra filosofi e psicoterapia», 8-9 n.s. (2011), p. 137.

¹¹⁵ Cfr. F. DESIDERI, C. CANTELLI, *Storia dell'estetica occidentale*, Carocci, Roma 2012, p. 412.

¹¹⁶ Cfr. P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017, p. 23.

di Poe, si possono raccogliere attorno a tre idee-cardine: l'esaltazione dell'autocoscienza del ruolo dell'artista e del soggetto-autore, l'importanza decisiva nell'ideazione dell'opera della predisposizione all'effetto e la centralità del concetto di composizione e costruzione nell'arte¹¹⁷. La preoccupazione di Valéry sembra qui essere quella di presentare la figura di Leonardo da un lato come il paradigma del genio poliedrico e umanista e dall'altro come un possibile modello ideale del rapporto dinamico di unificazione e differenziazione tra arte e scienza; risulta istruttivo evidenziare come una ricognizione storica consenta di affermare che il lavoro della produzione leonardesca ha effettivamente contribuito a superare il sistema tradizionale delle arti liberali e a collocare la pittura al vertice delle arti, in luogo della poesia; la pittura viene considerata più compiutamente una *scientia* rispetto alla poesia perché empiricamente fondata e si prepara così il quadro gnoseologico che costituisce la base dello sviluppo delle scienze empiriche e dell'abbandono dello schema tradizionale della distinzione tra arti liberali e arti meccaniche, sulla base del nuovo valore, anche sociale, attribuito all'esperienza come garanzia epistemologica della certezza conoscitiva. Scrive a tal proposito Elio Franzini che

«in Leonardo la filosofia diviene pittura e nella pittura «l'impersonalità» dell'io - che non è questo o quell'uomo reale ma il principio di possibilità della costruzione - disvela i momenti di una logica immaginativa che coglie nuovi percorsi dell'intervento umano nelle cose del mondo, vede nel *progetto* dell'arte una *logica del soggetto*»¹¹⁸.

Se, come emerge dallo stesso *Trattato della pittura*¹¹⁹ leonardesco, alcune scienze si realizzano solo nel fare artistico e ne costituiscono la specificità¹²⁰, Valéry mette in luce soprattutto come la figura di

¹¹⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 31.

¹¹⁸ E. FRANZINI, *Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*, Unicopli, Milano 1987, p. 4, nella *Introduzione*.

¹¹⁹ Come si afferma significativamente in una pubblicazione collettanea edita in memoria degli studi sul genio vinciano di Augusto Marinoni, in relazione al rapporto tra pittura e scienza nel pensiero di Leonardo, «in definitiva, le caotiche liste lessicali del Trivulziano e gli umili specchietti di grammatica latina "ci aiutano a ricostruire la storia interiore di Leonardo in uno dei momenti più delicati: quando l'artista *senza lettere*, volendo dimostrare contro l'opinione comune e tradizionale che la pittura era una scienza, anzi la suprema scienza della natura (*la pittura è filosofia*), dovette prendere contatto colla lingua ufficiale della scienza, coi libri e crearsi un linguaggio» in AA. VV., *Hostinato rigore. Leonardiana in memoria di Augusto Marinoni*, a cura di P. Marani, Electa, Milano 2001, p. 100.

¹²⁰ E. FRANZINI, *Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*, Unicopli, Milano 1987, p. 176.

Leonardo incarna esemplarmente la concezione della prassi artistica nel senso di una possibilità di interpretare la natura, a partire dalla constatazione empirica secondo la quale nel prodursi dell'arte risultano in dialogo i molteplici elementi alla base della relazione stessa tra arte e scienza; da un punto di vista storico il recupero del modello leonardesco da parte di Valéry appare particolarmente significativo in un contesto, come quello del tardo positivismo francese e del simbolismo letterario, che vede articolarsi da un lato una frammentazione analitica dei saperi rispetto alla prospettiva dell'unità umanistica ed enciclopedica del sapere, e che trova dall'altro nell'arte l'occasione di una sintesi complessiva, di unificazione poetico-creativa, di realizzazione di dialogo tra ambiti di conoscenza divisi. L'impresa leonardesca sembra allora capace, agli occhi di Valéry, di unificare concretamente l'imitazione conoscitiva della natura e l'indagine empirica su di essa, attraverso la centralità della forma intesa come modello su cui fondare l'immaginazione produttiva e la potenza ideativa, che secondo l'accezione romantica costituiscono delle caratteristiche proprie del genio; nell'opera di Leonardo l'osservazione della natura appare finalizzata al procedimento della costruzione artistica mediante la raffigurazione e lo sviluppo di forme fondamentali che costituiscono il nucleo della specificità qualitativa e del momento produttivo e l'espressione dell'incontro del soggetto-artista col mondo circostante¹²¹; ecco allora che l'osservazione attiva dei modelli naturali diviene punto di avvio della genesi del formare artistico, all'interno del quale essa giunge a compimento e acquista valenza interpretativa. La figura di Leonardo viene presentata da Valéry quale il prototipo dell'artista cosciente e scienziato e della coniugazione originaria non solo di arte e scienza ma anche di poesia e intelletto - già intrinsecamente correlati nel pensiero di Goethe - dei quali il genio vinciano scopre plasticamente la loro fonte comune e primigenia; la declinazione del problema della forma nell'ambito dell'operazione artistica trova nel metodo leonardesco idealizzato (condensato nell'espressione *hostinato rigore*, che Valéry recupera) la propria via di attuazione al tempo stesso creatrice e critica, esplicitamente autoconsapevole e produttiva.

Il lavoro artistico per Valéry consiste pertanto essenzialmente in una macchina o in un meccanismo costruito per armonizzare secondo regole costanti certe immagini e per predisporre un insieme predefinito e circoscritto di fruitori potenziali ad un determinato effetto, connesso a precise risonanze emotive; emergono come criteri che presiedono la genesi creativa sia l'astrazione, ossia l'attribuzione di una priorità operativa agli elementi formali e stilistici, che la programmazione, cioè l'orientamento del procedimento creativo verso la ricerca un effetto da provocare; la figurazione viene così connessa con l'astrazione, mediante un rapporto biunivoco che contrassegna la polarità di artista e fruitore.

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 178.

L'arte nell'orizzonte valeriano tuttavia non può ridursi alla relazione tra autore-pubblico e soggetto-oggetto: i due criteri di astrazione e programmazione convergono in una sintesi eloquente secondo la quale la multiforme vitalità del lavoro artistico può essere apprezzata solo sotto l'aspetto ornamentale; Pareyson evidenzia che la prospettiva estetica di Valéry intende indicare proprio l'"ornato" come il fine e l'espressione dell'essenza dell'arte, giacché lo stesso poeta francese farebbe riferimento all'antica nozione di ornamento e alla dicotomia di forma nuda e forma ornata, che intrattiene una relazione con la coppia concettuale pareysoniana di formante e formata. La monografia pareysoniana sottolinea al riguardo come l'argomentazione che Valéry svolge intorno allo sviluppo della composizione sulla scia della dimensione ornamentale, allargando e irrobustendo la sua riflessione filosofica generale, ponga precipuamente il problema dell'introduzione di un nuovo ordine di concetti e mezzi prima impreveduto e dichiara una continuità o una costante che genera unità in una pluralità predefinita; la realizzazione materiale dell'opera d'arte quindi prende corpo esclusivamente da un vero e proprio problema di funzionalità, ove non trova assolutamente posto il sentimento particolare, ma soltanto l'analisi dei materiali e delle condizioni concrete delle quali si può disporre¹²². Il lavoro artistico allora e la forma organica che lo costituisce non può essere indicato come il frutto di un'esigenza espressiva del soggetto, ma come un meccanismo atto a suscitare e a organizzare le formazioni individuali della mente¹²³; appare interessante notare a tal proposito come la teoria valeriana presenti una sovrapposizione tra la dimensione ideativo-progettuale, e dunque costruttiva, e quella conoscitiva o gnoseologica. Tra le nozioni di forma, costruzione e composizione Valéry presuppone una sostanziale identificazione e stabilisce una corrispondenza tra il metodo leonardesco e la considerazione dell'architettura¹²⁴ quale esempio più tipico e rappresentativo delle possibilità della costruzione; l'architettura riesce a compiere quella unificazione del molteplice e quella armonizzazione delle condizioni da soddisfare in modo tale da costituire le fondamenta di una forma unica, che racchiuda un'infinità di varianti e che occupi spazio imitando la natura. L'architettura, come la logica immaginativa di Leonardo, risulta capace cioè di attingere all'origine indifferenziata di arte e scienza, di conoscenza della natura e costruzione umana, sulla base di una precisa nozione

¹²² Pareyson riporta efficacemente le parole di Valéry che scrive che «la costruzione consiste nella continuità delle operazioni intellettuali compiute da una mente che muove dall'analisi delle condizioni a cui soddisfare», cfr. L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, p. 37.

¹²³ Cfr. F. DESIDERI, C. CANTELLI, *Storia dell'estetica occidentale*, Carocci, Roma 2012, p. 409.

¹²⁴ Si veda sull'importanza dell'architettura e il rapporto di Valéry con il lavoro di Viollet-le-Duc l'approfondito studio in E. CRESCIMANNO, *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, Aesthetica, Palermo 2006, pp. 171-192.

di forma che esibisce una continuità con quella goethiana. Proprio in base alla declinazione valeriana della nozione di forma, si stabilisce una sinergia circolare e una chiara sovrapposizione e intersezione tra l'attività dell'osservazione e della ricerca scientifica e la produzione poetico-letteraria e figurativo-plastica; in ambedue le attività infatti la forma risulta costituire un segnale di trasformazione metamorfico «che agisce più o meno sull'insieme dell'essere¹²⁵». Paul Valéry palesa in tal senso la sua affinità con la teoria matematica di Henri Poincaré, incentrata sulla irriducibilità della matematica alla logica e sulla rilevanza costruttiva dell'intuizione in matematica; l'analogia tra poesia e matematica si innesta sulla direzione manifestamente goethiana tracciata da Novalis con il progetto della Enciclopedia romantica delle scienze, nell'intento di istituire una circolarità tra scienze naturali, produzione poetica e pensiero filosofico.

¹²⁵ P. VALÉRY, *L'Idea fissa*, a cura di V. Magrelli, Theoria, Roma 1985, p. 47, cit. in F. DESIDERI, C. CANTELLI, *Storia dell'estetica occidentale*, Carocci, Roma 2012, p. 411.

I.5 Forma formante e forma formata

La rivendicazione della portata ontologica dell'arte, la considerazione dell'esperienza estetica come esperienza di verità e quindi la correlazione della genealogia dell'esperienza estetica ed ermeneutica con quella dell'esperienza religiosa non può che trovare il suo luogo di verifica nel simbolismo e la sua espressione nell'immagine simbolica; per comprendere l'impostazione del discorso pareysoniano intorno all'immagine simbolica e i suoi precedenti concettuali nella teoria della formatività occorre in primo luogo soffermarsi sulla relazione tra l'arte e la verità, dalla quale l'espressione mitico - simbolica si articola in senso storico ed ermeneutico. Nella prospettiva ermeneutica pareysoniana emerge chiaramente l'idea, poi richiamata analiticamente anche negli scritti di Gianni Vattimo, secondo cui non solo si deve guardare all'arte come ad un'esperienza di verità, ma soprattutto si deve argomentare come un tale riconoscimento possa implicare anche profondi riflessi sul modo filosofico di concepire la verità stessa¹²⁶. L'estetica contemporanea sotto questo profilo appare essersi orientata per la maggior parte verso una definizione dell'arte che tende ad attribuirle una posizione subordinata rispetto ad un orizzonte di verità all'interno del quale essa deve essere ricompresa, oppure ad indicare la specificità dell'arte in una dimensione autonoma della coscienza, separata dalla stessa dimensione veritativa; Pareyson sembra però scostarsi da questa tendenza consolidata della teoria estetica contemporanea e ritiene invece centrale l'eccedenza della forma, scoperta e riuscita, rispetto alla genesi della creazione artistica e alla sua fruizione, come si evince in particolare nella formulazione della distinzione tra forma formante e forma formata che viene proposta nell'*Estetica*; in tal senso nella coppia formante - formata che articola e differenzia *in fieri* la dicotomia intrinseca della forma, si palesa infatti un rapporto privilegiato tra arte e ontologia, che passa sempre attraverso l'interpretazione: ecco che emerge una caratteristica interconnessione e interpenetrazione tra estetica, ermeneutica e ontologia, una coniugazione originale di arte e persona e, dunque, di arte, interpretazione ed essere. Viene tracciata così dall'Autore un'articolazione della natura germinativo-generativa della forma nella differenziazione di forma formante e forma formata - da concepire appunto non in quanto successione realizzativa, logica o temporale ma in quanto coalescenza produttiva e coesistenza simultanea - e fondata la portata ontologica dell'operazione creativa, con

¹²⁶ Cfr. G. VATTIMO, *Opere complete. Ermeneutica. Tomo 2*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2008, p. 22, nella *Prefazione alla seconda edizione (1985)*.

l'intento di smarcarsi dalla tradizione crociana ed idealistica, mettendo in luce l'asserto implicito per il quale l'arte non può comunque prescindere dalla relazione tra esistenza e trascendenza.

L'attenzione al concreto processo manipolativo, precario e genetico del procedimento d'arte conduce Pareyson ad individuare una polarità essenziale interna alla formazione dell'opera: da un lato l'azione incerta dei tentativi di esecuzione, che mantiene l'unico criterio della tensione verso la riuscita della produzione, e dall'altro il presagio della forma compiuta, che retroagisce sull'ideazione progressiva e orienta e dirige la definizione concreta del lavoro formativo; l'avvento vero e proprio della forma si verifica con la conclusione definitiva della formazione artistica e con il riconoscimento dell'unitotalità organica dell'opera creata, ma nondimeno l'operazione artistica appare governata sin dall'inizio da un'anticipazione, dettata nel processo di formazione, propria del "presagio della scoperta" della forma; si tratta infatti del nucleo germinale di uno spunto che fornisce implicitamente la direzione e la tensione verso il compimento finale. Si assiste allora ad una compresenza evolutiva e dinamica di ordine e disordine che conduce dall'insieme di materiali corrispondente ad indefinite possibilità potenziali di costruzione e composizione verso l'organizzazione, la lavorazione e la formazione capaci di produrre unità, coerenza e novità creativa; in questo quadro risulta determinante il ricorso alla tecnica della scelta, ovvero del discernimento mai arbitrario tra le infinite opzioni esecutive a disposizione; senza l'accentuazione dello stimolo retroattivo di un criterio formativo intrinseco, senza cioè «la coscienza d'una occulta attrazione da parte della meta¹²⁷» e il presentimento indefinibile ma attivo di uno spunto - che guida il lavoro artistico-formativo e che anima ogni tentativo - il procedimento d'arte sarebbe sempre esposto alla dispersione e alla dissoluzione e risulterebbe privo di una logica interna unitaria. Condensando le considerazioni intorno all'identificazione della tensione polare tra i due termini del presagio e della riuscita, nell'ambito dei presupposti della tecnica artistica concreta, Pareyson scrive: «Il tentare, perciò, dispone di un criterio, indefinibile ma saldissimo: il presentimento della riuscita, il presagio del successo, l'anticipazione del compimento, la divinazione della forma¹²⁸»; il ricorso in questo contesto del termine "divinazione", rimarcato più volte nel capitolo dell'*Estetica* dal titolo *Il processo artistico* attesta il riferimento alla tradizione neoplatonica, in particolare plotiniano, che affiora anche in relazione alla trattazione della scultura e al rapporto tra materia e forma in essa all'interno delle *Enneadi*,

¹²⁷ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 75.

¹²⁸ *Ivi*, p. 74.

descrizione esemplare secondo Pareyson del processo artistico *tout court*¹²⁹. Tale divinazione della forma viene così individuata empiricamente come un *proprium* della creazione artistica e un motore interno del suo organico svilupparsi; essa non viene cioè presentata esclusivamente come elemento prescrittivo o come legge dell'esecuzione, secondo l'impostazione di un dualismo che fa precedere l'attuazione della formazione da precetti o prescrizioni inderogabili; costituisce invece sia una norma interna allo stesso operare creativo dell'arte - e mai dissociabile da essa - che una regola immanente al singolo processo artistico. Nell'arte si produce pertanto una sinergia fondata sulla compresenza di due poli tra loro in tensione e variamente declinati, cioè la forma presagita che orienta la scelta delle possibilità formative e la forma compiuta conclusiva che si realizza nel concreto e fa emergere nella materia la creazione artistica. Questa polarità strutturale si declina mediante una rivendicata contemporaneità di componente inventiva ed esecutiva nell'operazione creativa e si innesta sulla formulazione della "condizione del tentativo"; tale condizione cioè consiste precipuamente nella coesistenza di ordine necessario e arbitrio casuale ed è guidata soltanto dall'attesa di giungere a profilare la forma presagita e presentita; solo col raggiungimento compiuto della conclusione del procedimento d'arte e con la definitiva specificazione concreta dell'attitudine formativa si attua sia l'estrinsecazione fisica della rappresentazione, costituendo la base della comunicatività interpretativa dell'arte, sia la novità creativa produttiva e inventiva insieme¹³⁰: la formatività diviene quindi legge a sé stessa quando i due termini della prefigurazione anticipativa della forma e della sua modellazione empirica concretescono insieme e arrivano a coincidere. Il ruolo della forma come principio attivo interno del processo artistico concreto acquista così il carattere del "già e non ancora": essa infatti per un verso appare esserci già prima dell'opera, in veste di presenza orientativa e criterio base della legge interna, e per l'altro verso sembra non esserci sino alla conclusione della formazione determinata; Pareyson definisce allora la distinzione tra forma formante e forma formata in relazione al nucleo genetico del fenomeno creativo: «Se questa è la natura del processo artistico, bisognerà dire che la forma, oltre che esistere come formata al termine della produzione, già agisce come formante nel corso di essa¹³¹». L'Autore si sofferma poi, nel paragrafo intitolato appunto *Forma formante e forma formata*, sulla identità dei due termini come due punti di vista di un medesimo movimento, che

¹²⁹ Viene citato esemplarmente in relazione alla concezione della scultura propria della tradizione neoplatonica il concetto di "soverchio" che compare nel sonetto LXXXIII di Michelangelo Buonarroti, cfr. *ivi*, p. 321.

¹³⁰ Cfr. S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976, p. 50.

¹³¹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 75. L'Autore si preoccupa, a tal proposito, di sottolineare e precisare la differenza dell'uso dei termini "formata" e "formante" rispetto alla distinzione proposta da Luigi Stefanini tra *forma formans* e *forma formata*, cfr. *ivi*, p. 321, in nota.

è quello del formarsi dell'unitotalità organica dell'opera singola, e sull'adeguazione della forma a sé stessa come misura per valutare l'esito della formazione definitiva; nel delineare questa dualità della forma nell'arte si evince una paradossalità, che si situa al centro del processo formativo, e si connette col carattere divinatorio col quale l'artista prospetta questo movimento interno al procedimento d'arte: l'opera viene intesa al tempo stesso come risultato e legge, ma non come realizzazione in vista di un fine prestabilito; la comprensibilità e l'interpretabilità congenita dell'opera d'arte perciò viene qui ricondotta da Pareyson precisamente alla paradossale duplicità dinamica e autonoma della forma formante e formata, che implica la considerazione dell'arte nei termini goethiani e romantici di sviluppo organico regolato da una finalità solo interna¹³².

La dialettica tra forma formata e formante, e la trasformazione della prima nella seconda mediante il lavoro tecnico e poetico sulla materia sino alla sovrapposizione dei due termini, consente di esplicitare non solo la maturazione della legge individuale di organizzazione e la finalità interna dell'arte ma anche il concetto particolarmente pregnante di stile, elementi ambedue connessi indirettamente ad una formulazione teorica della dimensione simbolica; la forma formante può essere intesa anche come scelta implicita e inconscia in una diffidenza di significazione potenzialmente infinita della componente empirica e non come una chiara indicazione da eseguire direttamente¹³³, mentre la forma formata, pur mantenendo un'apertura interpretativa e una comprensibilità strutturale, conferisce unicità e definitività alla singola realizzazione. Questa corrispondenza tra tentativo e riuscita, che si struttura nella forma artistica mediante una dialettica divinatorio-paradossale dei due poli di energia formante e di risultato formato, trova il suo contenuto nel modo di formare, che costituisce propriamente lo stile; nella descrizione pareysoniana dello stile si chiarisce subito il già ribadito radicamento personalistico della prospettiva estetica e, più in generale, filosofica: il contenuto dell'arte consiste infatti essenzialmente nella persona stessa dell'artista, ossia nella sua spiritualità

¹³² Cfr. *ivi*, pp. 76-77. L'introduzione della categoria del paradosso in ambito estetico, seppur non approfondita o tematizzata, viene connessa poi con la nozione, più volte ribadita, di divinazione riferita al lavoro artistico: il rapporto tra forma formante e formata nel procedimento formativo si delinea così in senso divinatorio e paradossale: l'artista «riesce con la divinazione a prevedere qualcosa che si concede alla vista soltanto quando poi esiste nella sua conclusa compiutezza», in *ivi*, p. 76. Sembra qui emergere il riferimento alla dottrina romantica del genio e all'importanza della sua capacità creativa e produttiva rispetto ad un'impostazione prettamente neoplatonica di estetica della forma intelligibile.

¹³³ È stato scritto infatti: «Questa precisazione è importante perché sottolinea l'erroneità del concepire la forma formante come presenza nell'artista di un concetto tutto chiaro dell'opera da realizzare come se poi l'opera formata non fosse altro che una semplice esecuzione e estrinsecazione della materia fisica dell'opera già pensata e immaginata», in S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976, p. 52.

vivente, non nel senso di prendere ad oggetto di raffigurazione o trasfigurazione le espressioni della realtà personale, ma nel senso della convergenza totale tra il modo di formare e quella determinazione unica della spiritualità. Si stabilisce così un vincolo indissolubile e una coincidenza tra la spiritualità vivente e il modo di formare, o stile, al punto che «in questo modo di formare è presente *tutta* la spiritualità dell'artista, nel senso che questa, una volta che si è posta sotto il segno della formatività, *esige* il suo modo di formare, anzi si *fa*, essa stessa, *quel* determinato modo di formare¹³⁴»; la questione decisiva per comprendere la natura dell'arte diviene allora la domanda intorno alla possibilità della spiritualità personale di farsi esercizio e realtà d'arte, sulla base dell'identità fondamentale di spirito e stile, dispiegata storicamente e sempre documentabile, che si singularizza nell'indirizzo formativo assunto dalla persona. Attraverso la formatività può avvenire quindi il passaggio dalla spiritualità, ossia dalla persona nell'integrità dei suoi aspetti ermeneuticamente considerati, al singolo modo di formare, cioè allo stile, che è sempre cosmopietico e mantiene sempre le caratteristiche di istituzione di un intero mondo a partire da esso; in quest'ottica la natura dello stile, mai separabile dalle concrete realizzazioni artistiche, si qualifica come ancipite, perché appare sia inimitabile, irripetibile e personale, se lo si concepisce nell'esecuzione individuale o geniale, sia comune, imitabile e sovraperonale, se lo si concepisce nella continuità dell'ambiente di civiltà o della relazione tra maestro e discepolo. Pareyson risolve questa duplicità intrinseca del concetto di stile mediante il richiamo all'unità complessiva, diacronica e sincronica, del modo formare; scrive infatti nel paragrafo dal titolo *Lo stile come "modo di formare": stile personale e stile collettivo*, a tal proposito, l'Autore: «Ma anche qui l'antitesi non è così netta come pare, perché in entrambi i casi si tratta sempre di "modo di formare", visto ora nella personalità dell'esecuzione, ora nella comune ispirazione di vari artisti, e quest'ultima non solo non esclude, ma anzi implica e richiede la prima¹³⁵». La trattazione pareysoniana dello stile come frutto della individualizzazione della formatività consente di comprendere perciò più in profondità il rapporto indissociabile che si instaura tra arte e persona, relazione fondamentale nel segnare l'originalità dell'estetica dell'Autore e il suo radicamento in una prospettiva personalistica, e tra opera e artista: la presenza dell'artista all'interno dell'opera non si configura come contenuto spirituale separabile o come mero sentimento ispiratore che applica alla materia un'idea preconstituita, ma come stile personale che rivela la concreta umanità e l'intera civiltà dal quale proviene; si istituisce qui un rapporto biunivoco tra finito e infinito, singola componente materiale e inesauribile componente spirituale, cosa particolare e comprensibilità universale che sembrano contraddistinguere poi anche l'analisi pareysoniana della natura

¹³⁴ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 75.

¹³⁵ *Ivi*, p. 33.

dell'immagine simbolica, concepita però nell'ambito della significazione del mito e dell'esperienza religiosa. In virtù dello stile, che traduce concettualmente la dialettica simbiotica di forma e persona, la spiritualità dell'artista diviene concreta esecuzione tecnica, ossia gesto del fare, che concentra un intero mondo nell'opera singola; emerge nell'enfasi sulla persona la rilevanza del legame tra interpretazione e arte, che appare essenzialmente interpretabile proprio in ragione della coincidenza in essa di spirito e stile, di materia e personalità, e quindi la sostanziale interconnessione di estetica ed ermeneutica. Nel concetto di stile quindi si identificano una *Weltanschauung* complessiva, ossia una personale visione del mondo, e la dimensione fisica e spazio-temporale di una cosa, ossia l'opera prodotta; Pareyson constata a tal riguardo che nell'arte fare ed esprimere così come produttività ed espressività coincidono e si smarca dalla riduzione tipicamente idealistica del fare all'esprimere e dalla posizione tecnicista della riduzione dell'esprimere al solo fare. Ecco che nell'arte, e pertanto nella forma che ne costituisce il nucleo essenziale, spiritualità e fisicità si identificano, proprio perché in base alla sua natura duplice la forma nell'arte è, simultaneamente, risultato singolare di una produzione e senso personale delle cose, cioè apertura interpretativa di un intero mondo e della sua infinita possibilità significativa; scrive a tal proposito l'Autore che «nell'opera non c'è nulla di fisico che non *sia* significato spirituale né nulla di spirituale che non *sia* presenza fisica¹³⁶».

Nell'arte affiora così la struttura profonda della forma, che sembra essere conferita di caratteri poi rinvenuti e tematizzati con accento differente in riferimento al simbolico e che si collega all'interpretazione; nell'interpretazione dell'opera d'arte confluiscono e convergono appunto l'esperienza estetica e quella ermeneutica, per attestare come una forma conclusa e definita permetta di trovare un intero mondo, visto come modo di formare e dunque modo personale di interpretare il mondo¹³⁷; Pareyson dichiara allora che nell'arte e nella sua interpretabilità si delinea un doppio infinito, cioè quello dell'universo e quello della persona: da un lato la definitezza della forma contiene e circoscrive un infinito e un'infinità di aspetti che la rappresentano per intero senza mai esaurirla, dall'altro la persona può dare luogo a infiniti punti di vista, ciascuno dei quali la racchiude interamente ma non ne esaurisce le possibilità. La comprensione interpretativa dell'opera si realizza dunque nel momento in cui si instaura una sintonia reciproca e una consonanza duplice tra un aspetto della forma e un punto di vista della persona; tale corrispondenza denota la radice della stessa sovrapposizione tracciata da Pareyson tra estetica ed ermeneutica, cioè l'incontro necessario tra

¹³⁶ L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti*, a cura di M. Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 126.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*.

persona e forma, ovvero l'inscindibile nesso tra filosofia delle forme e filosofia della persona; la persona in tal senso diviene l'organo capace di comprendere e interrogare inesauribilmente la forma giacché, rileva l'Autore, «se l'interprete non dispone d'altra via d'accesso all'opera che la propria persona, spetta a lui farne un adeguato strumento di penetrazione riuscendo a sintonizzarla con l'opera¹³⁸». La coincidenza di spiritualità e fisicità nell'arte, all'interno dell'argomentazione pareysoniana, si fonda sulla solidarietà originaria di persona e forma e diviene luogo di verifica della stessa natura dell'interpretazione, poi sviluppata nel saggio *Verità e interpretazione* e nell'ontologia dell'inesauribile; l'interpretazione si chiarisce, secondo una terminologia poi approfondita nel saggio del 1971, come espressiva e rivelativa insieme, capace cioè di rivelare l'oggetto in proporzione all'espressione del soggetto stesso e di costituire la sola rappresentazione della modalità con cui la persona conosce l'opera mediante il principio della congenialità. Pareyson introduce infatti qui la nozione di congenialità quale sinergia di fedeltà e originalità, sulla scorta dell'eredità romantica, per rendere ragione della relazione tra persona e interpretazione rispetto alla forma d'arte; in tale ambito, gettando le basi di un'ermeneutica ontologica e personalistica, la persona viene concepita al tempo stesso e indissociabilmente come condizione di possibilità dell'evento interpretativo e come limite dello stesso, in un dialogo con la forma da conoscere¹³⁹; alla congenialità intesa come atteggiamento nel quale la personalità interpretativa deve disporsi rispetto alla forma nell'arte, viene ricondotta anche l'apparente contraddizione che si verifica tra l'unità coerente dell'opera, che è inesauribile, e la molteplicità irriducibile delle sue interpretazioni possibili, che sono sempre nuove. Tra opera d'arte e sue interpretazioni si stabilisce così una relazione variabile di identità e trascendenza, legata alla natura sempre accessibile e nondimeno sempre ulteriore del lavoro artistico; sembra profilarsi in questo contesto un'affinità costitutiva con la successiva tematizzazione della dimensione simbolica, connessa col recupero della concezione romantica e in particolare goethiana, schellinghiana e moritziana, dell'accezione simbolica dell'arte, anche se l'Autore esplicitamente rifiuta il termine "simbolo" in relazione alla forma nell'opera d'arte e lo intende sulla scia dell'allegoresi e dell'allusione comunicativa. Per spiegare il rapporto che si instaura nell'arte tra comprensibilità e interpretabilità perenne e sua inaccessibilità e ulteriorità - relazione connessa con la concezione stessa della verità - Pareyson afferma una compresenza nell'arte di evidenza e mistero¹⁴⁰ e scrive: «L'opera

¹³⁸ *Ivi*, p. 130.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 130-131.

¹⁴⁰ L'Autore sottolinea come l'arte offra il mistero della realtà "nel suo volto di sfinge", ossia con un carattere indiscutibilmente enigmatico e come la poesia in particolare sia avvolta da "un alone di mistero"; accanto a questa componente misteriosa si pone la possibilità del dispiegarsi di un'interpretazione totale della vita, di una rivelazione luminosa e rischiaratrice, perché «nell'opera d'arte, lo spettatore vede la storia d'un'anima

d'arte [...] per manifestarsi non ha bisogno d'intermediari, perché la sua stessa esistenza è manifestazione, né a sua volta l'intermediario d'un significato che la trascenda, perché non è né segno né simbolo, ma non indica che se stessa, e risiede interamente ne suo stesso aspetto fisico¹⁴¹»; emerge quindi la prefigurazione delle caratteristiche di una significazione tautegorica, qui non accennata o evocata, in sintonia col dichiarato collegamento alla tradizione goethiana, dal momento che si definisce alla base della comprensione dell'opera d'arte la considerazione della stessa presenza fisica come significato in sé stessa e del corpo come spirito. Sembra poi che la specificazione dell'intenzione formativa come fine a sé stessa e il perseguimento della forma pura *qua talis*, senza alcuna subordinazione ad una legalità superiore da cui tale percorso possa essere dedotto, possa collegarsi con una qualificazione implicitamente simbolica dell'arte, attestata anche dalla coincidenza della identificazione di spiritualità, concepita soprattutto come campo inesauribile di possibilità significative oltre che personalità dello stile, e fisicità, concepita come ancoramento alla materia che costituisce il contenuto proprio dell'arte, nella natura della forma; la coincidenza di fisicità e spiritualità nella forma auto-telica può rappresentare, in tal senso, il presupposto in campo estetico della coincidenza di fisicità e trascendenza nel simbolo che verrà definito in campo ermeneutico e religioso, mantenendo il riferimento imprescindibile a Goethe, Schelling e Moritz.

Pareyson accompagna in tal senso l'accentuazione dell'imprescindibile esercizio tecnico e della fatica incerta del lavoro creativo e formativo con la constatazione dell'auto-sviluppo e della crescita autonoma della forma nei vari gradi della sua maturazione, conferita di un'accezione implicitamente simbolica e concepita in modo analogo al processo non solo organico ma propriamente vegetale; l'Autore cita efficacemente al riguardo la lettera di Goethe del 9 novembre 1829 al compositore berlinese C. F. Zelter, dove la regola della composizione poetica viene assimilata nella sua essenza alla crescita di un fiore attraverso l'intento di «affidarsi alla legge secondo cui fioriscono la rosa e il giglio¹⁴²»; la considerazione goethiana del criterio generativo che governa arte e natura deve essere qui naturalmente correlata alla teorizzazione, avvenuta durante il viaggio in Italia, della "pianta originaria sopransensibile", che designa la coniugazione del molteplice sensibile nelle espressioni

condensata in uno dei suoi atti, e alla luce dell'evidenza fantastica che la rischiarà, ritrova, come in una rivelazione improvvisa, tutta un'interpretazione dell'universo», in L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2009, p. 27.

¹⁴¹ L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti*, a cura di M. Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 125.

¹⁴² L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 78 e p. 321, in nota.

della vita vegetale - in condizioni e funzioni varie e differenti - con l'identità unitaria in un modello ideale e in un'essenza fondativa o in una forma essenziale. L'articolazione doppia della natura della forma nel lavoro artistico consente allora di mettere in luce la sovrapposizione di spirito e corpo e di spiritualità e fisicità che costituisce una premessa teorica importante alla successiva tematizzazione del simbolo nel contesto del rapporto tra esperienza estetica, ermeneutica e religiosa; risulta istruttivo rilevare qui come il bello artistico e quella naturale convergano in unità e come anche la stessa contemplazione del bello naturale si traduca non solo in visione di forme ma anche in produzione di forma; il binomio di contemplazione e contemplabilità permette poi di approfondire la parentela tra arte e natura nell'esperienza estetica, mettendo in luce il principio poetico che le accomuna e che, tenendo insieme l'infinità della forma e quella della persona, ritorna nella riflessione sulla coincidenza di fisicità e trascendenza nel simbolo¹⁴³. È interessante notare come sia stata autorevolmente rilevata la valenza estetica degli oggetti simbolici proprio in rapporto alla costanza storica valori riconducibili ad una *Urform* generale; questo spiegherebbe la persistenza inalterata della capacità comunicativa del simbolo associata ad una sua innata "efficacia artistica", non compromessa dai mutamenti storici e dal trascorrere del tempo: l'arte stessa presenta infatti sotto questo riguardo una natura formativa e simbolica insieme¹⁴⁴. In questo contesto forma, interpretazione e immagine si implicano l'una nell'altra, proprio perché la realizzazione dell'interpretazione consiste anzitutto nel produrre un'immagine frutto della ricerca di una corrispondenza tra punto di vista della persona e aspetto della forma e del conseguimento di una unità e identità di immagine e forma; Pareyson accenna nel saggio *Esistenza e persona* ad una potenziale ontologia dell'immagine che, prefigurando un discorso sui presupposti della rappresentazione simbolica, recuperi la dottrina moritziana: «Interpretare significa dunque produrre un'immagine così rivelativa, che non basta dire ch'essa "rappresenta" il suo oggetto, perché bisogna piuttosto affermare ch'essa lo è¹⁴⁵».

¹⁴³ Si veda a tal riguardo questa interessante considerazione dell'Autore, che indica un nesso inestricabile tra personalismo e ontologia della forma: «La possibilità stessa della contemplazione come conclusione d'un processo d'interpretazione è legata a presupposti ulteriori, giacché in una filosofia della persona vincoli indissolubili saldano fra loro un'estetica della formatività, una gnoseologia dell'interpretazione e una metafisica della forma», in *ivi*, pp. 217-218.

¹⁴⁴ Gillo Dorfles, riferendosi esplicitamente alla teoria pareysoniana, argomenta riguardo al rapporto che si instaura tra immagine simbolica e formatività: «Esiste perciò un "processo formativo" ubiquitario che varia di età in età col variare delle civiltà, dei costumi, delle mode, dei gusti, ma che costituisce senz'altro la base della creazione artistica; tale processo formativo regola e presiede alla nascita, alla crescita, al mutarsi e all'evolversi dell'oggetto artistico; ed è questa formatività [...] che di solito va sotto l'appellativo di oggetto simbolico», in G. DORFLES, *Itinerario estetico. Simbolo, mito, metafora*, a cura di L. Cesari, Compositori, Bologna 2011, p. 148.

¹⁴⁵ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 220.

La capacità della forma di richiedere interpretazione, cioè la sua strutturale interpretabilità e la sua produzione di prospettive ermeneutiche, dipende comunque essenzialmente dal suo essere esito di un processo di formazione; nel corso del procedimento formativo quindi la duplicità di forma formante e formata si radica nella suscettibilità interpretativa della forma e nel suo consegnarsi, in una dialettica di finito e infinito, di definitezza e inesauribilità¹⁴⁶, alla conoscenza interpretativa personale; se la compiutezza della forme racchiude un'infinità di aspetti che la possono interamente esprimere, e nei quali si può offrire, e la persona è a sua volta un infinito, giacché può dare adito ad infiniti punti di vista in relazione alla forma, si instaura allora la condizione di una corrispondenza tra un punto di vista della persona e un aspetto della forma affinché avvenga la comprensione e l'interpretazione. Pareyson descrive questa dinamica, confluita poi nella trattazione del simbolico, come una sintonizzazione la cui legge propria è la congenialità; la forma, argomenta l'Autore, si rivela cioè in un aspetto che viene colto dalla persona laddove si verifica la corrispondenza col punto di vista posto in atto; la personalità diviene quindi l'organo precipuo della comprensione ermeneutica rivolta alla forma e, in questo senso, «non inevitabile premessa di soggettivismo, ma unica speranza di rivelazione¹⁴⁷». Ecco che la conoscenza interpretativa si qualifica tenendo insieme simultaneamente espressione e rivelazione, in modo tale che soggettività e oggettività, cioè i termini che definiscono la polarità caratteristica della gnoseologia moderna, vengano coniugati secondo una proporzione diretta e non inversa; il richiamo al termine “rivelazione”, tipico della tradizione cristiana e declinato precisamente in riferimento ad una personalità interpretante, sembra indicare in questa sede quel recupero intrinseco del concetto di verità di origine agostiniana e pascaliana; allo stesso modo l'utilizzo del termine “incarnazione” riferito al rapporto tra verità e forma, e indirettamente connesso con la rivelatività del pensiero come accessibilità della dimensione veritativa, attesta l'importanza filosofica del dogma cristologico dell'incarnazione del Verbo nella figura umana del Figlio di Dio¹⁴⁸. I concetti mutuati dalla tradizione teologia, e considerati nella loro accezione propriamente religiosa, di rivelazione e incarnazione, saranno poi adoperati da Pareyson in rapporto alla forma simbolica e al linguaggio mitico-simbolico proprio al fine di spiegare la vera natura dell'adeguatezza paradossale della condizione empirico-sensibile del simbolo per designare l'ulteriorità trascendente del divino; il rivelarsi del contenuto veritativo, inteso come l'offrirsi alla personalità dell'interpretante, e

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 29.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 219.

¹⁴⁸ Cfr. G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. II. Figure*, Esi, Napoli 2002, p. 128.

l'incarnarsi della forma, inteso come il dato finito e concreto in cui si dà l'apertura alla verità, sono ambedue indici non solo dello stesso movimento dialettico tra finito e infinito, ma anche del legame tra filosofia e religione, declinato come rapporto tra discorso filosofico e ritrovamento del cristianesimo.

Capitolo II. Esistenza e trascendenza

II.1 L'esistenzialismo pareysoniano

Al fine di comprendere appieno la riflessione pareysoniana intorno al simbolico e alle sue implicanze, che si articolano anzitutto in riferimento alla definizione del mito e alla relazione tra filosofia e religione esaminate nel corso dell'elaborazione dell'ontologia della libertà e della fase finale del pensiero dell'Autore, è necessario ripercorrere la sua peculiare formulazione del personalismo; a differenza di altre teorie personalistiche contemporanee infatti, la concezione di persona proposta da Pareyson prende le mosse in modo chiaro dallo studio dell'esistenzialismo e dalla sua attestazione dell'inseparabilità di esistenza e trascendenza. Per illustrare lo sfondo antropologico generale sul quale si radica e si incardina il discorso sul simbolo inteso come espressione sensibile del raccordo tra ragione filosofica ed esperienza religiosa¹ rappresentata e narrata nelle figure e nel linguaggio del mito, bisogna svolgere un esame generale anche dei presupposti e delle fondamenta del personalismo ontologico e della definizione della persona, che costituisce l'orizzonte e la sede unica dell'esplicarsi di quella interpretabilità inesauribile e infinita che, come si chiarirà, caratterizza e specifica il simbolismo rispetto al segno, alla metafora e all'allegoria; essa differenzia in modo inequivocabile la visione pareysoniana da quella di altri autori il cui contributo alla teoria del simbolo appare decisivo nel panorama dell'ermeneutica novecentesca, come P. Ricœur e H. G. Gadamer. Risulta allora istruttivo descrivere l'importanza e la genesi delle istanze esistenzialistiche nello sviluppo delle argomentazioni pareysoniane poi approfondite e ricomprese negli scritti di *Ontologia della libertà* e soffermarsi sullo sfondo teorico delle nozioni di trascendenza, di paradosso, di rapporto ontologico e di inesauribilità, senza le quali la presentazione del fenomeno del simbolo in rapporto al segno - e alla sottesa e implicita continuità di estetica, ermeneutica e coscienza religiosa - apparirebbe isolata dal resto della produzione dell'Autore. La teoria innovativa del personalismo ontologico costituisce

¹ Si potrebbe dire che tra l'inseparabilità di esistenza e trascendenza della persona e l'inseparabilità di fisicità e trascendenza individuata nel simbolo nell'ultima fase del pensiero pareysoniano, si instauri una traccia ininterrotta e una coerente contiguità, benché si verifichi una svolta del discorso generale nell'accogliere e nel mettere in luce la significatività dell'esperienza religiosa come decisiva non solo al pensiero ma anche al concetto filosofico *qua talis*.

quindi, anche nella sua critica al concetto jaspersiano di cifra come relazione tra situazione concreta o contingente e dimensione trascendente, l'assunto preliminare che consente di pensare il rapporto tra filosofia ed esperienza religiosa, e perciò tra formatività, ermeneutica ontologica e cristianesimo, in modo originale e fecondo; si tratta infatti di cogliere come dal personalismo pareysoniano, illuminato retrospettivamente dalla riflessione sul simbolismo mitico nella teoria dell'ontologia della libertà, emergano le fondamenta di una possibile antropologia del simbolico, sottesa ad un'ontologia dell'immagine incompiuta e non del tutto esplicitata negli scritti relativi all'estetica e alla natura dell'interpretazione. Nell'opera *Ontologia della libertà* la persona stessa, in quanto caratterizzata dal rapporto con l'essere, viene considerata «di per sé simbolo di trascendenza²», in ragione di quel movimento di auto-trascendenza, già rilevato ampiamente da Pascal, che caratterizza l'uomo e che si esplica massimamente nella definizione della libertà; ponendosi nel solco pascaliano intorno al radicamento antropologico del rapporto tra filosofia e religione, contenuto nella dimensione simbolica che lo manifesta sul piano sensibile, Pareyson giunge a scrivere: «Bisogna dunque riconoscere che per natura sua l'uomo è trascendente se stesso³»; il simbolo rappresenta cioè questo movimento di auto-trascendenza della libertà e dice la struttura della dialettica problematica dell'uomo con l'essere, che pertanto si intende qui indagare e approfondire. È istruttivo in tal senso cominciare con il tratteggiare la formazione esistenzialistica dell'Autore nel suo riferimento imprescindibile alla produzione jaspersiana ed il progressivo distacco degli studi pareysoniani dal panorama generale dello scenario filosofico italiano a lui contemporaneo.

Occuparsi dello studio pareysoniano dell'esistenzialismo risulta importante non solo nel tracciare la sua introduzione generale nel panorama filosofico italiano, all'interno del quale appariva per lo più sconosciuto e sicuramente poco compatibile con l'egemonia accademica esercitata dall'idealismo crociano e dall'attualismo gentiliano, ma anche per individuare un motore essenziale dell'evolversi della parabola speculativa dell'Autore; va detto anzitutto che l'incontro con l'esistenzialismo si profila come il presentarsi di un'alternativa alla filosofia italiana accademica nelle sue direttrici principali. Nella *Premessa* alla seconda edizione (1983) del suo studio su Karl Jaspers, presentato come dissertazione di laurea ed edito nel 1939, Pareyson descrive il giovanile incontro con la filosofia dell'esistenza al pari di «una ventata di aria fresca e vivificante⁴», una novità dirompente e a lui

² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 96.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 440: «Non sto a descrivere il senso di liberazione e il fervore entusiastico che animarono quella fondamentale esperienza dei miei verdi anni: tutta una regione sconosciuta, ma completamente nuova e ricca di promesse si estendeva davanti al mio sguardo incantato»; l'Autore sottolinea subito dopo come il clima

particolarmente affine, recepita all'interno di un ambiente culturale quale quello italiano complessivamente asfittico e, salvo rari e pure importanti elementi di interesse, ormai chiuso ad un rinnovamento possibile; in questo senso lo scritto *Rettifiche sull'esistenzialismo* del 1975⁵ infatti, in cui viene esplicitata e argomentata l'intenzione di riconsiderare alcune idee e criteri interpretativi precedenti nello studio della filosofia dell'esistenza⁶, rappresenta un presupposto indispensabile per ricomprendere e fissare il ruolo del pensiero esistenzialistico nella biografia intellettuale pareysoniana e segnala una chiara volontà di autocomprensione retrospettiva del percorso filosofico precedente. Come punto d'avvio di una tematizzazione della concezione pareysoniana dell'esistenza, sulla scia della relazione tra esistenza e trascendenza e della sua correlazione di fondo con la questione simbolica poi trattata tematicamente nel contesto propriamente ermeneutico della ontologia della libertà, è quindi istruttivo indicare le parole efficaci dello stesso Autore:

«Avevo avuto la singolare ventura d'incontrare la filosofia dell'esistenza nel momento giusto, cioè nel punto culminante della sua maturazione: nella seconda metà degli anni trenta. [...] Ero penetrato di colpo nel crogiolo ardente dell'esistenzialismo, sullo sfondo di letture sconvolgenti e allora nuovissime, come quella di Kierkegaard e di Barth. Fu la lettura di Jaspers a portarmi a quella di Kierkegaard⁷».

Si notano già qui, nell'efficace e sintetica descrizione del momento primo dell'approccio con la novità speculativa dell'esistenzialismo, due elementi chiave: la centralità della figura di Kierkegaard, di cui Pareyson si occuperà come oggetto monografico di successivi corsi universitari, in particolare in

accademico italiano fosse prigioniero di dispute di scuola e di scuole e pertanto impreparato a ricevere le novità di pensiero e la carica innovativa della *Existenzphilosophie* tedesca.

⁵ Cfr. il testo di L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, vol. I, pp. 227-247, poi inserito alla fine della quarta ed ultima edizione dell'opera *Esistenza e persona*, del 1988 alle pp. 247-269. L'Autore evidenzia con chiarezza come questo saggio debba costituire la base orientativa e fornire le indicazioni fondamentali per la lettura dell'intero saggio *Esistenza e persona*: «Questo saggio, che metto a conclusione perché permette di evidenziare il vero significato del libro presente, mettendone in luce le linee di movimento e invitando a lasciar da parte gli elementi rimasti isolati e senza sviluppo» in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 281, in nota.

⁶ In L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 247 si legge: «Mi pare che queste idee mantengano a tutt'oggi, a più di sette lustri di distanza, la loro validità e attualità; ma vanno non solo purificate - come in parte già tentai di fare in seguito - da alcune scorie che mi avvenne infelicitemente di mescolarvi, bensì anche accompagnate da alcune precisazioni decisive».

⁷ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 247-248.

rapporto a Pascal - e che costituirà attraverso la cosiddetta *Kierkegaard-Renaissance* il punto di riferimento di una temperie culturale di ambito europeo - e il ruolo iniziale ed insostituibile di Karl Jaspers nell'apprendere le coordinate fondamentali di tale orientamento filosofico⁸; proprio l'approfondimento della riflessione kierkegaardiana richiamata dalla produzione speculativa di Jaspers, che ruota attorno alla connessione e alla polarità di esistenza e verità e di esistenza e trascendenza, consente a Pareyson di individuare come frutto di questi esordi filosofici due risultati non più smentiti: in primo luogo la classificazione e la distinzione del complesso degli autori esistenzialisti in tre correnti fondamentali, ossia quella tedesca, risalente al danese Kierkegaard, quella francese che si richiama a Pascal e, infine quella russa che si riferisce essenzialmente a Dostoevskij; in secondo luogo l'idea che l'esistenzialismo andasse collocato nel quadro generale del processo di dissoluzione dell'hegelismo e del pensiero razionalistico di matrice hegeliana⁹.

Pareyson ha inteso dunque offrire un iniziale criterio storiografico come principio d'individuazione delle differenti articolazioni nelle quali il pensiero esistenzialista si era dispiegato, in ragione di presupposti e di diverse accentuazioni concernenti soprattutto la formulazione del rapporto tra esistenza e trascendenza e tra finito ed infinito; questa tripartizione generale del panorama esistenzialista viene definita nelle *Rettifiche* come «uno schema di comodo, in un momento in cui era difficile orientarsi, in mezzo all'indeterminatezza del termine “filosofia dell'esistenza” e alla letteratura relativamente scarsa e piuttosto frammentaria sull'argomento¹⁰»; tale schema generale ha

⁸ Scrive Pareyson a proposito dello studio del pensiero di Jaspers: «La prima lettura esistenzialistica ch'io feci fu, nel 1936, il libro di Jaspers, appena uscito (1935), *Vernunft und Existenz*. Non avrei potuto cominciare meglio: per un verso fui subito trascinato da un sentimento irresistibile ed esaltante di congenialità, mentre per l'altro ero di peso trasportato fuori dall'ambiente filosofico italiano, e bruscamente allontanato dalle dispute di scuola dell'idealismo, fra le quali ero cresciuto», in *ivi*, p. 249.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 247, nell'incipit delle *Rettifiche sull'esistenzialismo* e cfr. anche in L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 60-61; si noti che nello scritto storiografico del 1946 inserito negli *Studi* col titolo *Esistenzialismo*, l'Autore indica come terza forma della filosofia dell'esistenza quella italiana, connessa allo spiritualismo, all'attualismo e al neoidealismo, posizione poi rinnegata e corretta da Pareyson nelle *Rettifiche*, dove spiega: «Si può intendere perché l'esistenzialismo sembri ormai fissarsi nelle tre possibilità costituite dalla tendenza umanistica, dalla tendenza spiritualistica e dalla tendenza a rinnovare l'onnicomprendività o a chiudere la problematicità in se stessa», cfr. *ivi*, p. 48; nella formulazione matura dell'interpretazione storiografica della filosofia dell'esistenza, poi ricompresa nel saggio *Esistenza e persona*, Pareyson scrive al proposito: «In conclusione, restano, dell'interpretazione che diedi dell'esistenzialismo, le due idee fondamentali: che l'esistenzialismo si distingue in tre correnti, la tedesca, la francese e la russa, e che l'esistenzialismo è una filosofia autonoma e ben precisa che prende radice nella dissoluzione dell'hegelismo in alternativa al marxismo» in *ivi*, p. 258.

¹⁰ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 247.

ottenuto tuttavia di essere largamente accolto e ripetuto quale distinzione fondamentale poi ribadita anche nella *Premessa* alla seconda edizione dello studio su Karl Jaspers del 1983¹¹. Pareyson individua in seguito il presupposto indispensabile per poter tracciare la genesi della filosofia dell'esistenza europea nell'ammaestramento agostiniano e nel riferire la comune origine delle tre correnti a Sant'Agostino come vero maestro dell'autentico esistenzialismo; la linea agostiniana e pascaliana sembra costituire la direttrice culturale del testo chiave kierkegaardiano *La malattia mortale* e della critica del filosofo e scrittore danese contro il conformismo e l'indolenza della cristianità organizzata in favore di un ritorno radicale al protagonismo della vita interiore quale sede ineludibile della scelta morale¹², elemento decisivo nel definire la struttura della filosofia esistenzialistica; a tale linea l'Autore riconduce quindi la formula che indica una sintesi delle istanze caratteristiche della *Existenzphilosophie* e che ne rappresenta l'eredità per il dibattito contemporaneo come riassunto paradigmatico di essa: l'esistenza è coincidenza di relazione a sé e relazione all'altro, ovvero identità di autorelazione ed eterorelazione, di apertura verso sé stessi e verso l'alterità dell'essere¹³. Tutti gli esponenti della teoria dell'esistenza propriamente detta possono riconoscersi, ad avviso di Pareyson, in una peculiare dialettica di apertura all'essere - concepito come alterità irriducibile e inoggettivabile, anche se variamente identificato e declinato - e autocomprensione o auto-cognizione della propria situazione; l'Autore stesso tuttavia si premura in molti luoghi di evidenziare la difficoltà insuperabile nel tentare di definire univocamente la filosofia dell'esistenza e sembra chiarire come talvolta prevalgano le divergenze nelle diverse articolazioni di questa temperie culturale rispetto alle analogie e ai denominatori comuni. Lo schema tripartito e la sintesi generale che riguardano l'intero esistenzialismo costituiscono dunque soltanto un nucleo teoretico regolativo, dotato in ogni caso di una comprovata valenza storiografica come termine di confronto; come ha scritto Alberto Rosso, «ciò non toglie, tuttavia, che la formula proposta da Pareyson si possa riscontrare e documentare presso tutti coloro ch'egli considera i maggiori rappresentanti della

¹¹ Cfr. L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983, nella *Premessa*, p. XXV; in questo testo l'Autore si proponeva di tracciare l'itinerario stesso della diffusione, nell'ambito della cultura filosofica italiana, dell'esistenzialismo, che aveva preso avvio soprattutto a Torino dai lavori di Nicola Abbagnano e di Pietro Chiodi. A tal proposito Pareyson scrive che «questo libro vuol essere una presa di contatto con l'esistenzialismo attraverso il pensiero di Karl Jaspers. L'attenzione sarà dunque rivolta al complesso della speculazione jaspersiana, ma nei punti essenziali saranno adottate le testimonianze degli altri esistenzialisti e discusse le convergenze e le divergenze di pensiero» in *ivi*, p. XXIII.

¹² Si pensi soprattutto all'*abditus mentis* agostiniano, e alla concezione espressa nel *De vera religione* secondo cui *in interiore homine habitat veritas* e che riecheggia nell'importante saggio, attentamente studiato da Pareyson, di Jean Wahl dal titolo *Études kierkegaardianes*, edito da Aubier a Parigi proprio nel 1938.

¹³ Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 24.

filosofia dell'esistenza, a cominciare da Kierkegaard fino a Marcel e Berdjaev¹⁴»; questa formulazione concerne quindi soprattutto la dichiarazione della fondamentale ontologicità dell'esistenza come identificazione di relazione con sé e relazione con l'essere e svolgerà il ruolo sia di criterio selettivo che di dispositivo teorico capace di fornire un metro di giudizio e di verifica per vagliare le premesse da cui muovevano differenti filosofie¹⁵. Già negli *Studi sull'esistenzialismo*, per illustrare il progressivo consolidarsi di una filosofia esistenzialistica autonoma, Pareyson esibisce tre date che corrispondono a tre tappe fondamentali della formazione e dello sviluppo di questo pensiero, ovvero tre momenti in cui furono pubblicate le principali opere della letteratura esistenzialistica: il 1919, anno in cui uscirono la *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers e il *Römerbrief* del teologo svizzero Karl Barth; il 1927, anno che segnò la pubblicazione di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger e del *Journal métaphysique* di Gabriel Marcel; ed, infine, il 1932, anno in cui furono editi i tre volumi della *Philosophie* di Jaspers e il primo fascicolo delle *Recherches philosophiques* di Marcel¹⁶. L'Autore individua qui chiaramente le figure di riferimento più influenti del graduale organizzarsi delle varie tendenze esistenzialistiche europee in Jaspers e Heidegger per l'ambito tedesco e in Marcel per l'ambito francese; a questi autorevoli esponenti dell'esistenzialismo si aggiunge Barth perché nel sostrato profondo della sua teologia dialettica si fa strada l'idea della confluenza nel kierkegaardismo dei più tipici motivi luterani e calvinisti; la figura di Berdjaev, accanto a quella di Šestov, rimarrà invece il riferimento per l'ambito russo, compreso sempre a partire dalla rimeditazione della slavofilismo e dello sfondo problematico della letteratura dostoevskiana. Attraverso un esame attento della convergenza e della diversità nell'articolarsi della produzione esistenzialistica, Pareyson nota un rilevante discrimine tra la linea tedesca, che guarda anzitutto alla *Kierkegaard-Renaissance* e alla nozione di esistenza, e quella francese, che guarda invece all'eredità dei pensatori moralisti del XVII secolo e soprattutto alla riflessione pascaliana: si tratta della divergenza, concernente il rapporto tra finito e infinito e tra tempo ed eternità, tra la dialettica

¹⁴ A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 13, in nota.

¹⁵ Scrive significativamente Pareyson, nel 1941, che: «il termine “esistenzialismo” ha assunto oggi una tale elasticità, che, invece di alludere a un complesso ben determinato e circoscritto di dottrine filosofiche, viene assunto, di solito, a significare una tendenza, uno stile, un'atmosfera; tanto più difficile a definirsi, quanto più comprensivi, e quindi anche più labili, sono i limiti entro cui, lungi dal raccogliersi, si diluisce» in L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 21, nel paragrafo intitolato *Difficoltà d'una definizione dell'esistenzialismo*. Non sono comunque mancate riserve verso questa sintesi generale della teoria esistenzialistica, come nel caso di Cornelio Fabro che l'ha giudicata, forse in modo ingeneroso, vuota e astratta, cfr. *ibidem*, in nota.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

dell'implicanza di derivazione tipicamente tedesca e della dialettica dell'incommensurabilità, o tra incommensurabili, di derivazione principalmente francese e alla quale l'Autore mostra decisamente maggiore affinità; proprio la delineazione della dialettica dell'incommensurabilità, nel suo implicito riferimento pascaliano, avrà particolare influenza nel tracciare la dialettica interna al simbolismo, cioè una dialetticità vivente della libertà, non più logico-necessaristica, che anima l'incontro tra visibile e invisibile, tra materiale e spirituale e tra concretezza dell'immagine e ulteriorità extra-semanticamente. Occorre allora esporre più in profondità la genesi e la struttura dei due tipi di dialettica, nel loro svolgimento, relativi specificamente al pensiero tedesco e a quello francese.

Nello svolgere la prima analisi comparativa dell'esistenzialismo tedesco nell'ambito della cultura filosofica italiana, tra il 1938 e il 1943, l'Autore sostiene quindi l'inadeguatezza della considerazione unilaterale della linea Heidegger-Jaspers-Husserl-Scheler per un corretto quadro complessivo e si richiama, invece, al ruolo determinante del ritorno attivo agli scritti kierkegaardiani, testimoniato anche dalla teologia dialettica barthiana (che pure non era direttamente definibile come esistenzialista); l'assunto centrale della prospettiva di Kierkegaard viene descritto da Pareyson come l'incontro di eternità e tempo, che si concreta nella situazione irripetibile del singolo e si configura come relazione contrastiva e oppositiva: i due poli che strutturano l'esistenza e corrispondono al finito e all'infinito, all'immanenza e alla trascendenza, possono cioè intersecarsi soltanto in una sintesi paradossale. Viene recuperata la nozione kierkegaardiana di paradosso, che presenta una origine originariamente paolina e poi declinata nelle formulazioni luterane, emerse soprattutto dalla controversia teologica con Erasmo intorno al libero arbitrio¹⁷: tempo ed eternità risultano contrapposti e contrari, ma tenuti insieme dalla coincidenza paradossale di rapporto a sé o alla propria soggettività e rapporto a Dio; i due termini rappresentati da tempo ed eternità, finito ed infinito, vengono tuttavia anche connotati nel senso dell'opposizione tra negativo e positivo, tra peccato e grazia, configurando l'esistente come *simul iustus et peccator*¹⁸, ossia come condizione singola di coesistenza di finito ed infinito in cui il peccato implica la grazia. In quest'ottica secondo l'Autore, l'implicanza risulta essere

¹⁷ Si veda sulla riflessione teologica barthiana, che recupera l'elemento paradossale della *kenosis*, L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003, pp. 22-35; rispetto al corpus paolino si veda la *Lettera ai Romani* (in particolare Rm 9,14 e l'intero capitolo 6) che viene citata da Pareyson in greco in L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 107-109.

¹⁸ Secondo il teologo e scrittore danese, scrive Pareyson, «l'esistenza è un'immensa contraddizione, perché è il punto d'incontro di due regni, il finito e l'infinito, che si contraddicono e pure si uniscono. L'esistenza è tensione infinita tra peccato e fede, l'esistente è *simul iustus et peccator*» in L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001, p. 67.

lo strumento teorico di cui dispone la filosofia kierkegaardiana, e dunque l'esistenzialismo tedesco, per garantire l'unità paradossale di positivo e negativo, laddove un polo può capovolgersi nell'altro e quindi un termine implica ineludibilmente l'altro, senza determinare un'alternativa irrisolvibile e aporetica; in questa inseparabilità di eternità e tempo, di singolarità ed infinità, nota Pareyson, si costruisce un rapporto ontologico di opposizione nel quale prevale l'eterno, situato però sempre al di là di ogni possibile contrasto tra temporalità e intemporalità e perciò al di là di ogni paradossalità possibile. In ultima analisi quindi l'Autore compie un'attenta ricognizione storiografica della genesi del pensiero tedesco dell'esistenza, ma tematizza anche il limite intrinseco di questa opzione filosofica, che si traduce nella figura nella dialettica dell'implicanza; il paradosso presente nella biunivocità di positivo e negativo infatti non può essere compiutamente applicato alla dialettica di eternità e tempo perché tende a produrre comunque due versanti non conciliabili, che identificano l'esistenza finita e temporale come fondamentalmente negativa.

Queste considerazioni mi sembrano rilevanti per individuare in seno all'esame pareysoniano dell'esistenzialismo le radici della concezione dell'immagine simbolica, la quale trova nell'autonomia del finito e nel paradosso dell'inadeguatezza nei confronti dell'infinito un presupposto chiave, trattato successivamente negli scritti raccolti in *Ontologia della libertà* in un contesto specificamente ermeneutico e religioso; l'argomentazione critica pareysoniana nei confronti dei limiti specifici della dialettica dell'implicanza, come tratto distintivo della variante della filosofia dell'esistenza sviluppatasi in Germania, mi sembra istruttiva soprattutto riguardo al determinare uno svilimento del finito concreto, sede propria del simbolico, rispetto ad un'alterità - trascendenza con cui non si produce neppure una sintesi di tipo paradossale, creando una separazione insuperabile tra i due poli dell'esistenza. In questo contesto si palesa in generale una maggiore affinità e vicinanza dell'Autore verso l'esistenzialismo francese, che non è comunque esente da assimilazioni equivocate e da fraintendimenti, come nel caso del pensiero di Sartre e della *Philosophie de l'Esprit*¹⁹; la caratteristica della filosofia dell'esistenza diffusasi in Francia viene individuata nella dialettica della incommensurabilità e trova sicuramente la sua espressione più congeniale a Pareyson nelle opere di Gabriel Marcel: secondo la prospettiva marceliana del rapporto tra esistenza ed essere non si può applicare la distinzione gnoseologica cartesiana tra soggetto e oggetto propria dell'indagine scientifica, ossia di una ricerca nella quale i termini costituiti rimangono neutrali e in cui il fuoco dell'analisi si caratterizza come "problema"; nella domanda metafisica sull'essere, che scaturisce da

¹⁹ Si veda su questo soprattutto L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 255-256.

una esigenza ontologica della persona, il soggetto interrogante diviene problema a sé stesso, quindi viene integralmente coinvolto nella questione sull'essere, al quale l'esistenza dell'interrogante partecipa. La relazione con l'essere si fonda sull'autoconsapevolezza dell'asimmetria tra il verificare, proprio della scienza, e il credere, proprio invece del meta-problema della trascendenza che coincide con il mistero ontologico; Marcel differenzia essenzialmente il problema, relativo ad una prospettiva soggettivistica, dal mistero, contrassegnato invece dalla partecipazione all'essere grazie alla quale l'autorelazione si identifica con la relazione all'altro e viene originata come vitale ed essenziale la domanda ontologica. Il mistero ontologico coincide con la partecipazione all'essere giacché essa costituisce l'orma dell'affermarsi dell'essere nella persona, la cognizione della presenza ineludibile dell'essere nella singola esistenza concreta che dall'essere stesso viene trascesa. Secondo Pareyson la visione marceliana mostra come lo spirito si auto-comprenda come esigenza ontologica in ragione della partecipazione essenziale dell'esistenza all'essere, mentre la situazione esistenziale concreta viene intesa quale incarnazione e invocazione nei confronti del mistero ontologico; in questo senso l'essere si configura come appello all'esistenza, con una connotazione spiccatamente etica, nel solco della teoria pascaliana della scommessa, e tale appello implica una opzione radicale, un *aut-aut* di tipo kierkegaardiano, tra il consenso e la fedeltà da un lato e il rifiuto e tradimento dall'altro. La dialettica contingente dell'incommensurabilità s'instaura dunque sul nesso di partecipazione e incarnazione che si realizza tra l'esistenza, nel senso della situazione singola e concreta, e l'essere, ossia il mistero ontologico che supera la natura prettamente problematica del dualismo conoscitivo e misurabile di soggetto e oggetto; in questo quadro s'innesta la nozione fondamentale di libertà, connessa all'intreccio di partecipazione e incarnazione e messa in particolare evidenza dagli scritti pareysoniani. Considerando infatti l'iter speculativo pareysoniano nel suo complesso, appare significativo l'approfondimento che l'Autore svolge intorno al concetto marceliano di libertà, che si differenzia dalla prospettiva di coincidenza tra autorelazione dell'esistenza e assunzione della situazione adottata da Jaspers: nel pensiero di Marcel la libertà identifica la relazione che l'esistenza intrattiene con la situazione e con l'essere; la libertà marceliana della partecipazione si gioca nell'opzione a favore o contro l'essere, scelta rispetto alla quale si profila la rilevanza ermeneutica (oltre che esistenziale) della nozione di fedeltà e sottende una considerazione ontologica della possibilità che è assente nella filosofia di Jaspers.

All'Autore preme soffermarsi sul confronto implicito e sulla diversità tra la proposta teoretica esistenzialistica di Jaspers e quella di Marcel, facendo affiorare il suo giudizio su entrambi e delinendo i tratti della sua visione del rapporto tra esistenza e trascendenza; Pareyson sottolinea sotto questo profilo la differenza del discorso jaspersiano rispetto a quello di Marcel e mette in luce

come nella *Chiarificazione dell'esistenza* Jaspers declini la tematica kierkegaardiana della scelta e della possibilità come radice della morale nel senso di una prospettiva oggettiva pre-determinata dalla situazione, connessa alla dottrina luterana della predestinazione, e di una sovrapposizione nella storicità dell'esistenza libertà e necessità e, allo stesso modo, reale e possibile²⁰; in base alla dialettica necessaria dell'implicanza il concetto jaspersiano della chiarificazione dell'esistenza consiste propriamente nella «delucidazione dell'immodificabilità dell'esistenza ancorata alla situazione», mentre in base alla dialettica contingente della partecipazione di tipo marceliano la trascendenza mantiene una contiguità con l'esistenza grazie alla garanzia della libertà, intesa anzitutto come possibilità di scelta per o contro l'essere. Si potrebbe dire che con l'evento del “naufragio”, che costituisce la nozione con la quale Jaspers indica l'inevitabile fallibilità dell'esistenza umana e delle sue strutture, si verifichi secondo l'analisi di Pareyson quell'implicanza tra positivo e negativo e quel rovesciamento da un polo all'altro che si evince soprattutto nelle cosiddette situazioni-limite; nella teoria del filosofo francese invece l'implicanza corrisponde alla partecipazione al mistero ontologico e alla libera fedeltà ad esso. In questo senso è interessante evidenziare sia il privilegio che l'Autore attribuisce alle opere di Marcel, prima ricompreso come contiguo allo spiritualismo francese di Louis Lavelle e Renè Le Senne e poi distanziato nettamente come autonomo da essi, sia i contatti comunque imprescindibili tra la speculazione jaspersiana e quella pareysoniana, in particolare rispetto alla trattazione del simbolico come elemento di coniugazione di esistenza e trascendenza; si svolge qui un implicito dialogo tra Pareyson e Jaspers, che emerge anche nella visione intorno alla natura del simbolo e della relazione tra esistenza sensibile e ulteriorità trascendente e che conduce alla critica generale della dialettica dell'implicanza. In questa prospettiva viene messo in luce come nello scritto jaspersiano *Metafisica* venga affrontata la dinamica di relazione che si instaura tra livello dell'esistenza e livello superiore della trascendenza e del punto di contatto tra le due dimensioni ontologicamente irriducibili; la biunivocità reciproca di esistenza e trascendenza diviene in questo quadro costitutiva dell'“orientazione” (o “orientamento”) filosofica nel mondo e la trascendenza non può che retrocedere sempre rispetto alla ricerca del singolo; risulta impossibile infatti che il trascendente sia oggettivato in una comprensione totale del mondo, che viene distinto dal cosmo,

²⁰ L'Autore sottolinea come «per l'esistenzialismo germanico la scelta con cui mi incarno è *ripetizione*. Il vocabolo è kierkegaardiano: *Wiederholung*. Per Kierkegaard non si tratta di scegliere fra determinate possibilità, ma di assumere quello che si è. [...] Nella scelta il singolo si afferma, si reitera, si “ripete”, e perciò, in fondo, si accetta. [...] Io sono identico alla mia situazione» in L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001, p. 18; in seguito l'Autore ritrae la riduzione della concezione jaspersiana di libertà ad una dimensione esclusivamente morale, indicando nel pensiero di Fichte la formulazione di un “sistema della libertà” connesso ad una nozione più originaria e profonda della libertà stessa, in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 8.

inteso invece come ordine pertinente all'indagine scientifica, e si fa presente e irrompe nella storicità della situazione singolare mediante la cifra. Tale nozione di cifra a sua volta, elaborata all'interno della "periecontologia" di Jaspers, a differenza dell'impostazione propria della dialettica francese dell'incommensurabilità, non comprende elementi di coinvolgimento o di sutura tra i due poli del finito e dell'infinito, del singolo e dell'essere-*Umgreifende*, ma consiste essenzialmente nella mera indicazione della trascendenza, che si rende palese attraverso le situazioni-limite in questa forma; la cifra mantiene quindi una natura prevalentemente deittica e non si identifica con un ente in senso proprio, ma si pone solo come accenno o traccia di un essere che rimane fondamentalmente inattingibile e indisponibile al concetto filosofico.

L'esistenza nell'ottica jaspersiana viene allora contrassegnata da una cifralità, dall'ascolto di un linguaggio velato che fornisce infinite occasioni interpretative, ma non può essere decifrato compiutamente, costituendo una mediazione tra i termini del dato situativo e storico-contingente e dell'ulteriorità dell'*Umgreifende*. Rispetto a tale prospettiva Pareyson quindi rimane attento a mostrare i limiti del concetto di cifra, che si riallaccia alla dialettica dell'implicanza; è interessante rilevare come secondo questa natura cifrale tutti gli enti possano allora essere letti come luoghi di manifestazione del trascendente, dando adito ad una teoria della scrittura cifrata che si sviluppa sull'attitudine strutturalmente interpretativa della persona; si tratta, scrive Pareyson, di «una simbolistica i cui indici sono dati dal mondo come *vestigium Dei* e dalla storia stessa in quanto è esistentivamente interpretata», cioè di «un oggetto della natura, una persona, un'azione [...]: ecco tanti simboli o miti che l'esistenza interpreta²¹». Nell'aprirsi all'ulteriorità trascendente che contraddistingue le situazioni-limite si profila qui la possibilità di cogliere la cifralità degli enti e dei fenomeni, riconducendo la dimensione simbolica ad una struttura di rinvio nella quale il referente si mantiene necessariamente "opaco" a differenza di quanto accade per la metafora e l'allegoria; il referente tuttavia non partecipa della natura della cifra stessa, a differenza di quanto accade per la concezione tautologica del simbolo, sviluppata dall'Autore nel contesto dell'ultima fase dell'ontologia della libertà; secondo Pareyson la dialettica tedesca dell'implicanza dunque afferma l'esigenza personalistica dell'incontro tra eternità e tempo, ma tende a dissolvere la persona sovrapponendola alla situazione, con la dinamica determinante del naufragio. A confronto col dinamismo marceliano di partecipazione e incarnazione²², che consentirebbe l'apertura ad un'idea

²¹ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983², p. 145.

²² Pareyson descrive l'incontro tra finito e infinito nella definizione marceliana del rapporto ontologico come duplice movimento di vocazione, ovvero l'appello da parte dell'essere, e invocazione, ovvero la risposta dettata da un obbligo interiore della persona, ossia della singola esistenza; in questo quadro spicca la centralità

del simbolico in linea con la forma goethiano-humboldtiana, l'esistenzialismo tedesco considera l'orizzonte della persona come prevaricato o dominato dalle istanze dell'infinità e non può quindi adeguatamente fondare una concezione del simbolo come compresenza "vivente" di significante e significato²³, di presenza e ulteriorità.

Merita un cenno poi, a conclusione della ricapitolazione delle tipologie basilari di filosofie dell'esistenza, il riferimento all'esistenzialismo russo; esso si pone sul crinale della tematizzazione dell'incommensurabilità nella frattura dentro il rapporto ontologico e della critica alla dialettica hegeliana della mediazione, ma in una prospettiva che rivendica le fonti più tipiche della letteratura e del pensiero russo, quali il cristianesimo ortodosso di derivazione bizantina, la tradizione slavofila (rappresentata in particolare dall'intellettuale moscovita I. V. Kireevskij) e dall'influenza della produzione di F. M. Dostoevskij²⁴; Pareyson indica N. A. Berdjaev come riferimento per la filosofia dell'esistenza russa - indubbiamente dotata di una sua irriducibile autonomia benché in dialogo profondo con la temperie europea - ma nelle opere di Dostoevskij trova un riferimento culturale imprescindibile, che accompagnerà sino alla fase della maturità ultima la sua filosofia; in particolare l'influenza dostoevskijana sul pensiero pareysoniano si manifesterà in relazione alla nozione del vincolo originario di libertà e nulla²⁵ e alla concezione di un cristianesimo tragico. Berdjaev viene citato

della scelta, dell'opzione della persona rispetto al richiamo dell'essere, cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 19. La congenialità pareysoniana con l'esistenzialismo francese, che trova appunto in Marcel la più matura espressione, risiede anche e soprattutto nella visione della filosofia come *quête* ed *enquête*, come ricerca che guida verso l'accesso concreto all'essere, nonché nella vicinanza della teoria del mistero ontologico con l'ontologia inesauribile dell'ermeneutica elaborata da Pareyson, benché Marcel si mantenga sempre sul piano di un intimismo non sempre del tutto chiarificante, cfr. A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 18-19.

²³ Cfr. la matura delineazione della natura del simbolo nella fase tarda della speculazione pareysoniana in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 104.

²⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 31-32.

²⁵ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 466-469. È degno di interesse e di approfondimento notare come Pareyson, nel definire la collocazione storica della filosofia esistenzialistica generale, dopo averne indicato i caratteri teorici fondamentali che ne tengono insieme le differenti declinazioni, metta in luce il ruolo del pensiero russo dell'Ottocento; nell'ambito della produzione filosofica russa, infatti, la speculazione hegeliana viene inquadrata quale conclusione del razionalismo occidentale, ossia nel segno dell'esaurirsi del pensiero occidentale moderno, che cede il passo a quello di matrice russo-slava: cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 259.

più volte dall'Autore accanto a Jaspers, Heidegger e Marcel come uno degli esponenti più significativi del pensiero esistenzialista, soprattutto sulla base della sua elaborazione di un personalismo religioso; scrive Pareyson al proposito che nel pensiero di Berdjaev «il concetto di frattura è ben presente nel problema del male, che qui è agitato con una consapevolezza drammaticamente acuta; la centralità dell'esistenza si manifesta nella concezione della storia come memoria, ricupero creativo dell'illuminazione originaria²⁶». Dopo avere quindi indicato le direttrici fondamentali della suddivisione dell'esistenzialismo, tracciata da Pareyson senza la pretesa di esaurire le varie articolazioni e declinazioni della filosofia europea dell'esistenza, è interessante notare come vengano indicati dall'Autore chiari riferimenti neoplatonici, soprattutto plotiniane, nella dialettica dell'incommensurabilità, nella quale l'esigenza ontologica viene definita come coincidenza di *pròodos* (l'uscita, collegata all'etimologia dell'espressione *ex-sistentia*) ed *epistrophé* (il ritorno all'Uno originario) e come correlazione di essenza ed esistenza; Pareyson individua esplicitamente Platone, Plotino, Pascal e Manzoni come esponenti della teoria dell'incommensurabilità nel rapporto ontologico, indicando nel celebre discorso di Diòtima collocato nel *Simposio* platonico l'espressione dell'origine di *Èros*, inteso come ricerca, di ingegno e mancanza (*Pòros* e *Pènia*), analogamente al movimento duplice di *pròodos* ed *epistrophé*²⁷. Il recupero della matrice plotiniana riferita alla genesi della filosofia dell'esistenza sembra porsi nella direzione del legame originario con l'eredità agostiniana e, al tempo stesso, consente di richiamare l'impostazione neoplatonica come vettore fondamentale, più implicito e presupposto nella fase dell'elaborazione estetica e più esplicito e dichiarato nella successiva fase ermeneutica, dell'intero percorso filosofico pareysoniano.

Accanto alla valutazione delle diramazioni e delle differenze in cui si dispiega la temperie esistenzialistica, Pareyson considera importante insistere nel definire la crisi dell'hegelismo come il retroscena problematico e lo sfondo generale nel quale collocare la *Kierkegaard-renaissance* protestante e la riscoperta di una *Weltanschauung* cristiana nella sua autonoma radicalità, così come la genesi della prospettiva marxista e dell'umanismo; nella *Prefazione* alla prima edizione, risalente al 1950, di *Esistenza e persona* l'Autore scrive:

«Cento anni fa la crisi del razionalismo metafisico culminato nella filosofia hegeliana poneva un'alternativa: Feuerbach o Kierkegaard. [...] Ai problemi della realtà del finito e della rilevanza

²⁶ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 32.

²⁷ Si veda su questo un quadro di riferimenti precisi in L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003, pp. 43-44 e pp. 59-60.

filosofica del cristianesimo s'è aggiunto il problema della natura del pensiero filosofico, e questi problemi si impongono oggi con una perentorietà tanto più inevitabile quanto più importante è stata quella corrente filosofica in cui maggiormente si è resa evidente la crisi del razionalismo metafisico: l'esistenzialismo²⁸».

Per comprendere adeguatamente come la visione pareysoniana dell'origine esistenzialismo sia dotata non solo di carattere rigorosamente storiografico ma anche di una caratterizzazione teoretica precisa, occorre evidenziare la connotazione della filosofia dell'esistenza, nella quale l'Autore stesso dichiara di riconoscersi, come filosofia della crisi, ossia come manifestazione dell'autoconsapevolezza e della presenza della crisi del panlogismo hegeliano e del razionalismo moderno e come possibile alternativa per rifondare lo statuto e il ruolo della filosofia. Secondo Pareyson il movimento esistenzialista è segnato da una strutturale ambiguità e problematicità, rappresentate dalla natura ancipite che riguarda l'accezione conferita a tale sottesa crisi; la filosofia dell'esistenza può infatti essere valutata sia come chiara espressione e attestazione della crisi, inquadrabile al tempo stesso come antropologica, culturale e filosofica *lato sensu*, sia come punto di scaturigine di un superamento del tramontare definitivo della possibilità di costruire un sistema razionale onnicomprensivo. L'Autore svolge, in rapporto a questo tema, una puntuale rassegna negli *Studi* per indicare come, negli anni Quaranta del Novecento, le posizioni di autorevoli studiosi contemporanei italiani intorno alla natura della filosofia dell'esistenza ne constatassero la correlazione necessaria con uno stato di decadenza: Luciano Anceschi propone di interpretare l'origine del pensiero esistenzialista come l'affiorare di una fenomenologia della crisi in sé, che rappresenta la coscienza infelice di una civiltà - quella frutto del dialogo tra umanesimo e cristianesimo - segnata da una scissione e impossibilitata a riunificarsi e a ricomporsi, giungendo quindi ad un umanesimo della crisi, privo di ulteriori sviluppi significativi; Galvano Della Volpe arriva alla conclusione di individuare la proclamazione dello scacco esistenzialista dello "speculare" filosofico come forma estrema del pensiero borghese coincidente con l'ultima fase di un periodo storico cosciente della propria contraddizione e con l'assolutizzazione dell'individuo alienato dalla comunità; anche secondo Augusto Del Noce l'esistenzialismo corrisponde alla consapevolezza del dissociarsi dell'esistente dal mondo delle opere e all'esperienza della rescissione del soggetto dalla comunità, derivate ambedue dal mancato superamento del marxismo come sbocco del declino dell'hegelismo; Norberto Bobbio mette in luce invece i caratteri decadentistici dell'esistenzialismo: l'antinaturalismo, il simbolismo, l'ermetismo, il

²⁸ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 7-8; è Pareyson stesso a citare nella *Introduzione* alla quarta edizione ciò che aveva scritto nella *Prefazione* della prima e che riteneva ancora valido e attuale.

tardivo romanticismo, l'amoralismo e l'intimismo apolitico; a parere di Ugo Spirito, infine, l'esistenzialismo consiste essenzialmente nella teorizzazione di un irrazionalismo dogmatico nato dalla critica della dialettica hegeliana²⁹.

Dopo aver illustrato le più rilevanti interpretazioni che concepiscono la filosofia europea dell'esistenza come termine estremo ed epigonico, nonché decadente e solipsistico, del razionalismo sistematico moderno - e quindi della civiltà che ne costituisce lo sfondo necessario - l'Autore espone, sempre negli *Studi* (in uno scritto originariamente intitolato *Esistenzialismo* e risalente al 1946), gli elementi essenziali della sua tesi storiografico-teorica. Dalla linea storiografica pareysoniana si evince come l'istanza ineludibile della teoria dell'esistenza consista anzitutto nell'instaurazione di una problematica che esige una presa di posizione decisiva e che, come ribadito anche nelle *Rettifiche*, risulta ancora valida e attuale³⁰; la natura problematica e determinante della scelta tipica dell'esistenzialismo si allaccia, nella sua genesi profonda, al concetto di crisi e all'importanza della sua accezione: "crisi" significa fondamentalmente coscienza di una conclusione e problema di un nuovo inizio, ovvero di un rinnovamento radicale del pensiero; comprendere la centralità primaria della crisi consente di comprendere appieno la cesura che la teoria dell'esistenza secondo Pareyson ha rappresentato nell'evoluzione storica del pensiero europeo e il motore del mutamento di linguaggio e di temi che l'esistenzialismo ha apportato. In secondo luogo dalla sottesa nozione di crisi viene analizzata la ragione profonda della novità dell'esistenzialismo, secondo la ricostruzione storiografica pareysoniana; l'originalità dell'esistenzialismo, in tal senso, risiede precisamente da un lato nell'intento di disarticolare l'onnicomprendività dell'idealismo storicistico, proveniente dal sistema hegeliano, e dall'altro di rifiutare al contempo il carattere conciliativo di ogni mediazione dialettica così come il carattere conclusivo dell'identità storica di reale e razionale; da questo rifiuto della conciliazione e della conclusività poi si traggono due principi essenziali: il concetto autonomo del finito contrapposto alla complementarietà hegeliana di finito ed infinito e il concetto di scelta o dell'alternativa (*aut-aut*) contrapposta alla conciliazione hegeliana di filosofia, politica e

²⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 36-42.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 42 e L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 79-82 e pp. 7-8, nell'*Introduzione* all'ultima edizione, dove si sottolinea come con l'affievolirsi dell'egemonia del neopositivismo l'attenzione viene di nuovo rivolta e ricentrata sull'uomo; in tal senso si può scorgere, nelle tendenze filosofiche odierne, secondo Pareyson, due caratteri fondamentali che mi appaiono intrinsecamente correlati alla centralità dell'istanza simbolica e ad un possibile ritorno della questione del simbolo in rapporto alla domanda sulla verità in rapporto al pluralismo delle prospettive: «l'accentuazione dell'esigenza personalistica e la riviviscenza dell'interesse religioso», L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 44.

cristianesimo; le questioni aperte da questo problematicismo esistenzialistico si riassumono allora alla fine nel dichiarare l'urgenza dell'alternativa tra il teismo o teandrisimo e l'umanismo, tra il rinnovamento o ritrovamento del cristianesimo e il suo definitivo superamento e congedo. Questa alternativa trova una sintesi concreta nelle figure di Kierkegaard e di Feuerbach, che manifestano nel loro pensiero la piena coscienza della crisi del razionalismo moderno; in ultima analisi infatti le due ramificazioni scaturite dalla crisi del pensiero hegeliano si traducono nelle filosofie di Kierkegaard e di Feuerbach³¹; Kierkegaard sfalda e Feuerbach rovescia la mediazione hegeliana tra finito ed infinito e tra umano e divino, attraverso la destrutturazione della filosofia assoluta e astratta, nonché del "teocentrismo" della filosofia speculativa. Le due filosofie intrattengono ancora comunque una continuità ambivalente con l'hegelismo, a partire dal voler conseguirne una sua assimilazione pratica fondata sull'autocoscienza della realtà e della storia; tuttavia, come è stato autorevolmente scritto da Claudio Ciancio al proposito, si può dire che «la divaricazione fa capo a Feuerbach e a Kierkegaard, cioè al filone immanentistico, ateo e storicistico e a quello trascendentistico, teistico ed esistenziale» e che «a ben vedere nell'interpretazione di Pareyson le due possibilità non appaiono equivalenti» giacché «la linea che va da Feuerbach al marxismo [...] in quanto è un prospettiva organicistica, è ben più interna all'hegelismo di quanto non sia l'esistenzialismo³²». Se da un lato la filosofia kierkegaardiana disgiunge e oppone i termini della mediazione hegeliana di finito e infinito, della relazione con sé che diviene soggettività interiore e relazione con l'Altro che diviene Dio, dall'altro lato la filosofia feuerbachiana capovolge e rovescia i termini della dialettica hegeliana, facendo coincidere il finito con l'infinito e sopprimendo la negazione del finito nell'in-finito; svolgendo due possibilità tipiche provenienti dalla disarticolazione del sistema hegeliano, i due filosofi precorrono due tendenze comuni nel conferire valore primario al singolo, al plesso tra pensiero e situazione e allo iato invalicabile posto tra filosofia e cristianesimo. Mentre Kierkegaard però invoca l'esigenza di un recupero del cristianesimo come scelta integrale e religiosa della propria coscienza, Feuerbach concepisce la religione come alienazione, indicando nella politica «la filosofia che ha in sé l'essenza della religione in quanto la nega³³». Secondo Pareyson il presentarsi qui di questa biforcazione teorica, costituita da una parte dalla produzione esistenzialistica e dall'altra dalla teoria feuerbachiana confluita nelle correnti del marxismo e dell'umanismo, pende comunque a favore del pensiero dello scrittore danese e non ha cioè un equilibrio simmetrico: «c'è fra i due termini equidistanti una

³¹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 41-78.

³² C. CIANCIO, *Pareyson e l'esistenzialismo*, «Annuario filosofico», XIV (1998), p. 452.

³³ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 54.

preponderanza che turbi l'equilibrio a favore di uno dei due ? Kierkegaard presuppone la possibilità di Feuerbach, ma Feuerbach non presuppone la possibilità di Kierkegaard», argomenta l'Autore, perché «per Feuerbach la possibilità di combattere l'ateismo non oltrepassa il pensiero hegeliano³⁴». Pareyson dichiara di riconoscersi nella proposta dell'opzione kierkegaardiana, mettendo più volte in evidenza la sua persistente attualità e la sua pertinenza rispetto ai nodi filosofici più rilevanti della seconda metà del XX secolo; riguardo alla constatazione della validità attuale della teoria dell'esistenza, scrive infatti l'Autore: «L'esistenzialismo è lo specchio della coscienza contemporanea: se la coscienza contemporanea si rispecchia in esso, può esser certa di trovare il ritratto più fedele della sua situazione, la diagnosi più attendibile dei suoi mali, l'interpretazione più esplicita dei suoi bisogni³⁵».

È soprattutto la distinzione kierkegaardiana tra pensiero speculativo e cristianesimo ad essere oggetto di attenzione da parte dell'Autore, che più volte mette in luce l'influenza dell'operazione filosofico-teologica di Kierkegaard per la comprensione del pensiero religioso contemporaneo e per l'eclissi del razionalismo hegeliano, che postulava la continuità e la sintesi tra momento religioso e momento filosofico; ecco che rilevante per la comprensione del discorso pareysoniano sul simbolismo e per la relazione generale di fisicità e trascendenza, appare perciò la separazione tra filosofia e religione tipica del pensiero kierkegaardiano, che si distanzia dalla tradizione della scolastica medioevale e in parte anche dalla teologia speculativa tedesca; Kierkegaard introduce infatti l'idea, poi sviluppata nel Novecento soprattutto da Karl Barth, della "infinita differenza qualitativa" tra il piano ontologico del finito e del singolo, ossia della persona, e quello dell'infinito, dell'essere e dell'universale, ossia di Dio. Proprio tale separazione inconciliabile o distanza insuperabile tra i due livelli conduce alla dissociazione tra pensiero filosofico ed esperienza religiosa, dando adito ad una concezione della verità che si avvicina a quella appartenente alla tradizione dell'agostinismo, a cui viene dedicato un intero paragrafo³⁶ nell'opera *Esistenza e persona*, all'interno del capitolo intitolato appunto *Due possibilità: Kierkegaard o Feuerbach*; secondo Kierkegaard, argomenta Pareyson, l'esperienza religiosa cristiana cui dà accesso la fede è determinata da una decisione soggettiva, giacché la verità riposa e si identifica con la stessa soggettività vissuta, contrapposta alla dimostrazione oggettiva perseguita dalla ragione; pertanto il cristianesimo è un paradosso inteso come punto culminante

³⁴ *Ivi*, p. 57.

³⁵ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 82.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 63-69.

dell'esistenza, perché soggettività esistente e paradossalità sono inseparabili e si richiamano vicendevolmente. Si noti come l'Autore sottolinei, nel tratteggiare l'argomentazione kierkegaardiana, che la comunicazione del pensatore soggettivo e dell'uomo religioso risulta essenzialmente indiretta «perché la soggettività e l'interiorità recano con sé il segreto che non si può dire e manifestare» esplicitamente: si apre così in questo orizzonte generale di rapporto tra finito ed infinito lo spazio del simbolico come luogo capace, rispetto all'insufficienza del teorema filosofico, di attingere in modo indiretto e mai compiuto alla trascendenza³⁷; il simbolo, che in questa sede non viene da Pareyson richiamato o tematizzato, si lega così alla nozione di paradosso, soprattutto riguardo al rapporto tra immagine simbolica e significato, e s'instaura sulla discontinuità tra discorso religioso e scritto filosofico tracciata all'interno di *Ontologia della libertà*.

È senz'altro istruttivo evidenziare come, in questo quadro, gli studi pareysoniani sull'esistenzialismo precorrano l'evoluzione della fase più matura della produzione filosofica di Pareyson, quella dell'ermeneutica come ontologia delle libertà; in tal senso «la fase estetica e personalistica e quella ermeneutica possono essere considerate come attuazioni di quel programma di invero dell'esistenzialismo, che gli studi giovanili propongono. [...] Il vero svolgimento teorico dell'esistenzialismo sarà l'ontologia della libertà³⁸». Il criterio basilare e la chiave d'accesso più efficace per poter cogliere pienamente la portata della speculazione pareysoniana sembra allora essere

³⁷ Nel saggio intitolato *Filosofia ed esperienza religiosa* in «Annuario filosofico», I (1985), pp. 7-51, poi ripubblicato in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 85-149, spicca come particolarmente istruttivo e significativo a questo riguardo il paragrafo dal titolo *Carattere indiretto del discorso filosofico su Dio*, *ivi*, pp. 146-149; la differenza tra la concezione filosofica di Dio come vertice di un sistema razionale metafisico e l'esperienza religiosa della divinità, in base alla centralità del rapporto ontologico, si associa alla preferenza pareysoniana per il carattere esistenziale ed interpretativo del pensiero filosofico in luogo di quello razionale e dimostrativo, strutturato sulla corrispondenza diretta e univoca di significante e significato, di segno e referente. Scrive appunto l'Autore che «la filosofia incontra Dio non direttamente, ma come centro del mito, di cui essa fa l'ermeneutica, come centro dell'esperienza religiosa, di cui essa è interpretazione. E in tal caso un discorso filosofico su Dio si può fare, e avere di Dio un concetto (in senso simbolico)», in *ivi*, pp. 146-147; si nota qui la continuità ermeneutica che Pareyson costruisce tra la caratterizzazione indiretta del discorso filosofico sulla trascendenza e su Dio, di ascendenza kierkegaardiana (e dostoevskiana, cfr. *ivi*, p. 140) e il ricorso al simbolico come condizione di possibilità per strutturare il linguaggio di tale discorso. Sul recupero della paradossalità della *theologia crucis* tipicamente barthiana, che trae origine dal kierkegaardismo protestante tedesco ed è posta in rapporto al processo del simbolismo, si veda *ivi*, p. 107, dove l'immagine simbolica viene designata come «un caso del *Deus revelatus sub contrario*».

³⁸ C. CIANCIO, *Pareyson e l'esistenzialismo*, «Annuario filosofico», XIV (1998), p. 461.

quella di privilegiare la considerazione del «prima alla luce del dopo³⁹», come si preoccupa di segnalare l'Autore stesso, tenendo sempre presente l'unità complessiva e la continuità fondamentale, pur non prive di flessioni e di evoluzioni che, lungi dal contraddirle, le arricchiscono; già nella meditazione storiografica e nella produzione destinata all'attività didattica, e dedicata a rintracciare la genesi della filosofia dell'esistenza, si chiarisce il nucleo germinale di alcune idee-cardine che verranno poi sviluppate nella loro potenziale applicazione nella fase più tarda. Nel manifestare la linea teoretica, che si dispiega dal contesto estetico fino a quello ermeneutico, sono esemplari infatti la definizione di interpretazione come conoscenza di forme da parte di persone⁴⁰ e la prefigurazione dell'intento di formulare una ontologia della libertà come maturazione compiuta della filosofia dell'esistenza⁴¹, le cui coordinate sono ripensate poi dentro un'ermeneutica del mito e inquadrare da un'articolata tesi storiografica. A supporto di questa interessante coerenza evolutiva nel percorso filosofico pareysoniano si palesa anche l'interpretazione di Kierkegaard stesso come fautore di un rinnovamento decisivo della teologia cristiana (non solo riformata), che pone la questione dell'attualità perenne dell'esperienza religiosa nonché della sua distanza dalla concettualità filosofica e che considera determinante non tanto la categoria modale della possibilità - radice della scelta morale - ma soprattutto quella della realtà⁴²- radice dell'apertura personale all'infinito; Pareyson si

³⁹ Scrive infatti Pareyson, a proposito dell'opportunità di redigere le *Rettifiche*, che «in uno sviluppo vivente di pensiero non è lo stadio iniziale che contiene il significato degli stadi successivi, ma si verifica piuttosto l'inverso: spiegare il dopo con il prima è troppo riduttivo, mentre assai più illuminante e rivelativo è considerare il prima alla luce del dopo» in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 22.

⁴⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 218, dove si legge che «la definizione più pregnante dell'interpretazione consiste nel dire ch'essa è conoscenza di forme da parte di persone. Solo la forma può essere interpretata, anzi esige d'esserlo, e solo la persona può interpretare, anzi esige di farlo»; l'Autore sancisce qui l'indissociabilità di persona e capacità ermeneutica che rivolta all'esperienza religiosa, ossia alla trascendenza dell'essere e alla libertà originaria, troverà nell'espressione simbolica il necessario punto d'approdo: all'interno della teoria dell'ontologia della libertà simbolo, interpretabilità e persona saranno legati inestricabilmente, mentre nel saggio del 1971 il concetto di simbolo viene ancora letto sulla scia della cifra jaspersiana e di una negatività della trascendenza.

⁴¹ Si veda in questo senso il richiamo, in seno agli scritti ultimi sull'ontologia della libertà, alla definizione dell'esistenza come coincidenza di rapporto con sé e rapporto con l'essere, elaborata a partire dalle riflessioni esistenzialistiche storico-teoriche come cardine della comprensione dell'avvento di questo movimento filosofico in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 142.

⁴² In quest'ottica Pareyson si smarca dalla visione storiografica dominante sulla produzione kierkegaardiana, mostrando di porre attenzione soprattutto all'analisi di Cornelio Fabro; il concetto di possibilità, centrale in Kierkegaard, è connesso con quello di angoscia, che connota la scelta e quindi la libertà; scrive l'Autore che «non bisogna dimenticare che per un altro verso Kierkegaard afferma che fra le categorie della modalità la più

aggancia dunque alla linea di derivazione kierkegaardiana dell'esistenzialismo europeo e rimarca l'impossibilità di ricomprendere l'esistenza umana, nella sua singolarità irriducibile e nella sua tragica problematicità, all'interno di sistema panlogistico in sé conchiuso da cui possa essere dedotta, e quella di ricondurre l' "essere-nel-mondo" del singolo ad un momento della processualità dialettica di una ragione onnicomprensiva.

importante è quella della realtà, che il razionalismo hegeliano nella sua astrazione puramente logica tenta invano di ridurre alla possibilità, senza riuscirvi, perché essa costituisce l'irriducibile esistenza del singolo», in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 256. Su questo si veda anche L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 465.

II. 2 Caratteri della persona

Per poter tracciare i capisaldi della concezione pareysoniana della persona e di esistenza e il loro intrecciarsi con la nozione di verità e dunque con la significazione simbolica vera e propria, è necessario risalire alle origini della prospettazione che l'Autore svolge dell'esistenzialismo, a partire dai suoi importanti esordi; già nel primo lavoro filosofico pareysoniano, le *Note sulla filosofia dell'esistenza* risalente al 1938, l'Autore si propone appunto di affrontare il problema di un confronto critico all'interno della *Existenzphilosophie* tedesca tra la coppia concettuale heideggeriana di *existenzial* ed *existenziell* e la nozione jaspersiana di *existenziell*, distinzione allora non ancora bene acquisita nell'ambiente accademico della filosofia italiana; la scelta qui di esaminare il complesso rapporto problematico tra la trattazione heideggeriana dell'analitica esistenziale e del *Dasein* da un lato - in particolare a partire dai testi di *Sein und Zeit* e di *Was ist Metaphysik* (la cui indagine Pareyson dice di preferire ad altri scritti di Heidegger⁴³) - e la concezione jaspersiana di inoggettività dell'esistenza e del suo rapporto con la verità, mostra come nella prima produzione pareysoniana la ricostruzione filologico-storiografica del dibattito si accompagni sempre ad un precoce piglio teoretico. Ecco che l'iniziale e centrale proponimento pareysoniano appare già in questo studio, cioè agli albori della sua elaborazione teorica, quello di guadagnare una fondazione del concetto di persona, come emerge dalla esplicita dichiarazione di intenti situata nelle *Note*: «L'analisi del presente studio è condotta al lume di una esigenza jaspersiana: salvare e conservare la persona⁴⁴». A tal proposito si chiarisce come l'operazione filosofica dell'Autore rimanga dotata di un senso globale che ne fornisce una coerenza complessiva e una continuità fondamentale, nonostante un'evoluzione non priva, come si è accennato per le *Rettifiche*, di ritrattazioni di alcuni giudizi teorici, di oscillazioni nella valutazione di filosofie coeve (soprattutto quella spiritualista e quella heideggeriana) e di sviluppi e accentuazioni in direzioni precedentemente non approfondite ma già presenti; riguardo infatti alla transizione graduale della speculazione pareysoniana dalla prima

⁴³ Cfr. su questo L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 449: «La seconda osservazione autobiografica fu ch'io rimasi affascinato e colpito dalla prolusione *Was ist Metaphysik* assai più che da *Sein und Zeit*. [...] Per me fu una lettura d'urto, una scossa sconvolgente, il classico risveglio da un sonno dogmatico»; si vedano anche gli interessanti rilievi critici a riguardo in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 20, in nota.

⁴⁴ L. PAREYSON, *Note sulla filosofia dell'esistenza*, «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. 6 (1938), p. 409, in nota.

adesione generale alla filosofia dell'esistenza alla matura professione di personalismo, è stato scritto che «nel 1938 questo processo è appena agli inizi, e la preoccupazione primaria resta quella di tentare una nuova fondazione teoretica della persona nel dialogo con le novità filosofiche d'oltralpe e in polemica col trascendentalismo attualistico⁴⁵». La direzione del lavoro filosofico dell'Autore si definisce dunque nella direzione di presentare «una versione esistenzialistica del personalismo⁴⁶», che fiorisca da un lato dall'idea di sottrarre la dimensione contingente del finito alla ricomprensione nella complementarità con l'infinito, tipica del razionalismo metafisico moderno, e dall'altro lato dalla rivendicazione del carattere indeducibile e irripetibile del singolo, per raggiungere la finalità di realizzare una forma compiuta di personalismo ontologico; per articolare perciò la piena formulazione del programma personalistico pareysoniano - e comprenderne l'originalità rispetto alle varianti coeve del personalismo europeo - la premessa indispensabile è costituita dalla concezione secondo cui l'esistenza-io-persona viene pensata come identificazione di autorelazione e relazione all'essere, mettendo in campo così un'idea-cardine che rappresenta un guadagno e un dato teorico permanente nella vicenda del pensiero dell'Autore. Questa coappartenenza essenziale e la sintesi dinamica di relazione a sé e all'altro, ossia di rapporto ontologico e auto-coscienza, prende corpo anzitutto in sede storico-critica e analitica e viene fatta risalire soprattutto alle prime pagine dell'opera *La malattia mortale* di Kierkegaard, dove si argomenta che l'io vivente è tale proprio in quanto, rapportandosi a sé, si rapporta con Dio, mediante una paradossalità dovuta alla differenza infinita tra tempo ed eternità; se negli scritti di Jaspers e di Heidegger il termine della relazione a sé si sovrappone completamente e senza residuo con la relazione all'essere, la prospettazione pareysoniana della nozione di persona viene fondata sulla inseparabilità e convertibilità di essere e libertà, la cui identità verrà chiarita negli scritti concernenti propriamente la teoria dell'ontologia della libertà.

La teoria della persona di Pareyson intende ogni rifiuto o disconoscimento di questo equilibrio relazionale, della designazione quindi della persona come centro di relazionalità dinamica, come causa di incomprendimento della condizione umana nella sua realtà effettiva e come presupposto per concezioni unilaterali incapaci di cogliere la natura umana nel suo complesso; se da un parte ridurre o subordinare l'autorelazione all'eterorelazione e sostenere che la persona si realizzi in una dimensione sovraindividuale e soltanto intersoggettiva significa ricadere in una forma di panteismo o misticismo "infinitistico", oppure in una espressione di collettivismo irrisolto in senso "finitistico"; viceversa anteporre l'autorelazione all'eterorelazione e affermare che la persona risolve in sé ogni

⁴⁵ F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 35.

⁴⁶ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 12, nell'*Introduzione*.

contatto con la realtà esteriore significa precipitare nel soggettivismo solipsistico, sotto la specie di uno spiritualismo singolare e intimistico oppure di un trascendentalismo immanentistico⁴⁷. La persona viene negata infatti da un lato perché assorbita integralmente in un processo nel quale perde la propria identità, attraverso una mediazione dialettica che la destruttura, mentre dall'altro lato viene annullata perché allargata indefinitamente nella sua autocoscienza, sino ad una comprensività universale che include ogni dato esterno; la compresenza necessaria dei due termini polari che costituiscono la natura e la struttura della persona viene invece indicata dall'Autore come realizzata soltanto nell'ontologia della libertà, ovvero nel momento ultimo della produzione pareysoniana: «Questa coesenzialità di autorelazione ed eterorelazione appare con particolare evidenza non appena si prenda ad approfondire il concetto di libertà, cioè non appena si cerchi di prolungare la fenomenologia dell'iniziativa in una vera e propria ontologia della libertà⁴⁸». Nella quarta edizione dell'opera *Esistenza e persona* (del 1985), dove Pareyson propone i tratti fondamentali della sua filosofia della persona, viene operata rispetto alle edizioni precedenti una riorganizzazione dei capitoli, escludendo alcuni capitoli prettamente storiografici oltre che inserendo come *Conclusione* il saggio *Rettifiche sull'esistenzialismo*, cui si è precedentemente accennato, e soprattutto viene aggiunto come *Introduzione* il significativo scritto intitolato *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*; quest'ultima introduzione svolge il ruolo di riconsiderare l'intera autobiografia intellettuale di Pareyson e assume il valore di una ricapitolazione dei momenti salienti del percorso filosofico dell'Autore, ponendo attenzione anzitutto all'asse teorico tra il nucleo germinale del programma personalistico e la maturazione del proponimento ermeneutico dell'ontologia della libertà, nelle sue origini e nella sua realizzazione. In questo scritto dopo aver evidenziato nel principio della coincidenza della relazione a sé e della relazione all'altro il vero e proprio centro ispiratore dell'esistenzialismo e nucleo teoretico al quale occorre ricondurre l'elaborazione di un personalismo rinnovato, Pareyson istituisce su di esso una linea di derivazione graduale del personalismo dall'esistenzialismo, tale che questo principio unificatore delle istanze della teoria dell'esistenza è stato «per un verso uno svolgimento di tutte le potenzialità personalistiche dell'esistenzialismo e per l'altro una qualificazione rigorosamente esistenzialistica del personalismo⁴⁹»; secondo questa prospettiva soltanto una filosofia della persona può portare a

⁴⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, Mursia, Milano 2007, pp. 197-213, edito in L. PAREYSON, *Persona e libertà*, a cura di G. Riconda, La Scuola, Brescia 2011, pp. 103-104.

⁴⁸ *Ivi*, p. 105.

⁴⁹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 13.

compimento le questioni importate correttamente dalla filosofia dell'esistenza, attraverso una problematizzazione critica nei confronti delle aporie e delle carenze delle stesse istanze esistenzialistiche.

Proprio nel senso di articolare una teoria della persona a partire dalla filosofia dell'esistenza vengono aggiunti all'interno della quarta edizione di *Esistenza e persona* anche i tre saggi, scritti tra il 1943 e il 1949, dal titolo *La conoscenza degli altri*, *Filosofia della persona* e *Situazione e libertà*, nei quali la nozione di persona viene connotata secondo un senso al tempo stesso rigorosamente ontologico ed integralmente esistenziale, conferendo al discorso pareysoniano un andamento caratteristico finalizzato a coniugare in modo inestricabile esistenza, ontologicità e persona prima e libertà ed essere poi. Nell'insieme di saggi che compongono la struttura di *Esistenza e persona* si assiste all'attuazione del tentativo di tracciare le coordinate e l'architettura di una filosofia della persona che per un verso di proponga come sbocco risolutivo di quella crisi filosofica rappresentata dal pensiero esistenzialista e dalla refutazione della tradizione razionalistica e necessitaristica, per un altro verso esprime la prefigurazione di un ripensamento del ruolo della filosofia in senso interpretativo e della natura essenzialmente ermeneutica del filosofare, orientato quindi implicitamente dalla polarità persona-verità; l'eredità parzialmente aporetica dell'esistenzialismo, che sembra a Pareyson ancora vincolato ad una persistenza di elementi hegeliani, trova la sua ragion d'essere profonda e il suo compimento proprio nell'acquisire la consapevolezza della crisi come problema che esso esprime: «Ma questo, ch'è il fondamento del suo significato, è anche il principio delle sue insufficienze: le manchevolezze dell'esistenzialismo son dovute all'ambiguità della sua posizione nei riguardi dell'hegelismo⁵⁰». Le problematiche dell'eredità esistenzialistica recuperate dalla teoria pareysoniana della persona, che punta a inquadrarle all'interno del rapporto ontologico e della comprensione dell'inseparabilità tra esistenza e trascendenza, sono poi individuate in tre nodi teorici, cioè nella realtà del finito, nella domanda sulla validità attuale del cristianesimo e nelle condizioni di possibilità della filosofia: proprio questi tre vettori costituiranno l'orizzonte speculativo a cui la filosofia pareysoniana della persona si proporrà di dare una sistemazione e una risposta, soprattutto nel saggio *Verità e interpretazione* del 1971; sotto questo profilo indubbiamente la definizione della dimensione simbolica, che si collega sempre all'interpretazione e che si enuclea a partire dal rapporto ontologico come fondamento essenziale della natura della persona, costituisce una via privilegiata di valutazione di queste tre questioni imprescindibili; all'interno dell'ontologia della libertà si giungerà infatti a configurare la centralità della dinamica interpretativa come motore del compito della filosofia,

⁵⁰ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 56.

l'irripetibilità e unicità del singolo come persona e unica sede dell'accesso alla verità e, infine, un nuovo rapporto tra filosofia e religione, tra *logos* e *mythos*, che intende superare definitivamente l'impostazione hegeliana della filosofia della religione. Come però rileva Alberto Rosso, le tre problematiche aperte però possono essere ricondotte, in ultima analisi, ad un unico interrogativo dal quale gli altri dipendono e che deve essere esplorato sino alla sua radice: si tratta del «problema del finito o, ch'è lo stesso, il problema della persona inteso soprattutto come il problema del suo rapporto con l'essere (infinito) e la verità (assoluta)⁵¹»; pertanto occorre indagare soprattutto come la formulazione della natura personale e la sua provenienza dalla struttura del rapporto ontologico, forse la costante più rilevante della speculazione pareysoniana, si intersechi con l'autonomizzarsi del concetto del finito rispetto al necessitarismo moderno.

Per enucleare puntualmente i caratteri della visione pareysoniana della persona e, quindi, per porre le fondamenta indispensabili a cogliere il significato innovativo generale della teoria del personalismo ontologico, sembra utile prendere le mosse dal capitolo intitolato appunto *I caratteri della persona* - col quale si conclude la prima edizione di *Esistenza e persona*⁵² - particolarmente denso e schematico, segnato da un'argomentazione serrata; esso si dipana in quattro momenti che vale la pena di esaminare e che definiscono e chiariscono la considerazione dell'essenza della personalità: l'esistenza, il compito, l'opera e l'io. In questa sede la persona viene identificata innanzitutto come esistenza attraverso una "dialettica concreta" di unità e dualità, di passività e attività e di definitezza e infinità⁵³; la coppia concettuale di unità e dualità, ossia di sovrapposizione e sdoppiamento, s'instaura tra la situazione e l'iniziativa, che viene concepita soprattutto come atto di scelta e di giudizio, opzione radicale e valutazione di un'alternativa originaria e ineludibile⁵⁴. Situazione e

⁵¹ A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 30.

⁵² Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 197-201; nelle prime due edizioni dell'opera il titolo del capitolo era, invece, *Per una filosofia della persona*.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 197.

⁵⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 165. Secondo Pareyson l'iniziativa consiste precipuamente in un atto puro di libertà che diviene, nella prospettiva dell'io, la coincidenza di dono ed essenza; nella trattazione della nozione jaspersiana di trascendenza l'Autore procede a fondare metafisicamente l'iniziativa mediante il richiamo all'"intervallo della contingenza" e mostra come l'io si connetta sempre a ciò che lo trascende, ossia a quella libertà che costituisce il nucleo della partecipazione. Scrive Pareyson che «perché dunque l'io sia iniziativa di ricerca e la storia abbia un significato, bisogna che finito e infinito, tempo ed eternità siano concepiti non come opposti, e tanto meno come implicati, ma come incommensurabili: divaricati [...] dall'intervallo della contingenza, che fonda [...] l'iniziativa come esigenza

iniziativa costituiscono due concetti cardine, tra loro correlati, della teoria pareysoniana della persona e tracciano lo sviluppo del rapporto tra esistenza e trascendenza e dunque tra immanenza e ulteriorità; tra l'iniziativa e la situazione personale si istituisce un duplice movimento, una reciprocità dinamica: ambedue rimangono indeducibili l'una dall'altra perché il lavoro dell'iniziativa sottopone perennemente la situazione ad un giudizio che rende il portato situazionale allo stesso tempo indipendente dall'iniziativa e oggetto di questo lavoro critico continuo; simultaneamente tuttavia gli elementi della situazione si singolarizzano, perché vengono qualificati dal giudizio dell'iniziativa dalla quale risultano inseparabili, e divengono così un'unica esistenza storica dell'io. Tra situazione e iniziativa sussiste perciò allo stesso tempo un'eterogeneità duale e una congiunzione indivisibile, un rapporto di dualità e di unità; la presentazione pareysoniana della caratteristica compresenza di situazione, in cui la persona si trova, e di iniziativa, in cui la persona consiste, appare dunque interessante da approfondire anche per le implicazioni concernenti la fondazione di un'etica possibile, basata sull'apertura ontologica della persona e sulla sovrapposizione di libertà ed essere. A proposito della relazione tra libertà e necessità, in riferimento alla persona come esistenza, scrive infatti Pareyson: «L'*indipendenza* dell'attività cui dà luogo l'iniziativa è compatibile con la *dipendenza*, anzi il rapporto ontologico è una tal "dipendenza" che sola è in grado di render possibile quell'"indipendenza"⁵⁵»; ecco allora che nella persona l'essere principiato e il cominciare sono coincidenti così come l'inizio e l'iniziativa: la libertà di essere che fonda l'ontologicità personale comporta che l'autodeterminazione si presenti come consenso ad essere e ascolto di una legge "profonda e inesauribile". La seconda estrinsecazione della dialettica esistenziale poi consiste nel leggere iniziativa e situazione nel senso della polarità di attività e passività: l'irreversibilità del passato, la concreta datità della situazione, la sua natura intrinseca e necessaria esprimono senz'altro un lato passivo e ricettivo; eppure l'iniziativa, che dalla situazione si è dimostrata indivisibile, esibisce la sua fisionomia essenziale di esigenza, ovvero cogenza normativa e legge dell'agire, e di valutazione, ovvero giudizio inevitabile, potere e facoltà di giudicare, come accennato in precedenza. La reversibilità di attività e passività, il loro risolversi l'uno nell'altro, consente a Pareyson di insistere sulla natura ancipite della contingenza, che può essere ostacolo o impedimento ma egualmente anche occasione e opportunità, mutando «la determinazione iniziale [...] in libertà finale⁵⁶»; la libertà della

partita da un'insufficienza» in *ivi*, p. 164; la connessione dell'io alla trascendenza trova dunque proprio nell'immagine simbolica la mediazione espressiva fondamentale e, perciò, la comprensione della natura del simbolo nell'ambito del rapporto generale di fisicità e trascendenza si radica nella connessione dell'io a ciò che lo trascende e lo pone.

⁵⁵ L. PAREYSON, *Persona e libertà*, a cura di G. Riconda, La Scuola, Brescia 2011, p. 123.

⁵⁶ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 198.

persona non è una disposizione scelta ma rimane assolutamente indipendente e ricevuta, ma permette di esercitare sempre la propria facoltà giudicante e di farsi critici della propria esperienza. In terzo luogo, infine, l'esistenza personale si attua nella dinamica duplice di infinità di sviluppo e delimitazione situativa, perché l'iniziativa rimane finita e già da sempre principiata, ma il limite rappresentato dalla situazione dà adito ad uno sviluppo potenzialmente inesauribile ed indefinito, quindi anche in questo senso le due componenti della dialettica nella persona come esistenza, ossia la definitezza e l'infinità, vanno tenuti necessariamente insieme e concepiti nei termini di una rivalutazione ontologica ed assiologica del finito.

Il secondo momento che si segnala nel discorso pareysoniano come carattere costitutivo della persona è la spiegazione del concetto di compito, ad essa applicato; l'Autore evoca qui il complesso e problematico rapporto tra persona e storia, nell'ambito del quale si può dire propriamente che «l'uomo ha storia, non è storia⁵⁷», cioè che non si può ridurre l'essenza dell'essere persona all'autodispiacersi di processi storici, come avverrebbe nella prospettiva dello storicismo. La persona, che grazie al suo sviluppo indefinito non può mai essere assorbita completamente dalla condizionalità storica, appare dotata di plasticità, ossia della capacità di intervenire nella concretezza della situazione in base al proprio volere, ma sempre attraverso ciò che Pareyson chiama “materializzazione del dovere morale”, vale a dire l'intento programmatico che rende la ragione non più strumentale ma normativa; la storicità della persona viene ricompresa allora come plasticità programmata e sulla base di una dialettica tra plasticità e programmazione. Il dovere tende a definire compiti che lo superano e lo oltrepassano, giacché esso non consiste solo nell'obbligazione coercitiva, ma anche nella dedizione e nell'aspirazione ideale, raggiungendo così un'integrazione effettiva tra dovere, compito e ideale insieme; la persona come compito diviene quindi anche dialettica di dedizione e obbligazione. In ragione del radicamento e dell'attuazione personali del dovere morale, si verifica, secondo l'Autore, una discrasia e una differenza tra il piano reale e il piano deontico, ossia tra ciò che la persona situazionalmente è e ciò che essa dovrebbe essere idealmente, in base alla prescrizione normativa dell'etica; la persona recupera qui il suo significato etimologico di “maschera”, introdotto da Pareyson ad indicare quel carattere tipico che designa l'assunzione di un compito ideale: ciascuna delle “maschere” possibili si edifica su una sua necessità intrinseca in senso logico, morale e anche fisico⁵⁸. In questo senso si profila, in modo particolarmente interessante e significativo quanto all'aggancio con la teoria della forma, la connotazione formativa della persona pareysoniana che,

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 199.

dotata della cifra di plasticità programmata e di materializzazione del dovere, viene descritta in riferimento ad una «invenzione di possibilità molteplici, [...] fondazione d'una necessità condizionata ch'è la stessa legge di struttura e di coerenza che fa culminare nell'opera un processo di produzione completa⁵⁹»; l'Autore scorge quindi un'analogia strutturale tra la legalità formativa che genera un'opera e la dialettica tra necessità e libertà che contraddistingue l'esistenza personale: persona e forma si implicano non soltanto in base alla componente normativa, ma anche e soprattutto attraverso la finalità produttiva che le sorregge e le apre all'inesauribilità del possibile.

Pareyson esplicita l'analogia tra persona e forma già nell'*Estetica* costruendo uno stretto parallelismo, che culmina nell'identificazione, non solo tra le nozioni chiave di persona e forma, ma anche nella prospettazione tra filosofia della persona e filosofia della forma: «bisogna concludere che non c'è filosofia della persona che non sia insieme una filosofia delle forme⁶⁰», scrive l'Autore, proprio perché la persona stessa è una forma e «in quanto tale la persona ha tutti i caratteri d'una forma, vivente in sé stessa, totale nella legge di coerenza che la tiene unita in una definitezza conclusa, dotata di un'esemplarità che la rende suscitatrice di atti esemplati sul suo valore⁶¹»; nel paragrafo dell'*Estetica* intitolato *Carattere personale, e quindi espressivo e formativo, dell'operare umano* Pareyson rinviene nell'attività personale i due aspetti indivisibili poi ulteriormente esaminati all'interno di *Esistenza e persona*, ossia la definitezza singolare e irripetibile e l'apertura infinta sulle possibilità che tale determinatezza dischiude⁶²: questa duplicità ambivalente viene ricondotta ai due concetti di totalità conclusa e di sviluppo indefinitamente e perennemente variabile. Ecco che il personalismo pareysoniano pone l'attenzione soprattutto sulla “svilupparibilità” personale, cioè sulla potenza di metamorfosi dinamica e sulla capacità di realizzazioni differenti che appare connaturata all'essere persona, la quale tende a modellarsi secondo forme precise e a produrre forme concrete; naturalmente questo rispecchiamento concettuale tra persona e forma trae la sua linfa dall'accezione goethiana con la quale Pareyson aveva connotato la nozione di forma e che viene richiamata nell'elenco analitico dei caratteri costitutivi della persona, così come rimarrà fondamentale nella definizione dell'interpretazione, caposaldo del sua intera parabola filosofica. In linea con questa rimarcata relazione analogica si pone il terzo momento dello svolgimento dei tratti definitivi della

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 185.

⁶¹ *Ivi*, p. 184.

⁶² *Ivi*, p. 185.

persona, ossia l'accostamento tra persona e opera: la similitudine tra persona e opera deve essere pensata primariamente in base alla valenza storica che l'esistenza sottende sempre, stabilendo quindi una dialettica concreta tra universalità e singolarità, tra totalità e insufficienza e tra novità ed esemplarità; la storicità personale infatti è di per sé universalmente riconoscibile e singolarmente irripetibile, in modo tale che l'esistenza personale per acquisire validità storica universale deve giocoforza farsi individualmente definita e unica. Come si è poc'anzi accennato, la persona si congiunge col concetto di totalità compiuta e racchiusa in un perimetro descrivibile e limitato, ma non può che aprirsi ad una precarietà che la muove ad una costante ridefinizione, riconfigurazione e formazione, mai sufficiente e mai bastevole; secondo l'Autore pertanto la struttura formativa della personalità si attua in un movimento auto-riflessivo dell'attitudine umana a produrre e plasmare, cosicché la nozione di persona può essere designata come "prodotto originale dell'uomo" che si aggiunge alla realtà quale cosa nuova e impreveduta, ma esemplare e paradigmatica⁶³; sembra qui che nel profilare questa dinamica personale connessa al formare Pareyson evochi ancora la teoria romantica del genio e la componente humboldtiana e schellinghiana della concezione del rapporto tra io e natura.

Nel tracciare il quarto ed ultimo tratto che delinea la persona, in seguito, l'Autore riprende il nesso tra persona e opere evidenziando come per un verso le forme prodotte dall'attività personale, ossia le opere, mantengono comunque un'autonomia organica che trascende la loro origine ineludibilmente personale e, per l'altro verso, il concetto stesso di persona rimanda ad una forma che precisamente "si auto-opera"; essa è cioè protesa costitutivamente ad una auto-costruzione che rende presente l'unicità personale nelle opere da lei generate; è istruttivo infatti notare qui come Pareyson riprenderà nell'*Estetica* il neologismo di "auto-opera" per riferirsi alla dimensione formativa della persona e alla forma come prerequisito teorico per determinare la dimensione personale: «Proprio perché la persona è autoopera e quindi forma, proprio per questo le opere che sono il risultato del suo operare sono a loro volta forme, concluse, singole, esemplari. Sí che tutto è forma, forma vivente e definita⁶⁴», scrive efficacemente l'Autore. La presenza personale nelle opere prodotte merita quindi la designazione di "io", perché traduce negli effetti una soggettività compiuta, dotata della consapevolezza di poter indirizzare la propria vita senza disporre interamente; l'essenza dell'io, che si esplica nel plesso storico indissociabile di persona e opere, ha però una fondazione meta-storica che si esercita nella responsabilità: l'io esige di rispondere indifferentemente di ciò che fa e di ciò che è e rappresenta in

⁶³ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 200.

⁶⁴ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, pp. 184-185.

tal senso l'ancoramento concreto e operativo dell'iniziativa, che apre l'orizzonte della filosofia morale pareysoniana incentrata sulla libertà nella sua accezione ontologica, approfondita poi nell'ultima fase. Per spiegare allora l'offrirsi dell'io alla comunicazione intersoggettiva occorre rilevare come la ragione sia senz'altro universale, ma l'esercizio del pensiero sia sempre singolare in quanto interpretativo: la filosofia *della* persona può così manifestare la valenza ancipite del riferimento alla persona, sia cioè come suo genitivo soggettivo, cioè dell'ancoramento personale della produzione filosofica, e sia come genitivo oggettivo, cioè dell'indagine rivolta principalmente sulla persona; l'io si può dunque indicare come soggetto storico contrassegnato essenzialmente dalla responsabilità e come svolgimento singolare della ragione universale. A conclusione infine della rassegna dei caratteri distintivi della persona secondo la loro enumerazione in *Esistenza e persona*, risulta utile sottolineare come le premesse teoriche della tematizzazione pareysoniana del simbolismo possano essere rintracciate in prima istanza precisamente nella relazione tra persona e forma, che costituiscono i due poli fondamentali dell'operazione ermeneutica; in quest'ottica la persona è a sua volta concepibile alla stregua di forma, esibisce cioè gli stessi caratteri essenziali che denotano il concetto di forma; sotto questo riguardo non si intende la forma come concreta determinazione figurale, nell'accezione cioè di pura *Gestalt* statica, ma come regola generativa di una molteplicità di esemplari simili e differenti, nell'accezione di *innere Form* dinamica (espressione tipicamente humboldtiana). Il simbolismo diviene allora un'attività che conferisce continuamente senso e che riporta un insieme di elementi sensibili ad un ordine di comprensione governato da criteri sempre ridefinibili e riconfigurabili.

In definitiva lo svolgimento puntuale dei caratteri definitivi che strutturano la persona e ne presentano l'essenza come incardinata sul rapporto ontologico originario trovano una sintesi e un'unità comune nella coniugazione, più volte e in luoghi diversi ribadita da Pareyson, tra la collocazione storica e la libertà dell'iniziativa, al punto da indicare la struttura personale come «storia del corporificarsi dell'iniziativa⁶⁵»; alcuni elementi fondamentali vincolo tra rapporto ontologico e persona pareysoniana, che si pone tra contingenza ed essere, tra storia e metafisica, vengono chiaramente introdotti nella loro originalità all'interno del paragrafo *La situazione come relazione con l'altro: appello alla libertà e prospettiva sulla verità*, sito nell'opera *Interpretazione e storia*, dove la storia e la metafisica, opportunamente ridefinite rispetto alla tradizione "ontica" della razionalità oggettiva, sembrano incontrarsi nel plesso personale come figura-forma cardine in base alla quale intenderle in modo proprio. La collocazione metafisica della situazione, evidenzia l'Autore, eccede e precede

⁶⁵ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 201.

sempre quella storica; quindi recuperando il proprio originario rapporto con l'essere, ovvero l'ontologicità strutturale della persona, la datità situazionale può sempre acquistare carattere di "appello alla libertà", di vocazione all'apertura verso l'alterità. La natura della situazione, nel cui orizzonte si muove la persona, e la sua capacità di aprirsi all'alterità va collegata in questo senso alla relazione tra esistenza e trascendenza e alla loro reciprocità indissolubile; l'inseparabilità di esistenza e trascendenza diviene allora condizione indispensabile per la relazione interpersonale e anche per la vita comunitaria; l'apertura all'alterità personale corrisponde qui all'apertura alla verità, per il tramite della situazione esistenziale singola e mediante l'espressione simbolica stessa che attinge alla verità e alla sua rappresentazione mitica: il vincolo solidale tra persona e verità pone il fondamento infatti del rapporto reciproco di riconoscimento personale. Secondo i dettami della concezione veritativa kierkegaardiana e pascaliana, nel cui solco Pareyson si iscrive, soltanto attraverso la relazionalità dischiusa dalla situazione si può entrare in contatto con la verità; ecco che la conoscenza della verità viene intesa non come problema puramente gnoseologico, secondo la prospettiva del soggettivismo moderno, ma come problema prettamente ontologico, secondo la prospettiva della filosofia della libertà; la situazione personale viene pertanto definita come "prospettiva vivente sulla verità"⁶⁶, perché la verità - sulla scia dell'eredità jaspersiana e heideggeriana, ma soprattutto agostiniana - non può che essere costitutivamente inoggettivabile, ossia indisponibile ad offrirsi totalmente alla presa concettuale della *ratio* analitica moderna e sistematica, e rimane accessibile soltanto dentro un rapporto personale. La verità consegna cioè la sua accessibilità e la sua possibilità di essere riconosciuta soltanto all'orizzonte della personalità, che corrisponde al centro di relazionalità ontologica del singolo; solo mediante il rapporto ontologico personale quindi la verità diviene formulabile e dicibile, cosicché la conoscenza della verità, e la dimensione veritativa della conoscenza, risulta sempre inesauribilmente molteplice e plurale senza per questo compromettere la natura unica della verità stessa⁶⁷. La contingenza situativa dell'esistenza rappresenta perciò il comune ancoramento nella verità dello svolgersi della personalità, il radicarsi ontologico cioè della natura personale che assurge a garanzia della possibilità di cogliere il vero e della comunicabilità tra prospettive viventi differenti e irripetibili; la situazione esprime quindi, nella sua inscindibilità con la libertà, quel rapporto originario al vero dal quale ciascuno attinge la presenza di contenuti veritativi sia all'interno delle affermazioni conoscitive consapevoli, ovvero nell'ambito propriamente gnoseologico, sia nell'orientamento implicito degli atteggiamenti pratici e delle disposizioni inerenti all'ambito propriamente attivo, «quale che sia il campo in cui la verità viene in tal modo manifestata,

⁶⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 17.

⁶⁷ L. PAREYSON, *Persona e libertà*, a cura di G. Riconda, La Scuola, Brescia 2011, p. 113.

o la filosofia o l'arte o la moralità o la religione⁶⁸». Occorre allora approfondire come quest'insieme di caratteri definitivi essenziali sia declinato nella formulazione compiuta del personalismo ontologico, per come viene presentato soprattutto nel saggio *Verità e interpretazione*, e quali siano le fonti più vicine e significative della variante pareysoniana del personalismo filosofico, così importante anche per una definizione compiuta del campo simbolico.

⁶⁸ *Ibidem.*

II. 3 Personalismo ontologico

Nell'affrescare l'architettura concettuale dell'esistenzialismo e nel tracciare una retrospettiva storica precisa, fondata cioè su alcuni vettori teorici espliciti, sulle origini della filosofia dell'esistenza, Pareyson ha potuto risalire, non senza mettere in luce i nodi problematici di questa ricostruzione, alle ragioni profonde in virtù delle quali l'intera filosofia contemporanea europea si sarebbe protesa verso la riscoperta della nozione di persona. La negatività teorica che gravava sul concetto di persona, dopo esserci palesata l'insufficienza manifesta dell'hegelismo nel far fronte alla generale crisi del razionalismo moderno, aveva trovato due soluzioni tipiche, documentate in diverse forme dalla storiografia filosofica e dall'intera cultura occidentale: la separazione del finito dalla verità del trascendente e l'eliminazione dell'infinito. Uno sbocco possibile era infatti rappresentato dal problematicismo scettico che era frutto dello stabilirsi di una differenza insormontabile tra il finito e la verità, intesi come i termini di un dinamismo dialettico processuale, con la conseguenza di rendere in ultima analisi inconcludente la stessa ricerca filosofica, di attestare uno stallo insuperabile del pensiero nell'avvicinarsi alla verità e di decretare una speculazione perennemente insoddisfatta e inevasa; l'altro possibile punto di approdo era rappresentato, invece, dalla semplice rimozione o cancellazione dell'assoluto o infinito, cioè di uno dei due poli, in ragione dell'impossibilità del finito di oltrepassare o trascendere sé stesso in una contiguità con l'infinito, con la conseguenza di ridurre la verità al solo perimetro dell'ente e non anche dell'essere. Entrambi questi esiti possibili, identificati tipicamente, come si è argomentato in precedenza, con la via kierkegaardiana e con quella feuerbachiana, non riescono comunque a lasciarsi alle spalle l'intrinseco vizio razionalistico e sistematico che ad avviso di Pareyson aveva inficiato l'intero corso della filosofia moderna; ripensare queste due concezioni alternative significa precisamente esibire il loro implicito assunto di esclusione reciproca di finito e infinito, il loro vincolo essenziale che costituisce l'essenza della natura personale, conducendo alla doppia refutazione sia della trascendenza assoluta della verità, in un caso, sia della storicità assoluta della verità, nell'altro. Pertanto si tratta di una biforcazione del pensiero e della modalità appartenente alla produzione filosofica, che vede prevalere il kierkegaardismo, ma che mantiene in ambedue i casi alla radice sempre il negare la possibilità dell'instaurarsi del rapporto ontologico e perciò, come illustrato nel saggio *Verità e interpretazione*, di un'attinenza primordiale della persona alla verità; è interessante portare all'evidenza come l'Autore impieghi un paragrafo, dal titolo *Rottura e capovolgimento del sistema*, al fine di sottolineare come la differenza tra il sistema dell'autocoscienza, fondato sull'identità di reale e razionale e su quella di storia e manifestazione

dell'Assoluto, e le due prospettive ad esso critiche venga illuminata significativamente anche dallo stile di scrittura tra le diverse prose filosofiche: Kierkegaard rivendica cioè il principio dell'ineducibilità e dell'irripetibilità del singolo, rispetto al suo dissolvimento nella totalità del sistema argomentativo-dimostrativo, attraverso l'espressione dello "sconnettere i paragrafi", opportunamente sottolineata da Pareyson; mentre Feuerbach si propone invece di confutare l'astrattezza dell'articolazione sistematica, nella quale si disperde la specificità della natura sensibile, attraverso la figura letteraria del "portare le note al testo". L'organizzazione della prosa hegeliana d'altro canto rispecchia appunto l'impostazione deduttiva della filosofia dell'Assoluto, strutturandosi per paragrafi contigui e connessi l'uno all'altro in modo stretto e consecutivo; per decostruire una totalità speculativa che imbriglia la realtà concreta, mediante la conciliazione di pensiero ed essere, di essenza ed esistenza, di concetto ed ente, occorre quindi adottare una prosa filosofica differente, che isoli e approfondisca i capitoli e i momenti in cui si articola l'unità conciliativa generale⁶⁹. Appurato come anche nello stile di scrittura si evinca il proponimento di una prospettiva filosofica e l'atteggiamento complessivo di un tipo di pensiero, va ribadito come i maggiori nuclei di indagine di *Esistenza e persona* - opera composta da un insieme di saggi segnati da una scrittura «secca, schematica, tutta concettuale⁷⁰» e dal tono chiaramente assertorio - paiono essere la rivalutazione del finito, e perciò della persona, e la ricerca di trovare un nuovo modo per delineare il rapporto ontologico, cioè un nuovo personalismo, esente dai legami spiritualistici e idealistici di altre forme di teoria della persona; come dichiarato da Pareyson, si tratta allora di "salvare la persona" nel dibattito filosofico contemporaneo, e pertanto di recuperare la sua collocazione originaria nel seno della presenza dell'essere e della sua ulteriorità ed eccedenza rispetto alla stessa dimensione finitaria⁷¹; tale intento si è infatti rivelato impossibile sia per il neoidealismo, sia per il marxismo sia anche per l'esistenzialismo, perché ancora compromessi con l'attribuzione di una valenza negativa nei confronti del finito.

La struttura compositiva di *Esistenza e persona* viene riordinata nell'ultima edizione (1985) in tre macro-sezioni fortemente integrate e interconnesse: la prima parte concerne soprattutto l'orizzonte

⁶⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 54.

⁷⁰ *Ivi*, p. 33.

⁷¹ Come è stato scritto con sintesi efficace, l'intento pareysoniano è quello «di ripensare a fondo la natura del finito ossia della persona e, sulla base di tale ripensamento, di prospettare la possibilità di concepire in modo nuovo e più adeguato la natura del rapporto ontologico» in A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 31.

problematico della dissoluzione dell'hegelismo e della crisi dei capisaldi che avevano consentito la fondazione dell'intero edificio speculativo: in questa prima sezione vengono affrontati i temi dell'attualità contemporanea dell'esistenzialismo, l'analisi critica della prospettiva del marxismo filosofico e le condizioni di possibilità di un esistenzialismo cristiano; la seconda parte comprende gli scritti situati cronologicamente tra il 1943 e il 1949: in questa seconda sezione vengono affrontati invece i nodi fondamentali del ruolo della filosofia, della relazione tra tempo ed eternità, del legame sotteso tra società e persona e dei caratteri della persona; nella terza parte infine vengono inseriti i saggi concernenti la teoria della persona pubblicati successivamente. A queste tre macro-sezioni l'Autore ha aggiunto lo scritto *Rettifiche sull'esistenzialismo* - come conclusione - e la densa *Introduzione* iniziale, che funge da presentazione generale della direzione che guida l'itinerario filosofico pareysoniano; l'intenzione di questi ultimi due scritti è quella infatti di chiarire il senso dello svilupparsi delle fonti primitive e dei risultati originali nel formulare il personalismo ontologico, che troverà nell'ontologia dell'inesauribile espressa nel saggio *Verità e interpretazione*, edito quattordici anni prima dell'*Introduzione* all'ultima edizione di *Esistenza e persona*, forse la più matura e compiuta esplicazione delle sue implicazioni e delle sue radici⁷².

Con *Verità e interpretazione*, che rappresenta il vertice della definizione pareysoniana dell'ermeneutica, l'affermazione dell'universalità dell'evento interpretativo come connaturata alla struttura della persona si accompagna all'espressione di una coappartenenza tra ermeneutica e ontologia⁷³, nesso centrale nella comprensione del simbolismo; il saggio raccoglie una silloge di testi redatti prevalentemente nella seconda metà degli anni Sessanta⁷⁴ e rappresenta il punto di confluenza e il raggiungimento di una stabile fisionomia teoretica, attraverso una prosa particolarmente concentrata e chiara; vengono qui enucleati i motivi fondamentali implicati dalla connessione dell'idea di interpretazione all'idea di persona, interloquendo criticamente con le teorie contemporanee del "prassismo", del "tecnicismo" e del relativismo e difendendo la funzione di verità della filosofia rispetto all'ideologia⁷⁵. Si tratta allora di comprendere come il discorso pareysoniano

⁷² Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 34.

⁷³ Cfr. F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 193.

⁷⁴ Nell'incipit della *Prefazione* Pareyson scrive: «Raccolgo in questo volume alcuni miei scritti degli ultimi sei anni, già concepiti come capitoli d'un libro, sia per l'unità dell'argomento sia per la continuità della trattazione» in L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 7.

⁷⁵ L'Autore parla a tal proposito di una «decisa presa di posizione nella situazione odierna» in *ibidem*.

giunga a tenere insieme, con un inedito ed efficace equilibrio, la centralità della persona e quella dell'interpretazione; il programma del personalismo ontologico si proponeva infatti, presentandosi ancorato all'esistenzialismo, in alternativa alle altre forme di personalismo contemporaneo europeo, quali il personalismo tedesco legato ad una impostazione per lo più fenomenologica, quello di derivazione francese legato allo spiritualismo e al comunitarismo e anche quello italiano di matrice attualistico-gentiliana⁷⁶; il nesso indisgiungibile di esistenza e trascendenza viene concepito nei termini dell'intersezione e reversibilità di attività e recettività nella persona, così come l'intenzionalità ontologica viene ribadita e caratterizzata come essenza necessariamente ermeneutica e dialettica della persona nonché punto di partenza della fondazione della teoria personalistica. Rispetto alle concezioni coeve di persona, l'Autore ritiene l'intera filosofia finalizzata a concludersi in una teoria della persona, alla quale vengono ricondotte l'indagine critica, gnoseologica ed estetica, sulle quali si costruiscono una teoria della storia della filosofia, dell'interpretazione e della formatività; esse si basano su alcuni tratti, tra loro vicendevolmente connessi, che riassumono la specificità della condizione umana, elencati nel capitolo dal titolo *Filosofia della persona*: il primo corrisponde alla coesistenzialità di positività e insufficienza del finito personale rispetto alla complementarietà di finito e infinito, affermata dal razionalismo metafisico moderno e determinata da uno scorretto e improprio ricorso alla categoria di totalità che intende la continuità ontologica tra assoluto e finito alla stregua di una costante; il secondo consiste nell'analisi della libertà umana come plesso di attività e recettività, come iniziativa iniziata, che il razionalismo necessitaristico aveva diviso in creatività e passività che si escludevano l'una con l'altra, negando il legame di dono e consenso nell'esercizio empirico di tale libertà; il terzo infine è costituito dall'intendere l'atto umano nel senso della compresenza di tentare e partecipare, di problematica precarietà della ricerca e richiamo inventivo della scoperta e della riuscita, mettendo così in crisi l'ottimismo idealistico⁷⁷. La delineazione di questi tre elementi, che sintetizzano i caratteri precedentemente esposti di esistenza, compito, opera e "io", sono individuati e focalizzati al fine di conseguire una filosofia della persona e una visione personalistica della filosofia medesima; il discorso filosofico allora si qualifica come tale nella misura in cui nell'affrontare questioni determinate e particolari riesce a mostrare e ad illuminare il vincolo esistenziale e originario tra persona ed essere e, quindi, tra persona e verità⁷⁸. Pareyson afferma una solidarietà primordiale di persona e verità che si fonda sull'accezione

⁷⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 12.

⁷⁷ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 215.

⁷⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 206-207.

ermeneutica e dialettica del rapporto ontologico, istituito dall'essere stesso come origine dello stesso e non come riferimento infinito di una polarità, e che «esprime la persona nell'atto di rivelare la verità e rivela la verità nella misura in cui esprime la persona, senza che l'uno dei due aspetti prevalga sull'altro⁷⁹»; si comprende come l'innovativa posizione pareysoniana si distanzi dalle teorie spiritualistiche e attualistiche e offra una rimediazione del concetto di verità, sotteso alla dichiarazione dell'indivisibilità di dimensione personale e ontologica o veritativa, che troverà soltanto nella proposta della nozione di inesauribilità, come nesso tra palesamento e latenza del vero, la sua piena trattazione e il suo logico presupposto. I caratteri strutturali di precarietà problematica e di inventività formativa che sostanziano l'essenza della persona vengono riconsiderati all'interno dell'intreccio instaurato tra l'ontologicità del pensiero e l'inoggettivabilità della verità⁸⁰; i tratti fondamentali coi quali l'Autore definisce la fisionomia generale della persona devono cioè rinviare all'originario radicamento nella verità, intesa non più come risultato, oggetto della ricerca - come accade nella metafisica ontica - bensì come scaturigine e fonte della ricerca stessa e pertanto sollecitazione e presagio recondito e inconscio della scoperta.

Per giungere a cogliere la portata autentica della coniugazione pareysoniana tra ermeneutica, ontologia che postula l'interpretazione come qualificazione propria della relazionalità umana, è indispensabile ripercorrere alcuni passaggi teorici che hanno smarcato il percorso speculativo dell'Autore dallo spiritualismo, dall'attualismo e da altre varianti della teoria dell'esistenza e ne hanno chiarificato le fonti contemporanee più prossime individuate come riferimenti persistenti e costanti. Emerge, nel quadro della costellazione di influenze e ammaestramenti filosofici e letterari che hanno segnato la formazione del pensiero pareysoniano, la rilevanza iniziale della rimediazione della produzione filosofica di Augusto Guzzo, già professore ordinario di Filosofia teoretica - succeduto ad Annibale Pastore - presso l'Università di Torino dal 1939 al 1969, sotto la cui guida l'Autore si è laureato dopo averne seguito i fondamentali corsi; si può scorgere nell'arco cronologico dell'itinerario filosofico di Pareyson dal 1949 al 1951 un periodo di adesione, almeno parziale, alla dottrina guzziana dell'universalità della ragione e del suo esercizio personale, o comunque della registrazione di tracce precise dell'eredità del maestro⁸¹. La riflessione guzziana sembra avere avuto

⁷⁹ *Ivi*, p. 17.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 30.

⁸¹ A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 34-35, in nota.

contatti con linee differenti della produzione dell'Autore, in particolare nell'ambito dell'estetica con l'impostazione della teoria della forma in cui si riscontra un'accentuazione dell'elemento della figuratività intesa come produzione inventiva di diverse forme concrete, e in seno al radicamento esistenzialistico del personalismo e ad una nozione di esperienza che consentiva già di emancipare la visione del soggetto dalle posizioni idealistiche e storicistiche; Guzzo avrebbe avuto il merito a parere di Pareyson di avviare un primo superamento delle lacune razionalistiche nell'evidenziare e focalizzare la positività del finito, senza però arrivare ad un punto soddisfacente nel portare questa istanza, collegata all'accoglimento di una direttrice spiritualistica, a maturazione che oltrepassasse definitivamente l'hegelismo. Analizzare i legami della produzione pareysoniana col pensiero di Guzzo, soprattutto in relazione alla dialettica dell'incommensurabilità di estrazione marceliana, comporta la necessità di puntualizzare lo schema storiografico di contiguità tra spiritualismo ed esistenzialismo che l'Autore aveva proposto a partire dalla *Prefazione* alla prima edizione degli *Studi sull'esistenzialismo* del 1943 e che ha poi corretto e giudicato frutto di un errore interpretativo nel 1975 con le *Rettifiche*; in questo senso bisogna subito dire che lo studio della filosofia di Heidegger negli anni Trenta, in particolare di *Was ist Metaphysik ?*, l'esame delle ricerche di Berdjaev e, in special modo, di Marcel avevano sospinto Pareyson ad approfondire l'ambiente intellettuale che ruotava attorno alla collana francese *La philosophie de l'esprit*, nel quale spiccavano i nomi di La Senne e Lavelle, personalmente conosciuti e frequentati da Pareyson stesso⁸²: la reazione del mondo filosofico italiano alla diffusione della teoria dell'esistenza, e dell'attenzione inedita a questioni differenti da quelle tradizionali promosse dalla temperie egemone, venne interpretato come un accoglimento interessato favorito da un'atmosfera congeniale, preparata in tal senso dall'attualismo gentiliano e delle discussioni idealistiche, ma anche insoddisfatto per le soluzioni parziali o aporetiche che il nuovo orientamento speculativo offriva di problematiche comuni⁸³. Nei primi anni Quaranta dunque Pareyson riteneva che idealismo, spiritualismo e linea esistenzialistica avessero mantenuto una sostanziale contiguità, pur con alcune differenze.

È degno d'interesse il fatto che l'Autore, nello spiegare all'interno dello scritto *Esistenzialismo e spiritualismo* gli elementi di affinità e le annesse divergenze dell'idealismo attualistico e dello spiritualismo verso le novità della dottrina esistenzialista, sottolinei anzitutto l'accentuazione della ricerca problematica propria dell'atto gentiliano, il movimento interiore dell'atto di autocoscienza e la concretezza dell'atto ricompreso nell'interezza della vita spirituale; sono tutti

⁸² F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 11.

⁸³ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 195.

elementi che richiamano l'individuazione di un arco concettuale che congiunge la teoria dell'atto, la corrente idealistica, la matrice spiritualistica e l'inedita accezione che del soggetto, dell'io e della coscienza singola forniva la teoria europea dell'esistenza. Scrive a tal proposito Pareyson che «la persistenza di saldi presupposti spiritualistici nell'idealismo italiano non solo non permette che l'interesse esistenzialistico si imponga, da noi, su una base antiidealistica, ma, anzi, lo prepara e lo accoglie⁸⁴»; viene esibita qui la connotazione concreta della teoria gentiliana dell'atto come implicita premessa della problematicità della ricerca e viene stabilito quindi un ponte tra lo svolgimento dell'autocoscienza sulla base di uno spirito che non può mai ridursi a mero fatto oggettivo e il legame sotteso tra la verità ricercata e la persona che si protende sempre verso di essa con una radicale autocomprensione e autoriflessione. L'Autore smentirà poi in modo netto questa ricostruzione storiografica, pur meritevole di essere di nuovo indagata in ragione dei molti spunti che offre, dichiarando l'incompatibilità tra la prospettiva spiritualistica e quella esistenzialistica e, quindi, tra l'intimismo soggettivistico e il personalismo ontologico. Successivamente in una serie di scritti collocati tra il 1946 e il 1949 - poi confluiti nella seconda edizione degli *Studi* e nella prima edizione di *Esistenza e persona* - si chiarisce come il comune denominatore delle varianti della temperie spiritualistica, già di per sé priva di un rigoroso perimetro distintivo, sia rappresentato da tre aspetti tra loro legati e non conciliabili, con l'intenzione di una qualificazione ontologica della vita soggettiva: «l'istintivo eclettismo, il fondamentale intimismo e il tendenziale ottimismo⁸⁵»; essi sono tre elementi che denotano la chiusura all'alterità dell'essere e non l'apertura, sia in senso metafisico che sociale, stabilendo il primo senso come la condizione dell'altro. Pareyson precisa allora nelle *Rettifiche* che «esistenzialismo e spiritualismo non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro⁸⁶», proprio perché l'attenzione tipica del kierkegaardismo alla tragicità della condizione umana e l'inoggettivabilità dell'essere non possono in alcun modo comprometersi con elementi di ottimismo idealistico, che tende a ridimensionare la radicalità e l'autonomia del male rispetto alla libertà personale. Nel quadro di questa ritrattazione, che appare decisa e insistita⁸⁷, è interessante innestare

⁸⁴ *Ivi*, p. 187.

⁸⁵ *Ivi*, p. 253, nelle *Rettifiche*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 252.

⁸⁷ All'interno dello scambio epistolare risalente al 23 novembre 1976 tra Pareyson e Luciano Anceschi, in occasione della pubblicazione dell'opera di Lino Rossi dal titolo *Situazione estetica in Italia*, edita dalla torinese Paravia, dove veniva messa in rilievo l'ascendenza spiritualistica e l'importanza decisiva del referente guzziano come basi germinali irrinunciabili nell'intera costruzione filosofica pareysoniana ed in particolare in quella dell'estetica, si comprende la rivendicazione di esistenzialismo da parte dell'Autore e la necessità di sgombrare il campo da ogni equivoco; scrive Pareyson: «Devo dire nel modo più netto e chiaro ch'io non sono

l'indagine sul ruolo e sulla misura dell'influenza del pensiero guzziano rispetto alla professata originalità del personalismo pareysoniano; risulta indicativo richiamare, a tal proposito, le parole dell'Autore riguardo alla rilevanza di alcuni elementi fondamentali della filosofia di Guzzo, accanto alla filosofia dell'esistenza e alla lezione heideggeriana, che costituiscono i tre cardini della formazione pareysoniana:

«La scuola alla quale mi formai fu il pensiero di Augusto Guzzo, ch'era una forma di idealismo parallela a quella di Croce e Gentile, derivata non da essa, ma direttamente dal neohegelismo napoletano. [...] Questa triplice lezione ricevuta nella mia formazione filosofica mi confortò a mettere al centro d'ogni mia preoccupazione speculativa il problema e il concetto di "persona"⁸⁸».

Guzzo deriva dall'affermazione dell'atto come perenne insoddisfazione e precarietà costante, il principio dell'esigenza di verità, che non si situa al termine di una ricerca, bensì come motore fondamentale e stimolo continuo della ricerca stessa; tra le realizzazioni umana e il vero s'instaura così una dialettica nella quale l'opera attinge la validità eterna del vero ma sempre secondo una singolare definitezza, protesa all'altro, ad un'altra novità realizzativa⁸⁹. L'analisi guzziana si concentra sulla chiarificazione dell'esperienza effettivamente e concretamente vissuta da un "io" che rimane irriducibile ad ogni ipostatizzazione idealistica determinata dalla rigida deduzione dell'individualità dallo Spirito assoluto, come si evince soprattutto dall'importante scritto *L'io e la ragione*; in quest'opera si palesa un'eccentricità dall'orizzonte idealistico, che Pareyson indica provenire dal neohegelismo di ambiente napoletano e dalla lezione di Sebastiano Maturi, e addirittura

spiritualista, ma esistenzialista, e che mai come ora mi appare in tutta la sua portata l'incompatibilità che sono via via venuta chiarendo fra esistenzialismo e spiritualismo. Malgrado qualche incertezza ch'io ho avuto al riguardo nei primissimi anni della mia produzione [...], son venuto sempre più distinguendo esistenzialismo da spiritualismo», in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 316, nell'*Appendice epistolare*. Pareyson si sofferma in seguito sull'idea della saldatura esaminata da Rossi tra ontologia e fenomenologia, che divengono non solo intrecciate ma reciprocamente legittimate e fondate grazie alla nozione di intenzionalità, per evitare di degenerare in metafisica oggettiva per un verso e in puro atteggiamento descrittivo per l'altro; riconosce poi il debito verso il maestro Guzzo nel concepire e tematizzare la vita umana come invenzione di forme, benché si preoccupi di evidenziare, rispetto alla prospettiva guzziana, la propria focalizzazione sulla processualità dinamica della forma, risalendo così ai riferimenti filosofici e letterari che ne sorreggono la trattazione e ne agevolano la comprensione, tra cui spiccano Goethe, Schelling e Kant.

⁸⁸ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 213.

⁸⁹ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, p. 188.

un'estraneità non nascosta con la prospettiva attualistica⁹⁰, collegata ad una "mentalità mitologizzante", che tende a postulare una sostanza unica laddove scorge caratteristiche comuni ad un ordine di esseri. Il convinto rifiuto di una oggettivazione reificata dell'io e della ragione ed il concentrarsi sulla realtà vivente dell'io che non può essere relegato unilateralmente nell'autocoscienza e che si realizza nell'infinità della ricerca, della creazione di forme, dell'esperienza morale e di quella religiosa, pone la riflessione di Guzzo nel solco di un idealismo profondamente ancorato alla finitezza concreta; secondo questo orizzonte da un lato ogni atto di pensiero comporta la presenza di un essere ma dall'altro l'essere estrapolato dal vissuto non può che divenire una pura astrazione; il ripensamento guzziano dell'identità hegeliana di essere e pensiero dunque, soprattutto all'interno dell'opera *Verità e realtà*, si propone di assicurare al pensiero una realtà di riferimento e non di risolvere o assorbire interamente l'essere nel pensiero⁹¹. Sembra che si possa così profilare un'influenza della prospettiva guzziana del ruolo giocato dall'esperienza nella reciprocità di essere e pensiero sull'elaborazione originale del personalismo pareysoniano, secondo il quale la persona consiste costitutivamente nel rapporto con l'essere; la persona pareysoniana non si identifica quindi con la soggettività intesa come mero sostrato passivo dell'esperienza, cioè come presupposto statico e inerte della datià esperienziale, ma richiamando alcuni aspetti del pensiero di Guzzo, essa è anzitutto un io vivente, caratterizzato dallo strutturale coinvolgimento nella dinamica conoscitiva e da una dialettica concreta - ribadita nell'esposizione dei caratteri della personalità - di attività e recettività che supera il dualismo eterogeneo di soggetto e oggetto tipico della gnoseologia moderna. Secondo la concezione guzziana di "esperienza integrale"⁹² infatti la relazione tra l'io e la realtà non è mai soltanto un registrare e un accettare, ossia una somma cumulativa di informazioni,

⁹⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 140-141, dove si trova un importante capitolo viene dedicato all'etica di Augusto Guzzo e provvede anche ad una presentazione generale dei capisaldi del pensiero guzziano, prendendo le mosse dal periodo - dal novembre del 1935 al giugno del 1939 - durante il quale l'Autore stesso è stato allievo del filosofo napoletano; Pareyson, dopo la collocazione del discorso di Guzzo nell'alveo dell'idealismo gentiliano di tendenza spirituale - cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 188-192 - mostra di rifiutare l'attribuzione alla speculazione di Guzzo, e in special modo la filosofia morale, un'appartenenza alla corrente attualistica: «Un vecchio schema, che ha avuto una certa diffusione e che ancora continua a circolare, colloca Guzzo fra gli attualisti che, svolgendo il pensiero gentiliano son giunti a conclusioni spiritualistiche. Devo ammettere che anch'io [...] mi son trovato a indulgere a questa prospettiva». Pareyson prosegue facendo risalire le origini della filosofia guzziana direttamente ad una posizione parallela sia alla filosofia dell'atto che a quella dello spirito.

⁹¹ Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 189.

⁹² Cfr. G. CANTILLO, *Esistenza, persona e verità. Dagli studi sull'esistenzialismo all'ermeneutica*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), pp. 23-24.

ma è già da subito un interpretare; l'informazione non risulta così mai scissa dall'immaginazione che suggerisce interpretazioni possibili, poi sottoposte a nuove osservazioni sino ad una conferma o ad un rifiuto. In questa scia l'Autore sembra ricomprendere l'idea guzziana della "invenzione di forme", lo slancio inventivo che segna il movimento dell'io verso la formazione, seguendo una linea goethiana che ne dischiude le intrinseche potenzialità ontologiche e rispetto alla quale però Guzzo aveva rigettato il "faustismo" di chi intende l'operosità umana come dettata da una perenne insoddisfazione e dallo scarto sistematico del passato⁹³; l'esperienza integrale guzziana, nozione focalizzata sin dall'opera *Giudizio e azione* del 1928, rimane infatti assolutamente autonoma, tale da rendere impossibile distinguere o dividere la forma dal contenuto, fino a parlare non di contenuto dell'io, ma di corpo dell'io⁹⁴. Pareyson sottolinea negli *Studi* la persistenza di elementi hegeliani nel discorso di Guzzo, soprattutto nel collegamento irrinunciabile di spirito, che si svolge attraverso le opere umane, e la storia, costituita dal fissarsi di forme che sono incarnazioni dello spirito stesso e si sottraggono al carattere transeunte del tempo; secondo Guzzo perciò: «La realtà dello spirito è dunque la storia che serba l'efficacia dell'azione e suscita ricerca e vita spirituale: *regnum hominis*, "storia delle nazioni", "spirito oggettivo", non cristallizzato e inerte, ma vivo e operoso nella coscienza stessa dell'uomo⁹⁵». Ad avviso di Guzzo l'io personale fa uso della ragione universale senza identificarsi o sovrapporsi ad essa e, rimanendo dotato di responsabilità riguardo alla ricerca della verità che opera, può possedere la verità stessa soltanto nella forma della ricerca, non nella forma del contenuto di un pensiero che guadagna un risultato coincidente col vero; ecco allora che nel delineare l'io concreto e l'idea di una verità che non può prescindere dalla ricerca, alla proposta storicistica e relativistica della *veritas filia temporis*, che radicalizza la filosofia hegeliana della storia, si sostituisce l'asserzione della *veritas mater temporis*, cioè della verità come scaturigine della temporalità e dell'intenzione di comprenderla. La trattazione pareysoniana del simbolismo sembra contenere elementi che, pur ripensati in base a differenti coordinate generali, richiamano la coniugazione guzziana tra la coazione inventiva verso la produzione di forme e l'idea della verità come sorgente della ricerca e non come oggetto d'indagine, correlata al rifiuto del relativismo storicistico; il recupero di motivi agostiniani nell'assumere lo stimolo del valore costruttivo della vita spirituale e, quindi, dell'attività umana generale, da parte del Valore infinito, che corrisponde platonicamente al divino, mira ad affermare la validità intrinsecamente riconoscibile delle opere come forme. Il frutto dell'attività costruttiva

⁹³ Cfr. L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 145.

⁹⁴ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001, pp. 189.

⁹⁵ *Ivi*, p. 190.

dell'iniziativa libera appartenente alla persona storica non sono il semplice effetto di una creatività diveniente e fluttuante, ma il termine fisso in cui si staglia la conquista dell'operosità umana e che detiene in sé una capacità di autogiudizio⁹⁶; le opere-forme guzziane pertanto, come rileva accuratamente Pareyson nel paragrafo che esamina la concezione di Guzzo dell'attività umana come risposta ad un'esigenza infinita⁹⁷, trascendono l'attività che le produce, suscitando esse stesse valori storici e agiscono nella temporalità. Nello sviluppo dell'ermeneutica pareysoniana l'impostazione generale della produzione di Guzzo sembra allora giocare un ruolo influente, benché limitato, come lo stesso Autore sottolinea⁹⁸; i due nodi speculativi che Pareyson individua nello scritto dedicato alla *Commemorazione di Augusto Guzzo* come imprescindibile all'interno dell'evoluzione del pensiero guzziano: in primis l'idea che il pensiero sia animato dalla ricerca della verità, la quale è sorgente e stimolazione iniziale, non già approdo finale, e si consegna soltanto nei singoli "veri" e mai completamente, con un rovesciamento della subordinazione storicistica della verità alla contingenza temporale; in secondo luogo l'idea che alla base delle scienze filosofiche si debba porre non la costruzione di una metafisica dell'essere, ma una "egologia", ossia il principio che definisce la presenza incancellabile della soggettività concreta e formativa nell'attività umana e l'impossibilità di ricondurre l'io ai suoi contenuti, in base al binomio fondamentale di esperienza e ragione.

Nella descrizione della eticità elaborata da Guzzo l'Autore si sofferma sulla stretta connessione tra la moralità e la conoscenza e ricerca della verità, nell'ambito della quale il riconoscimento del vero diviene capace di farsi regola di condotta e può essere assunto a norma morale oppure rifiutato come tale⁹⁹; la universalità da un lato e la molteplicità dall'altro della normatività e delle configurazioni del dovere pongono però il problema inaggrabile del rapporto interpersonale come luogo del riconoscimento e sede primitiva dell'intera società, aprendo una questione decisiva per fondare un'antropologia personalistica e forse poco sondata dalla trattazione guzziana. Pareyson si preoccupa di approfondire la problematica della implicanza reciproca di persona e società, descritte l'una come la condizione dell'altra, nel denso saggio dal titolo *Persona e società* risalente al 1947 ed inserito in *Esistenza e persona*¹⁰⁰; in questo scritto l'urgenza nell'affrontare e delineare il problema della persona

⁹⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 146-147.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 146-148.

⁹⁸ Cfr. su questo i cenni di Pareyson al presunto riferimento guzziano nella sua *Estetica* in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 317.

⁹⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 157.

¹⁰⁰ In L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 173-195.

si radica nella crisi filosofica determinata dagli effetti del tramontare dell'hegelismo e caratterizzata non solo dalla coesistenza irrisolta ma dalla "lotta" e dal conflitto tra differenti concezioni antropologiche¹⁰¹. Nella crisi odierna, argomenta Pareyson, si pone come istanza decisiva la questione concernente la validità della tradizione cristiana, che appare tanto più verificata quanto più si manifesti adeguata alle necessità e alle mancanze del pensiero contemporaneo; la verifica storica della validità del cristianesimo tiene insieme teoria e prassi, non nel senso delle implicanze strumentali generate da una formula teorica, ma nel senso di intendere la verità come norma di azione. La crisi filosofica può divenire così occasione di possibile conferma del valore di dimostrabilità, dell'utilità pratica e delle attive potenzialità che la tradizione cristiana può dispiegare storicamente¹⁰²; nell'esigere una società fondata sul rispetto della persona, la *Weltanschauung* cristiana trova un corrispettivo nel pensiero contemporaneo, al punto che Pareyson scrive: «In ciò risiede il carattere squisitamente moderno e attuale della filosofia cristiana, la quale non può non incontrarsi con gran parte della filosofia contemporanea, che, avanzando quell'esigenza, dimostra un'origine innegabilmente cristiana¹⁰³». Il proponimento di edificare il programma di un'autentica filosofia dell'uomo richiede quindi il rispetto della persona, che rimane non assimilabile alle nozioni di particolarità e individualità, come criterio essenziale e decisivo; in tal senso l'espressione, apparentemente incolore o poco determinata, di "rispetto della persona" reca in realtà in sé alcuni nodi concettuali particolarmente densi e connessi alla trattazione dell'origine antropologica della società, al problema del riconoscimento dell'alterità e dell'altro, nonché al superamento del rischio insito nell'impostazione esistenzialistica: il rischio di far cadere la singolarità personale nell'affermazione di un solipsismo incapace di riconoscere il ruolo irrinunciabile dell'alterità. Occorre qui ripensare la coalescenza nella persona di singolarità, ovvero il presentarsi come forma definita e conchiusa, e universalità, ovvero il concentrarsi di una molteplicità indefinita di atti, evitando le aporie derivanti dalla loro dissociazione o considerazione unilaterale; dichiarare dunque il presupposto teorico e pratico del rispetto della persona significa indicarne al contempo l'indigenza e l'indipendenza, ossia rilevare la compresenza nella persona di insufficienza da un lato e di incompletezza dall'altro.

¹⁰¹ Cfr. G. CANTILLO, *Esistenza, persona e verità. Dagli studi sull'esistenzialismo all'ermeneutica*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), p. 45.

¹⁰² Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 173- 174.

¹⁰³ In *ivi*, p. 174.

Per uscire perciò da questa apparente contraddizione, determinata dalla necessità di rendere ragione di due versanti contrapposti ma uniti, Pareyson postula l'iniziativa come punto di convergenza dei due movimenti della singolarità e dell'universalità, alla base del rispetto della persona; l'iniziativa tuttavia unisce il limite della persona con il rinvio all'altro e fornisce una base al riconoscimento dell'alterità come connaturato con l'essere personale, giacché l'alterità personale «è data a sé stessa: è un dativo che si fa nominativo¹⁰⁴», viene posta cioè da altro, ossia dalla trascendenza. La soluzione razionale della contrapposizione e unione dei due versanti nel rispetto della persona è costituita dall'individuazione della trascendenza come principio insostituibile dell'iniziativa e come rapportarsi alla trascendenza di un Dio che è sia valore che persona: Dio viene concepito cioè nel senso dell'origine dell'iniziativa, che risulta sempre principiata da altro, non solo quale principio di un essere ma quale iniziatore di un dover essere; stabilendo la trascendenza di Dio come fondamento dell'iniziativa si conferisce così alla persona una duplice valenza sia assiologica, connessa all'universalità del valore etico, sia teocentrica, connessa al fine al quale il singolo è ordinato, e si garantisce la condizione generale del rispetto della persona. Se il rispetto della persona in sé quindi costituisce la premessa necessaria della nascita della società e della persona, significa che persona e società si originano e sviluppano necessariamente insieme, e l'uno non può essere subordinata o anteposta all'altra; nella prospettiva pareysoniana in definitiva la condizione di possibilità del riconoscimento dell'alterità personale e la reciprocità normativa che essa implica¹⁰⁵ sono determinate dalla trascendenza di Dio, che coincide con la libertà e pertanto pone la base della libertà della persona stessa. La relazione personale alla trascendenza diviene fondazione della relazione con l'alterità e garanzia del carattere normativo della sociabilità, ossia della possibilità dell'evento sociale; la società, che ha allora la sua legge e la sua essenza nel principio del rispetto della persona, si edifica altresì su due elementi: l'esigenza della persona di essere riconosciuta in quanto la libertà rappresenta la sua essenza e la legge della società intera per un verso e la società costruita sul principio della libertà non può non affermare, come ideale implicito, la trascendenza divina¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 184.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 188, dove si legge: «L'alterità si pone come reciprocità normativa del riconoscimento delle persone»; cfr. su questo anche A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 40, in nota, dove si insiste sulla natura intrinsecamente sociale del rapporto ontologico nella visione pareysoniana, che non cade nello psicologismo o nello spiritualismo soggettivistico.

¹⁰⁶ Cfr. G. CANTILLO, *Esistenza, persona e verità. Dagli studi sull'esistenzialismo all'ermeneutica*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), p. 47.

Naturalmente nel definire il presupposto della mutua implicazione di persona e società¹⁰⁷ si evidenzia una simbiosi che sottende la primitiva pertinenza della persona con la verità e la configurazione ermeneutica del rapporto ontologico; con tale simbiosi l'Autore sembra già precludere a quella convertibilità di essere e libertà e a quella identità della trascendenza divina con la positività abissale originaria; esse sono infatti designate come le ragioni profonde della coesistenza normata tra persone, della sociabilità e dell'apertura alla libertà divina, tracciate nella *Ontologia della libertà* nel quadro di una ermeneutica dell'esperienza religiosa. Dall'intreccio di persona e società si arriva successivamente alla centralità dell'evento interpretativo, tanto nel rintracciare le radici della vita sociale intersoggettiva quanto nel ripensamento della relazione tra verità e storia; l'importanza decisiva dell'evento interpretativo viene evidenziata già dal saggio giovanile del 1938 intitolato *Note sulla filosofia dell'esistenza*, dove si esamina con particolare attenzione il lavoro storiografico e filosofico di Jean Wahl - cioè gli *Études kierkegaardienes*¹⁰⁸ - sulla continuità di motivi kierkegaardiani nel pensiero di Heidegger; l'Autore mette in luce come l'idea tipicamente kierkegaardiana della priorità attribuita all'interesse del pensiero soggettivo contrapposto al disinteresse del pensiero oggettivo trovi una sua traduzione nel linguaggio heideggeriano nella descrizione della differenza ontologica e dell'esserci come l'ente decisivo per l'essere stesso; questo interesse soggettivo appare dotato, secondo Wahl, di una chiara natura ontologica, per cui l'essere umano stesso può definirsi persona ontologica¹⁰⁹. Pareyson configura dunque la persona come sede di un originario contatto e compartecipazione dell'esistenza all'essere, ovvero come relazionalità strutturale con l'essere che istituisce e fonda il rapporto stesso, dotato di natura essenzialmente ermeneutica e animato da una dialettica necessariamente concreta; l'asserto della solidarietà

¹⁰⁷ L'Autore argomenta efficacemente che l'autorealizzazione della persona avviene perseguendo in modo sempre nuovo un compito comune, in modo che «il regno delle persone, pur escludendo il *generale*, è posto sotto la categoria della *similarità*», in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 213; nel saggio *Verità e interpretazione* si precisa anche che il significato autentico del concetto di comunità deve essere rinvenuto nella similarità intesa come approfondimento della personalità e non come sua negazione o livellamento massificante e che «la similarità umana è fondata proprio dalla comunanza del senso comune come rapporto ontologico, il quale è comune per eccellenza: nulla di più *comune* di esso, perché si tratta di quel rapporto con l'essere che l'uomo è», in L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 229-230. Nella prospettiva pareysoniana quindi la similarità si qualifica più nel senso di un compito che in quello di una natura.

¹⁰⁸ Si tratta del saggio, che tanta importanza ha rivestito nella formazione dell'esistenzialismo pareysoniano, J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, Aubier, Paris 1938.

¹⁰⁹ Su questa espressione che sembra anticipare la formulazione del personalismo ontologico, o esistenziale, elaborata da Pareyson si veda F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, p. 34, nella densa nota.

primordiale tra persona e verità e, pertanto, anche il plesso tra esistenza e trascendenza, consente all'Autore di ridefinire il nesso tra verità e storia, rifiutando il presupposto hegeliano di una loro biunivocità onnicomprensiva basata sull'identificazione di reale e razionale, di ragione ed essere. È interessante come proprio all'interno delle *Rettifiche*, mostrando il filo ininterrotto che governa il corso della ricerca pareysoniana pur con variazioni e flessioni e una certa mobilità lessicale, rimanga l'ancoramento all'ispirazione iniziale e affiori il riferimento allo Schelling post-hegeliano; l'Autore mette in luce infatti l'idea dell'ascendenza schellinghiana della filosofia dell'esistenza¹¹⁰ ed evidenzia anzitutto la continuità teoretica fondamentale tra la teoria dell'esistenza, la costruzione dell'ontologia della libertà e la maturazione della sua formulazione ed esplicita professione di personalismo; Pareyson arriva infatti a dichiarare in questo contesto che la filosofia esistenzialista, nel ventaglio della sua articolata varietà e delle sue diverse implicazioni, costituisce la più solida manifestazione del personalismo contemporaneo. La riconsiderazione della riflessione schellinghiana e in particolare della filosofia positiva, già apprezzata e rimeditata da Marcel, da Heidegger e da Berdajev, consente all'Autore di proporre le fondamenta di un'ontologia critica connessa ad un'ermeneutica esistenziale, dove «l'esigenza personalistica presuppone il riconoscimento della frattura, che si teorizza nella dottrina della centralità dell'esistenza dando luogo, così, a una soluzione metafisica¹¹¹»; la teoria pareysoniana dell'interpretazione prende allora corpo sul nucleo del rapporto problematico di esistenza ed essere e sulla nozione di personalismo ontologico, nelle sue molteplici implicanze, e lo dispiega partendo dalla solidarietà tra verità e persona.

¹¹⁰ Si veda il paragrafo dal titolo *La filosofia dell'esistenza come ontologia della libertà* in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 266-269.

¹¹¹ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001, p. 25.

II. 4 Verità, espressione e rivelazione

Gli scritti e i saggi elaborati da Pareyson tra il 1964 e il 1970, e raccolti nell'opera del 1971 *Verità e interpretazione*, costituiscono un insieme organico che non è definibile come una semplice silloge di interventi e riflessioni frutto di differenti circostanze¹¹², ma deve essere valutato - è così è stato da subito riconosciuto dalla critica contemporanea¹¹³ - come un punto di confluenza dell'intero itinerario speculativo dell'Autore, ossia un'opera dove motivi costanti che percorrono la riflessione pareysoniana acquistano una stabilità e una forma compiuta e definitiva. Il carattere precipuo di *Verità e interpretazione* viene presentato come dichiaratamente programmatico, frutto della rimediazione e riformulazione di una ricerca lunga circa un ventennio, che si esprime al tempo stesso in due aspetti, accomunati da un registro stilistico molto denso e concentrato, ma piano e univoco: da un lato quello del confronto decisivo sui nodi cruciali del dibattito filosofico contemporaneo con forme speculative e culturali coeve, ossia della presa di posizione attuale, ma che contrasta con la direzione generale della filosofia contemporanea; dall'altro lato quello della proposta di un piano di lavoro e dell'indicazione di uno svolgimento futuro delle ragioni profonde insite in questo programma filosofico. Nella *Prefazione* si enuncia subito il proponimento e l'obiettivo che anima l'unità stessa del saggio e della speculazione pareysoniana tutta, cioè la rivendicazione della necessità e dell'autonomia del pensiero filosofico rispetto a quelle degenerazioni della scienza, della politica e della religione determinate dalla decadenza della filosofia, vale a dire dal rifiuto della criticità tipica del filosofare: relativismo, scientismo, fideismo, pampoliticismo, fanatismo e ideologia rappresentano le realizzazioni storiche che documentano queste degenerazioni; il principio inderogabile per svolgere questa programmatica difesa della specificità e dell'urgenza della filosofia

¹¹² L'occasione d'origine dei saggi e la loro interconnessione complessiva vengono puntualmente riferiti in F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995, pp.191-192, in nota.

¹¹³ Si vedano a questo proposito le interessanti recensioni dell'opera di autori provenienti da diverse formazioni filosofiche come quelle di Xavier Tilliette, di Virgilio Melchiorre e di Giuseppe Riconda, risalenti al 1972 (le prime due) e al 1973 la terza, cfr. A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 89, in nota; si veda anche il giudizio espresso da Antimo Negri nella *Prefazione* dal titolo *Luigi Pareyson. Esistenzialista ed ermeneuta* a S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976, pp. 2-15. Nell'incipit della *Prefazione* scrive lo stesso Pareyson: «Raccolgo in questo volume alcuni miei scritti degli ultimi sei anni, già concepiti e pensati come capitoli d'un libro, sia per l'unità dell'argomento sia per la continuità della trattazione», in L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 7.

rispetto alla sua odierna decadenza è costituito dall'affermare il concetto di verità e della sua presenza rispetto al prassismo, che corrisponde all'azione priva di verità, e al tecnicismo, che corrisponde alla ragione priva di verità. Anticipando i nuclei essenziali della sua tematizzazione ermeneutica, scrive infatti Pareyson:

«La difesa della filosofia, cioè questa estrema ma risoluta rivendicazione della sua necessità, non si può fare senza restituire al pensiero il suo principio genuino, ch'è la verità, sottraendolo così a tutti i tentativi, oggi sempre più diffusi, di ridurlo a pensiero meramente storico e pragmatico, tecnico e strumentale, empirico e ideologico¹¹⁴»;

La cifra del pensiero contemporaneo, che si profila come il frutto di una derivazione complessa dalla filosofia moderna europea, appare all'interno del saggio *Esistenza e persona*¹¹⁵ l'inevitabilità della scelta tra il nichilismo e la *Weltanschauung* cristiana, ossia un ritrovamento - obbligatoriamente problematico e segnato dal pensiero tragico - del cristianesimo, come viene formulato soprattutto nelle opere di Kierkegaard e di Dostoevskij; proprio lo scrittore russo ha saputo raffigurare l'interiorizzazione della latente opzione nichilista in seno alla scelta cristiana e ha ritratto forse nel modo più icastico nel personaggio di Ivan Karamazov l'urgenza drammatica di questo *aut-aut* improrogabile¹¹⁶. La trattazione rigorosamente ermeneutica del saggio del 1971 manifesta allora l'intento, poi portato avanti dalle opere successive dell'Autore nel contesto più propriamente correlato al significato dell'esperienza religiosa e del mito, della riabilitazione del ruolo insostituibile della filosofia e della sua specificità nell'esplicare la relazione primordiale di verità e persona, quindi di rivendicare l'affermazione della nozione di verità come sorgente e motore del pensiero e non come suo oggetto da guadagnare o traguardo da conseguire e come via per comprendere l'unità costitutiva e iniziale di teoria e prassi, anteriore alla loro divisione e contrapposizione, determinata dalla

¹¹⁴ *Ivi*, p. 8.

¹¹⁵ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 120-123 nei paragrafi dal titolo *Il dilemma odierno: per o contro il cristianesimo* e *Origine e perentorietà dell'alternativa* e pp. 9-10, nella *Introduzione*, dove si legge: «La possibilità stessa di un cristianesimo così ritrovato consiste nella sua capacità di rispondere ai problemi dell'ora presente, di annullare la possibilità che la crisi della cultura moderna gli presenta in alternativa, cioè l'anticristianesimo, l'ateismo, il nichilismo» in *ivi*, p. 10.

¹¹⁶ Cfr. su questo L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 104: «In questo senso si può dire che Dostoevskij riesce a universalizzare il cristianesimo sino a proporlo come soluzione anche per il non cristianesimo. Il suo pensiero [...] è di eccezionale importanza per un ritrovamento odierno del cristianesimo»; cfr. anche S. GIVONE, *Pareyson interprete di Dostoevskij*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), pp. 143-151.

cancellazione del radicamento ontologico della persona; il perno dell'argomentazione pareysoniana diviene l'identificazione della solidarietà originaria tra persona e verità con l'essenza del concetto di interpretazione, che era stato già indagato e tematizzato in ambito estetico e che demarca esplicitamente la prospettiva del personalismo ontologico dalle teorie spiritualiste e idealistiche¹¹⁷.

Ogni relazione umana ha sempre un carattere interpretativo e il rapporto ontologico, che qualifica la persona in quanto tale, non può che attuarsi attraverso l'evento interpretativo, che denota precisamente la coappartenenza della presenza dell'essere con la natura personale; pertanto «l'originario rapporto ontologico è necessariamente ermeneutico, e ogni interpretazione ha necessariamente un carattere ontologico». Tra ontologia ed ermeneutica come tra personalismo e concetto di verità si stabilisce allora una simbiosi, a tal punto che l'interpretare dischiude la possibilità stessa della trascendenza, giacché già l'interpretazione degli enti comporta di per sé il riferimento all'essere; la sovrapposizione tra il livello ermeneutico e quello ontologico, che nell'esame del contenuto concettuale dell'interpretazione si chiarisce come una legittimazione e un rimando vicendevole, proviene quindi dal rifiuto della relazione tra soggetto e oggetto per definire il rapporto della persona con la verità. La critica alla riduzione gnoseologica della persona al soggetto conoscente e alla polarità contrappositiva tra soggetto e oggetto delinea il carattere fondamentale dell'ermeneutica di Pareyson, nella quale la persona è costituita essenzialmente dal radicamento nella verità e dal rapporto ontologico; nella prospettiva dell'ermeneutica pareysoniana il problema della verità, già meditato a lungo nella riflessione sulle filosofie di Jaspers, Heidegger e Marcel, acquista allora un'accezione indubbiamente metafisica, non però in chiave ontica o onto-teologica, assimilabile cioè ad una teoria del fondamento, ma in chiave ontologica e critica, nel senso del concepire la persona come sede dell'accesso alla trascendenza inesauribile dell'essere. Il carattere metafisico del problema della verità, sulla scorta della relazione tra esistenza e trascendenza come condizione dello stesso evento ermeneutico, si accompagna allora alla confutazione del solipsismo appartenente, all'isolamento conoscitivo del soggetto moderno rivolto ad un oggetto d'indagine circoscritto e all'affermazione della relazionalità intrinseca della persona, che comporta il riconoscimento normativo dell'alterità e dunque dell'orizzonte intersoggettivo; la struttura ontologica e personale della formulazione della verità si collega inscindibilmente ad un'intersoggettività interpretativa: ecco che la riflessione pareysoniana sull'indissociabilità di persona e società trova il suo presupposto in un concetto preciso di verità, che si distacca dalla tradizione speculativa moderna

¹¹⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 10, nella *Prefazione*.

come anche dall'eredità esistenzialistica e idealistica¹¹⁸. Nel capitolo di *Verità e interpretazione* dedicato all'originarietà dell'interpretazione l'Autore scrive infatti che il compito e la destinazione della persona risiede compiutamente nel «riconoscimento della verità nella misura in cui questa è formulabile solo personalmente», cosicché «il problema della verità è metafisico prima che conoscitivo, e impone che si faccia ricorso non alla chiusura gnoseologica propria del soggetto ma all'apertura ontologica propria della persona¹¹⁹»; la concezione di verità che Pareyson avanza nel saggio del 1971 si riverbera quindi sulla descrizione di uno statuto dell'interpretazione che ha le sue premesse teoriche fondamentali nella necessaria personalità dell'atto ermeneutico e nella presenza e ulteriorità del vero rispetto alla formulazione interpretativa; in sintesi il trinomio di verità, persona e interpretazione viene riconsiderato alla luce dell'ampia riflessione estetica ed esistenzialistica precedente, a partire dalla sempre ribadita centralità teoretica del rapporto ontologico e del concetto di forma.

Per introdurre il concetto pareysoniano di verità e la piena esplicitazione dei suoi presupposti con la teoria ontologica dell'inesauribile occorre riprendere la visione generale della verità sottesa alla filosofia kierkeggardiana e jaspersiana. Nell'opera *Briciole filosofiche* Kierkegaard si ripromette di ripristinare il vincolo tra esistenza e trascendenza, di dichiarare l'indeducibilità dell'esistenza dall'essenza e di mostrare l'irriducibilità assoluta del cristianesimo alla comprensione scientifica e razionale della dottrina cristiana; applicare il panlogismo hegeliano al cristianesimo, secondo questa prospettiva, determina l'assolutizzazione del pensiero e dell'identità dialettica di reale e razionale e il cristianesimo viene cioè trasformato *tout court* in un momento dell'auto-sviluppo storico dello spirito assoluto. La rivendicazione della componente esistenziale del pensiero, autenticamente rappresentata dal “pensatore soggettivo” e dalla verità interiore e personale, comunicabile sono indirettamente, si lega alla sostituzione della “facilitazione” hegeliana e razionalista del cristianesimo

¹¹⁸ A tal proposito il riferimento all'esplicazione dialogica della verità, che si estrinseca nella sua effettiva portata nella scelta dell'ontologia dell'inesauribile in luogo del “misticismo dell'ineffabile”, percorre implicitamente tutta la riflessione ermeneutica pareysoniana; cfr. su questo F. P. CIGLIA, *Libertà per la differenza. Una rilettura del pensiero di Luigi Pareyson*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), pp. 176-178. Si può argomentare quindi che il simbolo mitico, la cui analisi completa avverrà soltanto in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, si pone come potenziale referente di una comunità intersoggettiva in virtù della sua capacità di attingere senza mediazioni ma attraverso l'interpretabilità personale, alla dimensione veritativa, che è quella dell'inseparabilità di esistenza ed essere.

¹¹⁹ L. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 71-72.

con l'enunciazione della difficoltà propria della scelta per diventare cristiani¹²⁰; il cristianesimo esistenzialmente concepito non è ricompreso nel campo della verità oggettiva e della comprensione analitica diretta della sua essenza così come il diventare cristiani non corrisponde ad una dottrina, ma ad un'adesione del singolo sulla base di una scelta, che comporta un rischio e un'intrinseca difficoltà. Secondo questa prospettiva, che mantiene un legame con il pensiero agostiniano e con quello di Pascal, che è volutamente associato da Pareyson a Kierkegaard nel volume che raccoglie le dispense universitarie sull'etica dei due filosofi, la verità soggettiva, interiore e singolare detiene il primato su quella oggettiva, esteriore e universale; il recupero di questa visione muta allora l'approccio alla nozione generale di verità rispetto alla tradizione moderna: scrive al proposito Pareyson che «il cristianesimo, presentandosi come verità soggettiva e sottraendosi al dominio della verità oggettiva, è una questione non speculativa, ma esistenziale¹²¹». L'intento della speculazione kierkegaardiana si presenta come squisitamente religioso, ma al tempo stesso accoglie un procedimento tipicamente filosofico, che individua un elemento centrale nella categoria del paradosso, considerata specificamente cristiana; Kierkegaard descrive il concetto di paradosso della verità cristiana come quello di una determinazione ontologica che esprime il rapporto, segnato dalla frattura ontologica, tra un soggetto esistente e cosciente e l'eternità¹²². La comprensione paradossale kierkegaardiana della verità illustra efficacemente la lacerazione della mediazione razionale innanzi all'inspiegabilità dell'esistere e la divaricazione intrascendibile tra essere e pensiero, mirando ad evidenziare l'incapacità delle categorie logiche del pensiero di cogliere l'essere e l'impossibilità di costruire un sistema dell'esistenza dotato di conclusività; in base a questa visione della verità soltanto il salto

¹²⁰ L'Autore riporta, nelle dispense universitarie dedicate all'etica svolta nella *Postilla*, direttamente le parole del filosofo danese: «L'introduzione che io intraprendo consiste nel rendere difficile, respingendo, il diventare cristiani, e concepisce il cristianesimo non come una dottrina, ma come contraddizione di esistenza e come messaggio di esistenza» in L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, p. 120; l'introduzione kierkegaardiana alla verità cristiana si propone come opzione radicale della coscienza integrale del singolo, che esula da presupposti storici, dottrinali o culturali; scrive ancora Pareyson nella spiegare i capisaldi teoretici della *Postilla*: «Esser cristiano, o, meglio, diventare cristiano, cioè optare per il cristianesimo, scegliere il cristianesimo, aderire personalmente al cristianesimo, non è questione né di conquista storica, né di disquisizione filologica, né di dimostrazione filosofica» in *ivi*, p. 121.

¹²¹ In *ivi*, p. 117.

¹²² Cfr. su questo C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 117; nel termine paradosso, che il filosofo danese utilizza per qualificare l'unica configurazione umana possibile per conoscere la verità - e ne stabilisce il perimetro relativo all'orizzonte esperienziale e al tempo stesso la centralità e l'invalidabilità - viene assunto in senso "forte": «non cioè come tesi sorprendente o come contraddizione apparente ed eliminabile attraverso un adeguato trattamento logico, ma invece come unità dei contrari o antinomia fondate sulla relazione finito-infinito», in *ivi*, p. 10, nella *Premessa*.

rappresentato dall'esperienza religiosa della fede cristiana consente di accedere alla paradossalità dell'incontro tra il divino e il finito umano decaduto e, in questo senso, si avverte una vicinanza con l'accezione della scommessa pascaliana e con la formula di derivazione agostiniana e anselmiana del *credo ut intelligam*¹²³. La nozione di paradosso, connessa con quella di verità e di simbolo, esprime allora la condizione ontologica della scissione avvenuta tra finito e infinito, tempo ed eternità, pensiero ed essere; il pensiero può quindi comprendere l'essere e accedere alla verità soltanto attraverso il paradosso e mediante la forma dialettica propria del pensatore soggettivo: la paradossalità, pertanto, diviene caratteristica propria della verità permettendo di uscire dall'alternativa forzata di razionalismo metafisico o rinuncia alla rilevanza ontologica della verità. Questo contrassegno paradossale della dimensione veritativa che ha origine nel rapporto ontologico tra esistenza ed essere sembra derivare anzitutto da una rimediazione della *kenosis* espressa dalla teologia paolina e un rinnovamento della *theologia crucis*, tema che Pareyson recupera e svolge in relazione alla concezione dostoevskijana della sofferenza di Dio¹²⁴ e alla riflessione di Berdjiaev su tale concezione; la proposta del concetto di verità definita in *Verità e interpretazione* sarà dunque sviluppata e approfondita nell'ultima fase del percorso filosofico pareysoniano relativo all'ontologia della libertà.

Merita una menzione anche l'influenza della visione jaspersiana della verità sul pensiero dell'Autore, che avrà modo di portare a piena maturazione le premesse teoriche di tale intelaiatura concettuale nella disamina del rapporto tra molteplicità delle filosofie e verità nonché tra verità e storia; Jaspers prospetta il problema della verità facendolo discendere dalla nozione di *Umgreifende* (traducibile come "il Tutto circoscrivente" o "onniabbracciante") che vuole rappresentare l'essere inoggettivabile e trascendente capace di inglobare i singoli enti determinati e che corrisponde all'inseparabilità di esistenza e trascendenza e, dunque, alla dichiarazione della storicità ineludibile dell'esistenza,

¹²³ Nel saggio intitolato *La filosofia e il problema del male*, pubblicato in «Annuario filosofico», II (1986), pp. 7-69 e in seguito inserito in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 151-233, l'Autore si sofferma sulla concezione di un cristianesimo tragico capace di affrontare il problema del male e della sofferenza soltanto in virtù dell'introduzione della sofferenza divina e accenna alla paradossalità di matrice kierkegaardiana: «Si tratta di scegliere fra due assurdità, ma, come Kierkegaard avverte, c'è l'assurdità del non senso e l'assurdità del paradosso, e solo quest'ultima contiene la verità», in *ivi*, p. 207.

¹²⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 199-200, dove si legge: «Il significato della *theologia crucis* consiste non solo nell'idea che Dio, in quanto avvolto e nascosto nella sofferenza, va cercato nell'abbassamento della cenosi, dell'esinanizione, ma anche nell'idea che il dissidio è in Dio, e Dio è contro se stesso, e Dio si nega e si rinnega».

all'ulteriorità stessa dell'essere. L'inoggettivabilità costitutiva della verità, ossia l'impossibilità per l'indagine oggettiva di circoscriverla entro limiti definibili, è accessibile soltanto all'esistenza storica e singola e quindi pone la questione della sua unità essenziale, rispetto alla moltitudine di situazioni possibili, cioè alla storicità dell'esistenza. Dalla storicità intesa come orizzonte di riconoscimento della dimensione veritativa dipende la contrapposizione tra la singolarità e la comunicabilità della verità; ma l'asserzione jaspersiana dell'ulteriorità della trascendenza produce, d'altra parte, anche un contrasto tra l'unità individuabile della verità e la sua inoggettivabilità: in questa prospettiva si generano quindi due contrasti sottesi alla relazione di contrarietà tra l'unità della verità e dell'essere, in un senso, e l'unicità della realtà e dell'esistenza, nell'altro¹²⁵. La teoria ermeneutica pareysoniana sembra accogliere, nella sua nozione di verità, l'indisponibilità della verità alla razionalità ontica e oggettiva, cioè l'inoggettivabilità, che denota una qualificazione della verità tipicamente kierkegaardiana, e la centralità imprescindibile della situazione esistenziale e soggettiva come sede del darsi della verità, che costituisce un elemento tipicamente jaspersiano, ma non recepisce la collocazione della dimensione veritativa in una trascendenza incomunicabile e indica nell'interpretazione la sede compiuta del rapporto personale con la verità; si tratta allora di comprendere come articolare il ruolo dell'interpretazione rispetto all'inoggettivabilità esistenziale della verità.

In questo complesso quadro teorico l'Autore rifiuta una concezione puramente meta-storica della verità ed esclude la prospettiva di collocare la verità in un orizzonte intemporale e avulso dalla storicità, ma stabilisce che la verità non può che rivelarsi solo storicamente e personalmente; in tal senso la questione generale del simbolo, affrontata poi nell'ambito dell'ontologia della libertà, appare come snodo fondamentale nel ripensamento del rapporto tra verità e storia affrontato in *Verità e interpretazione*, a partire dal ruolo del mito e dal suo intrecciarsi originario con la filosofia. Se allora per un verso della verità non si possono dare che interpretazioni, per l'altro l'interpretazione rimane l'unica sede propria del vero, che si consegna alla prospettiva personale in modo inesauribile e infinito, ma compiuto e autentico; l'interpretazione mantiene in sé la coesistenza della componente veritativa e storica e risulta essere una forma di conoscenza simultaneamente ontologica e personale, al punto che, scrive Pareyson, «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

¹²⁵ Cfr. la puntuale analisi pareysoniana in L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 198-199.

coessenziali¹²⁶». Si potrebbe allora affermare - giocando sulla comune etimologia delle parole e sul riferimento al concetto *origine*, caratterizzato da un chiaro rimando neoplatonico alla processione metafisica della molteplicità degli enti dall'Uno-Bene - che l'originalità si identifica con l'originarietà attraverso l'evento interpretativo, derivato sempre dalla scelta della persona; questa coincidenza dell'originale con l'originario ha un importante sviluppo nella delineazione dell'ontologia della libertà e sembra manifestare un legame profondo con la caratterizzazione del simbolico nell'ultima fase del pensiero pareysoniano, che esprime, sul crinale del mito, il raccordo tra verità e persona incarnandosi in forme storiche differenti¹²⁷. Secondo tale ermeneutica ontologica l'interpretazione diviene l'unica forma di conoscenza adeguata della verità, così come la figura e l'espressione simbolica, che si dispiega in una infinita possibilità interpretativa grazie all'ancoramento alla verità, sarà giudicata, nell'esaminare il dialogo e del confronto tra filosofia ed esperienza religiosa, l'unica forma adeguata alla comprensione del divino, coincidente con la libertà-essere, in una logica - paradossale - di proporzionalità inversa; rivelazione della verità - concetto di derivazione teologica su cui Pareyson insiste, indicandolo come essenziale - ed espressione del tempo - concetto invece di probabile ascendenza storicista e diltheyiana - confluiscono in una sintesi sino a diventare l'una la forma dell'altra¹²⁸ attraverso l'interpretazione, che risulta al contempo tutta rivelativa e tutta espressiva. La personalità dell'interpretazione e l'ulteriorità della verità, che costituiscono i due caratteri precursori della compresenza di fisicità empirica e di trascendenza ulteriore individuati nel linguaggio mitico e simbolico, vengono coniugati in modo pregnante con la rivelatività e l'espressività, ossia le due componenti strutturali del pensiero filosofico autentico¹²⁹; dal momento

¹²⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 53.

¹²⁷ In questa continuità filosofica di estetica, ermeneutica e ontologia si giunge alla disamina della relazione tra filosofia e religione considerate, in rapporto a quella tra mito e logos e tra concetto e simbolo, come derivanti da un comune piano veritativo che attiene al livello profondo e fondamentale del rapporto ontologico inteso quale essenza della persona; il recupero della visione cristiana della verità sembra a questo proposito decisiva nel determinare il passaggio da una concezione del simbolo sulla scorta del segno allusivo e dell'allegoria, caratterizzati da una mera struttura di rinvio, a quella del simbolo come rappresentazione tautegorica, ossia mai esauribile in un rinvio ma sempre dialettica e infinita. È infatti opportuno notare che «se la cultura classica aveva pensato alla verità come a qualcosa di intemporale, di eterno, e dunque alla sua *mimesis* come a qualcosa di incoativo, il cristianesimo ha invece pensato alla verità come a qualcosa di radicalmente storico, come a un "evento". Qui sta, evidentemente, la causa del fatto che la rappresentazione dovesse essere ricondotta a un'idea di verità ancora tangibile», in D. GUASTINI, *La rosa per la Croce. L'estetico come secolarizzazione del religioso*, «Studi e materiali di Storia delle religioni», 1 (2013), p. 639.

¹²⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 55.

¹²⁹ La sopravvivenza della filosofia dipende dalla riscoperta e dalla restituzione della componente di rivelatività al pensiero, cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 9, nella *Prefazione*.

che il livello mitico-simbolico viene contrassegnato proprio dalla rivelatività delle figure sulle quali si costruisce, è necessario spiegare la fondamentale distinzione pareysoniana tra pensiero rivelativo e pensiero espressivo, situata nel primo pregnante capitolo di *Verità e interpretazione*. Contro la concezione generica dello storicismo integrale, di origine ottocentesca e soprattutto diletheyana, che intende rintracciare il significato di una filosofia nell'aderenza ad un momento storico o ad una circostanza contingente complessiva, l'Autore infatti oppone la differenza fondamentale tra pensiero espressivo e rivelativo: il primo designa l'insieme delle filosofie che costituiscono un mero prodotto storico e un'indiretta razionalizzazione della situazione contingente e risultano quindi identificati a tale contingenza temporale e sottoponibili alla storicizzazione e allo smascheramento dell'analisi posteriore; il secondo designa invece l'insieme delle filosofie, e più in generale delle forme di speculazione, che oltre ad essere espressive muovono da una prospettiva insieme ontologica e personale e pertanto sono dotati di una portata rivelativa, cioè di una relazione intrinseca e meta-storica con la verità.

Il pensiero rivelativo concepisce la situazione della persona collocazione metafisica oltre che storica e offre la verità come sorgente e origine e non come meta o scoperta; la rivelatività del pensiero, alla quale Pareyson ancora la stessa possibilità di sopravvivenza della filosofia, mantiene nel suo linguaggio un equilibrio tra il dire, il rivelare e l'esprimere, cosicché la stessa natura profonda della parola viene preservata: nella parola il vero risiede in modo semanticamente infinito e la sua presenza non si esaurisce nella sua esplicitazione ma mantiene sempre un margine di novità e trascendenza; viceversa nel pensiero solamente espressivo la parola non appare radicata nella verità ma si profila come semplice costruzione concettuale che proietta inconsciamente e implicitamente la situazione storica. Il significato del linguaggio nel pensiero rivelativo rinvia così sempre ad una ulteriore pregnanza e ad un'infinità di senso e sensi possibili, mentre nel pensiero espressivo rimanda soltanto al "sottinteso" e manifesta una finalità essenzialmente strumentale, collegabile all'importante nozione di tecnica; in questo contesto sembra che vi sia una chiara affinità tra la descrizione del pensiero rivelativo e il fenomeno dell'immagine simbolica, nella quale l'esprimere è sempre un inesausto significare e istituire senso; si presenta perciò una netta contrapposizione tra la carica rivelativa, successivamente individuata nel simbolico, e la ragione calcolante o tecnica, che disconosce la vincolazione tra dimensione personale e veritativa. Ecco allora che il recupero della rivelatività del pensiero si lega profondamente alla riconfigurazione della relazione tra concetto e simbolo e al

ripensamento del rapporto tra linguaggio filosofico e autonomia del mito. Si definisce in questa sede il complesso rapporto tra verità e storia, determinato dall'esame pareysoniano della questione concernente la molteplicità irriducibile delle filosofie e l'unità indiscutibile della verità; rispetto al paradigma hegeliano dell'identità dialettica di verità ed automanifestazione storica progressiva dell'Assoluto nel succedersi delle filosofie, l'Autore propone un'ontologia dell'inesauribile che, anche sulla scia dell'analisi del discorso jaspersiano¹³⁰, rileva nella storia della filosofia un'inseparabilità del nesso di palesamento e latenza del vero fondato sull'inesauribilità della verità, cioè sull'impossibilità di darsi completamente in modo esplicito e di sottrarsi totalmente in modo abissale o misterioso. Nel saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia* Pareyson svolge chiaramente la continuità tra la descrizione del pensiero rivelativo e la definizione del simbolismo, ponendo apparentemente i presupposti di una riflessione complessiva sull'antropologia del simbolico memore della lezione di K. Kerényi e di W. F. Otto: «Se il simbolismo è non *soltanto* espressivo o inventivo, ma *anche* rivelativo, ciò è perché esso affonda le sue radici in una zona profonda e originaria del pensiero, anzi è immerso nel cuore dell'esistenza¹³¹»; il legame tra esistenza, simbolo e rivelazione indica quindi come nell'ottica della concezione antropologica pareysoniana l'attitudine formativa e quella interpretativa sembrano sovrapporsi e confluire l'una nell'altra e possano trovare nel simbolico una potenzialità infinita di svolgimento.

¹³⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 198-208, il paragrafo intitolato *Unità e molteplicità del vero*.

¹³¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 142.

Capitolo III. Simbolo, tautegoria, mito

III. 1 Ontologia della libertà: filosofia ed esperienza religiosa

Dopo aver analizzato il concetto di forma, inteso come nesso di evidenza e mistero e organismo che tiene insieme la dimensione empirica finita e lo svolgimento infinito e inesauribile, così come il concetto di persona, inteso a sua volta come forma che è essenzialmente prospettiva vivente sulla verità e manifestazione della dialettica di presenza e ulteriorità, occorre soffermarsi sulla trattazione decisiva concernente la questione del simbolo, della sua natura e struttura; Pareyson svolge in modo tematico la trattazione del problema teorico del simbolo soltanto all'interno dell'opera *Ontologia della libertà*. Edita postuma nel 1995 come silloge di saggi tra loro strettamente connessi, *Ontologia della libertà*, sottotitolata significativamente *Il male e la sofferenza*, presenta una disamina della nozione del simbolo e di simbolismo che si differenzia dai riferimenti precedenti dell'Autore e che si configura come una proposta speculativa fondamentale per portare maturazione l'idea di filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa o della coscienza religiosa (cristiana) e, quindi, l'idea stessa dell'ontologia della libertà. Nello scritto *L'esperienza religiosa e la filosofia*, dove dalla definizione della trascendenza e dell'esperienza della trascendenza si delinea la possibilità, squisitamente filosofica ma dischiusa dalla storia stessa dell'immagine sacra e dell'espressione poetica, di scorgere e sondare la sorgente e la fonte della narrazione mitica e delle rappresentazioni della divinità «in una zona più profonda e originaria del pensiero», rispetto alla quale «i simboli della poesia e le figure antropomorfe del mito¹» appaiano più adeguate e pertinenti del concetto filosofico. La riflessione pareysoniana colloca il simbolo nel plesso inestricabile di finito e infinito e connette la sua natura e struttura con la verità, concepita non come oggetto da scoprire da parte della razionalità concettuale e oggettivante, ma come motore inesauribile e fontale delle interpretazioni personali; ecco allora come nell'analisi che l'ultimo Pareyson svolge dell'immagine simbolica confluiscono gli studi sull'estetica dell'idealismo classico e del Romanticismo tedesco, in particolare sulla morfologia goethiana e sulla *Spätphilosophie* di Schelling, e gli studi sull'esistenzialismo, in particolare sull'eredità kierkegaardiana e jaspersiana, culminati nella formulazione di un

¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 100.

personalismo ontologico basato su una nozione di verità che si discosta da quella sottesa alle filosofie degli esponenti principali dell'ermeneutica europea, soprattutto H. G. Gadamer e P. Ricœur. La proposta speculativa pareysoniana dell'ontologia della libertà consente di ridefinire il rapporto tra estetica e religione, che appare poco frequentato dal pensiero occidentale contemporaneo, in una chiave sensibilmente originale, secondo una traiettoria dotata al tempo stesso di novità teoriche e di interessante fecondità per un dialogo con le filosofie coeve, rispetto alle quali l'analisi del simbolico dell'Autore entra in rotta di collisione; l'esperienza religiosa, che attinge al cuore della realtà, ovvero all'essere-libertà che corrisponde alla divinità stessa, non può che manifestarsi nella sfera sensibile mediante il simbolico, che dunque, viene nettamente distanziato dall'allegoria, dalla metafora e dal segno e indicato come unica via adeguata per rappresentare l'esperienza di trascendenza, che rimane essenzialmente indisponibile al linguaggio filosofico della metafisica ontica.

Scriva Pareyson, infatti, che se l'esperienza religiosa costituisce sempre un'esperienza di trascendenza e originarietà, relativa al livello primordiale del rapporto ontologico e del vincolo tra verità e persona come in precedenza chiarito, «si delinea allora la possibilità che nella nozione di trascendenza, tutt'altro che ignota alla filosofia, pensiero filosofico ed esperienza religiosa abbiano da incontrarsi²»; per comprendere la prospettiva nella quale collocare il problema del simbolo occorre perciò approfondire come per l'Autore questo incontro tra pensiero e religione nonché tra *mythos* e *logos* deve essere tematizzato e come si differenzia dalla tradizione metafisica ed ermeneutica occidentale. La peculiarità con la quale la trattazione pareysoniana affronta la questione del simbolico si evidenzia in modo esaustivo e completo soltanto nell'orizzonte della proposta dell'ontologia della libertà, dove si delinea un'ermeneutica del mito religioso che intende ripensare la reciproca implicazione di simbolo e concetto e ricomprendere la nozione di immagine simbolica, tanto importante in ambito estetico, sul crinale della nozione di tautegoria anziché su quello di allegoria, di metafora e di allusione, ossia di una semplice struttura di rinvio; nella fase ultima e più matura del suo percorso speculativo Pareyson si ripromette di mostrare come filosofia e religione attingano dalla medesima sorgente originaria e discendano dal medesimo principio iniziale e da una comune fonte mitica³, come del resto appare già da alcune considerazioni di *Verità e interpretazione*, in particolare

² *Ivi*, p. 99.

³ In questo senso è opportuno notare come nell'elaborazione della nozione pareysoniana di simbolo, che risulta essere anzitutto compresenza di rivelazione e nascondimento dell'infinito nel finito - ossia dialettica vivente e inesauribile tra significato opaco e trascendente e significante concreto e immanente, nonché interpretabilità infinita di una figura empirica e quindi capacità semantica mai compiuta o totalmente comprensibile correlata alla verità come sorgente e non meta da raggiungere - giochi un ruolo decisivo la teologia e soprattutto la religione cristiana; il richiamo frequente al dogma teologico dell'incarnazione in riferimento alla forma, che

nel capitolo intitolato *Solo la filosofia garantisce la reciproca indipendenza di filosofia e religione*⁴, e dispiega la relazione tra dimensione empirica, persona e trascendenza a partire da presupposto secondo cui ogni «autentico discorso su Dio non può essere diretto, oggettivo, speculare, ma ha sempre un carattere mitico, simbolico, dialettico⁵». Stabilito come la natura del linguaggio mitico e simbolico emerga dai presupposti antropologici, ermeneutici e ontologici tracciati anzitutto a partire dal concetto di libertà e dall'edificazione di un'ontologia della libertà, occorre descrivere i tratti fondamentali di entrambi per mostrarne poi la verifica nel ruolo della rappresentazione simbolica e nella relazione che si realizza tra discorso filosofico e cristianesimo.

Per enucleare la portata effettiva e gli elementi innovativi dell'ontologia della libertà risulta opportuno iniziare la disamina dalle quattro lezioni che Pareyson tenne presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli tra il 26 e il 30 aprile 1988, lezioni che avrebbero dovuto costituire nell'indicazione di Pareyson la prima parte, dal titolo *In cammino verso la libertà*, dell'intera opera *Ontologia della libertà*; nel quadro teorico tratteggiato dalle lezioni napoletane l'Autore traccia in modo definitivo e completo una concezione innovativa, e in contrasto con le più diffuse correnti filosofiche novecentesche, della libertà rimanendo tuttavia nel solco già ben avviato dal saggio *Esistenza e persona* e, dunque, senza venir meno a quella continuità fondamentale che, con toni e accentuazioni differenti, segna la parabola filosofica pareysoniana. Nella presentazione iniziale del tema centrale della libertà all'interno della storia della filosofia moderna europea, Pareyson indica già come già nella nascita dell'esistenzialismo sulle ceneri dell'esaurimento conclusivo dell'hegelismo fossero emerse le condizioni favorevoli per svolgere una filosofia della libertà nella sua completezza integrale; già nelle *Rettifiche* si evidenzia la chiave concettuale con la quale il

nell'estetica precorre la nozione di simbolo, e alla natura paradossale della *theologia crucis* e della *kenosis*, si lega al discorso sull'adeguatezza del linguaggio simbolico nell'esprimere il contenuto dell'esperienza religiosa (cristiana).

⁴ Argomenta efficacemente l'Autore, in un ambito rigorosamente connesso ad una ermeneutica ontologica ed esistenziale: «Infatti il possesso religioso della verità è di tal natura, che non solo non estingue né esclude, non solo permette e consente, ma anzi implica e suscita la ricerca filosofica della verità»; e aggiunge in seguito: «Ecco perché ciò che *religiosamente* è un *possesso* può *filosoficamente* essere una *ricerca*», in L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 197; Pareyson ribadisce qui anche l'eredità pascaliana del concetto di "scommessa" riferito alla descrizione del carattere ancipite della fede cristiana e al salto integrale che la fede consente di compiere e il carattere paradossale della coesistenza di pienezza del possesso veritativo e precarietà della scommessa, nel cui senso si innesta la necessità stessa del filosofare: «La fede unisce paradossalmente *securitas* e *insecuritas* [...] ed è in questa dialettica che s'inserisce la filosofia, reclamata anzi destata nella sua indipendenza dalla stessa religione», in *ibidem*.

⁵ L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 183.

movimento esistenzialista viene collocato nel dispiegarsi del pensiero moderno e con cui occorre valutare l'eredità stessa della filosofia dell'esistenza europea, ossia l'inseparabilità di essere e libertà e l'accezione intrinsecamente ontologica della libertà⁶. L'Autore, argomentando un'originale tesi storiografica che suppone la solida base teoretica della definizione dell'esistenza e dell'ontologia dell'inesauribile come ermeneutica ontologica, ritiene che la filosofia dell'esistenza tenda verso una ontologia della libertà e vi culmini, anzi coincida sin dall'inizio con essa; l'esistenzialismo va collocato nel corso della filosofia moderna intendendolo nel senso di una sostanziale ontologia della libertà perché l'essenza stessa, non ancora maturata e non ancora esaurita o pienamente esplicitata, del solco speculativo moderno è quella di essere una filosofia della libertà incompiuta. Con riferimento implicito alla teoria della formatività come estetica della produzione di forme, Pareyson scrive che «essere e libertà sono i due poli dell'operosità dell'uomo, la quale non è mai così produttiva come quando è attiva e recettiva, inseparabilmente», evidenziando l'indivisibilità della componente attiva e di quella recettiva, tratto tipico della conoscenza interpretativa, e la connessione con l'attitudine formativa personale, che tanta importanza ha nel discorso sul simbolo e nel delineare le fondamenta di una autentica antropologia del simbolico; l'argomentazione pareysoniana, nell'ultimo paragrafo delle *Rettifiche*, prosegue poi riferendosi direttamente alla nozione di Dio e della divinità, inscindibile dalla concezione del vincolo tra essere e libertà, sottolineando come solo il postulato di un Dio nascosto, ovverosia della dialettica divina di nascondimento e rivelazione⁷, possa implicare la congiunzione tra fedeltà all'essere e impegno della libertà, tra libera attività umana e presenza dell'essere: la libertà, infatti, «attesta quella presenza originaria che la sollecita in quanto le si consegna, e che la regola in quanto richiede d'esser il primo oggetto di essa⁸».

⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 266, dove si legge: «forse è ora di passare [...] a indagare l'insondabile profondità e la scoscesa altezza di quello ch'è a parer mio, oggi, il tema esistenzialistico più fondamentale e genuino, o, se si vuole, l'eredità dell'esistenzialismo alla meditazione odierna: l'inseparabilità di essere e libertà».

⁷ Pareyson definisce come caratteristica tipica del Dio cristiano la rivelazione intesa etimologicamente come *re-velatio* cioè come svelarsi e insieme velarsi di nuovo, la connessione del palesamento al nascondimento e, più propriamente l'istituzione (pascaliana) di una proporzionalità inversa tra il manifestarsi e il celarsi, tra la presenza visibile e il sottrarsi invisibile; in questo contesto l'Autore si ancora al filone della tradizione del neoplatonismo medievale del *Corpus dionisiacum* e, in campo moderno, appunto alla filosofia di Pascal, ritenuto «il grande teorico del Dio nascosto [...] attraverso le tre tappe della natura visibile prodotta dalla creazione, dell'umanità assunta nell'incarnazione e della presenza reale nell'eucaristia», coniugando il progressivo approssimarsi del divino all'umanità con la sua crescente sottrazione allo sguardo umano, in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 98. Cfr. anche L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 267, dove si afferma assertivamente che «non c'è altro Dio che il Dio nascosto, e quindi ogni atto umano è una scommessa».

⁸ *Ibidem*.

Nella prima lezione napoletana, intitolata *Libertà e situazione*, l'Autore recupera quindi il presupposto dell'unione e della convertibilità di libertà ed essere già decisamente affermato nella conclusione delle *Rettifiche* e dichiara nell'incipit dello scritto che la questione ineludibile della libertà si pone come il nodo costitutivo e qualificante della filosofia moderna, a cominciare da Cartesio sino ad arrivare a Fichte, e assume i connotati di criterio teorico capace di leggere in modo nuovamente significativo la storiografia filosofica occidentale; questo concetto di libertà al centro della modernità, che non può essere considerato secondo un significato esclusivamente morale, ma in un senso più radicale e profondo, anzi istitutivo, rispetto a quello morale, diviene chiaro nel sistema di J. G. Fichte, al quale Pareyson ha dedicato un'importante monografia e dal quale ha potuto apprendere l'idea di un intero sistema della libertà nella sua valenza originaria e ontologica. Viene introdotta a questo punto la figura decisiva di F. W. J. Schelling, la cui riflessione si sita nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, nella *Filosofia della mitologia* e nella *Filosofia della rivelazione* costituirà, accanto alle *Enneadi* di Plotino, il punto di riferimento costante e imprescindibile della speculazione pareysoniana nella fase più matura nonché la fonte capace di illuminare retrospettivamente anche il percorso di critica all'hegelismo già proprio dell'estetica (con esiti non riconducibili però all'idealismo schellinghiano) e soprattutto dell'ermeneutica esistenziale; il pensiero schellinghiano emerge come l'approdo della confluenza dei due cespiti fondamentali nei quali, insieme, si era precedentemente organizzata la ricerca pareysoniana, cioè la critica anti-hegeliana attraverso Kierkegaard e Feuerbach su base esistenzialistica e il perseguimento del distacco dall'hegelismo mediante la speculazione di autori pre-hegeliani quali Kant e Fichte, considerati superati dall'idealismo⁹. L'intento profondo dell'operazione schellinghiana viene individuato nella costruzione di una compiuta filosofia della libertà, che si mette in luce non solo come post-hegeliana, ma addirittura come post-heideggeriana, ossia come anticipatrice di elementi poi indagati soprattutto da Martin Heidegger¹⁰, sulle premesse teoriche della differenza ontologica; benché ancora inficiato

⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 8.

¹⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 457-458, dove trattando del problema del nulla nella filosofia heideggeriana come strettamente connesso alla realizzazione del programma di una filosofia della libertà, si affronta il tema della vicinanza tra Heidegger, soprattutto riguardo all'idea del nulla, e Schelling, riguardo all'idea della libertà, propendendo per il pensiero di quest'ultimo - purché emendato dall'ipoteca del residuo razionalistico e necessitaristico - nel senso di arrivare a comprendere l'essere stesso come libertà assoluta: «Io credo infatti che il problema fondamentale del giorno d'oggi sia quello del vincolo originario fra la libertà e il nulla, ed è a tal fine che mi pare di poter considerare come felicissimo l'incontro tra Heidegger e Schelling»; secondo l'Autore il concetto heideggeriano di essere e quello schellinghiano di libertà come facoltà del bene possono fecondarsi reciprocamente.

da un'impostazione di tinta razionalistica e necessaristica, Schelling viene considerato dall'Autore come «filosofo della libertà in quanto compitore, da una parte, di Plotino (per il suo concetto della libertà dell'Uno), dall'altra parte, di Pascal (per il suo concetto di estasi della ragione)¹¹».

Se si afferma che l'uomo è propriamente rapporto con l'essere, e non semplicemente soggettività personale che ha un rapporto con l'essere, e che il rapporto ontologico, in cui si sostanzia la storicità e la singolarità, consiste in ultima analisi nella libertà, ossia nella continuità tra la libertà umana e la libertà divina e abissale, allora si la verità non può che offrirsi in modo interpretativo nel rapporto stesso come istitutiva, ma inoggettivabile, irrelativa e inesauribile; pertanto «dire che l'uomo è un rapporto significa dire che inizialmente egli è una coscienza reale, cioè muta, originaria, un'interpretazione della verità¹²» e che il discorso razionale sulla dimensione veritativa di questa primordiale presenza dell'essere e della libertà non può compiersi direttamente su di essa come investigazione o indagine oggettiva. L'inoggettivabilità della verità, che si situa nel rapporto costitutivo con la libertà-essere originaria, richiede per essere pensata e tematizzata il ricorso alle figure e alla narrazione simbolica del mito, che si incardina nella riflessione sull'esperienza religiosa; la libertà-essere stessa, nella prospettiva dell'ontologia della libertà, si configura come posizione inesauribile di rapporti ontologici che sono prospettive viventi sulla verità e nel seno della natura interpretativa della coscienza personale dell'essere la collocazione storica acquista la portata e il valore di una collocazione ontologica. Scrive Pareyson che «giunti a questo punto, ogni ulteriore approfondimento è possibile solo facendo ricorso all'esperienza religiosa, non per trarne dei contenuti, ma per trarne dei sensi, dei significati», e la via dell'immagine simbolica e della narrazione mitica si presenta come la rappresentazione empirica del contatto con l'esperienza religiosa e quindi con la libertà originaria e con la verità *qua talis*; è proprio nell'esperienza religiosa, allora, che si pone il tema decisivo della libertà, dalla realtà iniziale della protologia a quella ultima dell'escatologia, ossia dall'auto-originazione divina sino all'apocatastasi. Ecco che per affrontare la domanda decisiva, esistenziale e razionale, sulla libertà, così come quella altrettanto radicale sulla questione del male ad essa correlata, l'argomentazione filosofica è costretta ad arrestarsi e ad arrendersi alla sua insufficienza strutturale¹³ e al suo limite invalicabile che viene attestato

¹¹ *Ivi*, p. 9.

¹² *Ivi*, pp. 11-12.

¹³ Pareyson enuncia già nella prima delle quattro lezioni napoletane come rispetto ai problemi della libertà, su cui ha l'obiettivo di realizzare un'intera ermeneutica, e il male, che concepirà in particolare dissonanza col pensiero contemporaneo - questioni radicali e capitali per l'umanità - il pensiero filosofico, vale a dire la

puntualmente dai tentativi dei sistemi e delle teorie razionalistiche, avanzate nel corso della storia del pensiero, e si rende necessario ricorrere all'esperienza e alla coscienza religiosa nonché attingere al linguaggio simbolico e mitico, che consentono di articolare una riflessione capace di oltrepassare i confini intrinseci della dimostrazione concettuale e del concetto filosofico¹⁴; viene così aperta la via al progetto di un'«ermeneutica del mito intesa come riflessione sull'esperienza religiosa» proprio perché essa appare ricompresa nell'interpretazione originaria, primitiva e iniziale della verità e della realtà medesima, cioè nel pensiero originario radicato nel rapporto ontologico dal quale sia filosofia che mito, espresso in forme simboliche sensibili, discendono. Si profila quindi nella trattazione pareysoniana del simbolo una significativa coniugazione tra filosofia e cristianesimo nel panorama complessivo delle teorie contemporanee: viene rifiutata l'idea di costruire una filosofia della religione o di argomentare una filosofia religiosa - appartenente più specificamente alla tradizione slavofila di un autore come P. A. Florenskij e al pensiero sofiano russo in generale - o di dare adito ad una nuova teologia, una teosofia o un'apologetica, ma si persegue la «filosofia schietta e genuina¹⁵», nella direzione di un concreto ripensamento filosofico del cristianesimo, già prefigurato nel saggio *Esistenza e persona*, che può indicare le fondamenta teoriche per una intera antropologia del simbolico memore delle istanze estetiche ed ermeneutiche.

L'accentuazione prettamente schellinghiana, connessa cioè ad una reviviscenza della ragione "romantica" che rigetta la linea razionalista di quella illuministica¹⁶, dell'ontologia della libertà rispetto alla precedente teoria dell'ontologia dell'inesauribile e alla teoria della formatività, implica una svolta nell'indicare esplicitamente nelle forme del mito e nelle espressioni simboliche il necessario svolgimento della riflessione ermeneutica concernente i concetti cardine della libertà e del male, così come di Dio, ma trova nella nozione di trascendenza, già tratteggiata in *Esistenza e persona* e in *Verità e interpretazione*, una linea di coerenza ininterrotta; in *Ontologia della libertà* viene infatti ripresa e approfondita la confutazione dell'impostazione dell'ineffabilismo tipica della teologia negativa, che demarca una differenza e un'eterogeneità totale tra verità inoggettivabile e persona, la critica radicale alla demitizzazione, intesa come tentativo di razionalizzazione del carattere mitico del

razionalità concettuale, analitica, oggettivante e ontica appare storicamente ed essenzialmente fallimentare, cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 22.

¹⁴ *Ivi*, pp. 80-81.

¹⁵ *Ivi*, p. 27.

¹⁶ Cfr. su questo L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 269.

pensiero rivelativo, ossia della rivelatività mitica insita nel pensiero filosofico autentico¹⁷, e anche il concetto di trascendenza già sviluppato negli studi sulla filosofia dell'esistenza. Nel quinto paragrafo del saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia*, dal titolo *Trascendenza e divinità*, si argomenta come ogni esempio di trascendenza costituisce una sede propria per l'esperienza religiosa, e, pertanto una possibile sede di Dio attraverso quella complessa dialettica di palesamento e latenza, di manifestazione e nascondimento, che caratterizza il divino, concepito da Pareyson in senso tipicamente biblico; in Dio, che verrà definito come la stessa libertà originaria abissale¹⁸, quindi, trascendenza e inoggettivabilità coincidono e se il divino non può che andare incontro alla persona mediante l'esperienza religiosa di trascendenza da un lato, dall'altro ogni esperienza di originarietà e immemorialità mantiene di per sé un'apertura religiosa al divino¹⁹. La teorica pareysoniana dell'adeguatezza dell'immagine simbolica nell'esprimere il nesso tra filosofia ed esperienza religiosa e, dunque, il rapporto tra discorso razionale e ritrovamento del cristianesimo, si erge allora sulla

¹⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 27-30. Cfr. sulla nozione di *Remythisierung* contrapposta alla *Entmythisierung* anche S. Givone, *Pareyson e Dostoevskij*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), p. 148, dove emerge come nella prospettiva dell'ontologia della libertà la letteratura detenga sempre di per sé una connotazione religiosa, proprio perché la narrazione appare la forma organicamente pertinente e adeguata al contenuto mitico; Pareyson si mostra così fedele ad una visione squisitamente romantica e non illuministica del ruolo della letteratura, che si prefigge implicitamente il compito di esibire la perenne attualità della vicenda mitica. Questa riattualizzazione della dimensione mitica e della sua portata rivelativa si esplica esemplarmente nelle opere di Dostoevskij giacché «di questa tragedia cosmoteandrica, che tiene insieme Dio, uomo e mondo, e che riproduce in ciascuna delle storie temporali la storia eterna sempre di nuovo accadente [...] Dostoevskij secondo Pareyson è il tragediografo (o mitografo) moderno», in *ivi*, pp. 147-148. Tra il mito, che rappresenta la vicenda della libertà assoluta e pertanto non può che essere narrato e presentarsi al di là di qualsivoglia deduzione logica o necessitaristica, e la letteratura, che già per Valéry costituiva un regime privilegiato del linguaggio in particolare nella poesia, si instaura una connessione profonda e sistematica, come mostra naturalmente la tradizione dell'epica classica e dei poemi a tema religioso ed eroico; il legame originario tra parola poetica e relazione di identità e differenza con la verità, che caratterizza l'ermeneutica ontologica pareysoniana, mantiene una dichiarata radice vichiana: poesia, pensiero e religione coesistenti indistintamente ma pienamente nell'ancoramento veritativo del mito si esplicano e si specificano richiamandosi e rinviandosi a vicenda. A tal riguardo dalla critica pareysoniana all'operazione della demitizzazione si deduce, infine, anche la confutazione del modello di *Entmythologisierung* affermato dal teologo Rudolf Bultmann, che fu collega di Heidegger presso l'Università di Marburgo nonché suo ammiratore, nell'opera *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario* edita nel 1941.

¹⁸ Scrive l'Autore, significativamente, nella seconda lezione napoletana, dal titolo *Libertà e trascendenza*, che «per "Dio" si intende la libertà originaria, la scelta originaria, l'origine, questo prender fuoco della fiamma della libertà», in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 37.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 99.

dialettica tra identità e differenza e tra presenza e ulteriorità di verità inesauribile e interpretazione personale, che è anzitutto conoscenza insieme recettiva e attiva di forme, così come si instaura sul movimento simultaneo di disvelamento e occultamento del divino, concepito in senso pascaliano come *Deus absconditus*²⁰; già nelle lezioni universitarie sull'etica di Pascal, Pareyson evidenziava la situazione di illuminazione e accecamento dell'uomo rispetto alla comprensione religiosa di Dio, che si non si presenta così manifestamente da poter essere riconosciuto direttamente, ma nemmeno così occultamente da poter essere del tutto negato o ignorato, in modo tale da offrirsi propriamente soltanto alla significazione ambigua e ambivalente della figura simbolica o mitica, che necessita sempre un'interpretazione in grado di esplicitarla. Scrive a tal proposito infatti l'Autore, riguardo al pensiero pascaliano su Dio che esso «si consegna all'ambigua significanza della “figura”, cioè dell'allegoria, del simbolo, della cifra, che dev'esser interpretata per diventare eloquente, ma rimane muta se non è saputa interpretare, e si comporta in tal maniera proprio per non togliere il merito a chi lo cerca e il demerito a chi non lo cerca²¹»; ecco che la disamina della visione pascaliana, che viene riproposta e rivitalizzata da Pareyson, mostra anche un'accezione della nozione di simbolo intesa qui come sinonimo dell'espressione allegorica e della cifra di ascendenza jaspersiana, che subirà poi un mutamento decisivo nel quadro dell'ontologia della libertà.

È opportuno quindi ripercorrere lo sviluppo del concetto di simbolo all'interno della parabola speculativa dell'Autore e il passaggio dalla denominazione del simbolo sulla linea della concezione metaforico-allegorica a quella determinante che lo comprende come rappresentazione tautologica, significazione vivente e inesauribile ed espressione della dimensione mitica., che caratterizza l'ontologia della libertà nel suo insieme. Nel corso dell'evoluzione della speculazione pareysoniana si assiste, infatti, ad una flessione nella definizione o descrizione del simbolo, mantenendo tuttavia una chiara contiguità teoretica nell'individuare l'indissociabilità di finito ed infinito, di presenza immanente e ulteriorità trascendente, di fisicità e spiritualità nella forma come nella persona, intesa anch'essa come forma, e nell'identificare l'inoggettivabilità veritativa come inesauribilità, che si offre all'interpretazione con una dialettica di identità e differenza propria anche della coppia forma

²⁰ Particolarmente importante nel rilevare il legame tra la concezione del simbolo nella ontologia della libertà pareysoniana e la nozione teologica di rivelazione nel suo rapporto con la *kenosis* espressa dalla dottrina paolina (cfr. il passo biblico *Fil 2, 5-7*) appare la considerazione secondo cui «il simbolo diventa un caso del *Deus revelatus sub contrario*: l'assolutamente trascendente è certamente invisibile, ma il carattere incommensurabile di questa sua invisibilità gli consente di mostrarsi proprio e soltanto nel visibile e col visibile», in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 107.

²¹ L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998, p. 244.

formata e forma formante. Dapprima, nell'*Estetica*, l'espressione simbolica viene considerata e nominata sulla scia dell'allusione e del segno in contrapposizione con la forma, che appare «*tutta presente nella sua realtà fisica, né rinvia a un significato che la trascenda, ch  la sua stessa esistenza   il suo significato; essa non   n  segno, n  simbolo, n  allusione, ma non indica che s ²²»;* secondo la prospettiva dell'*Estetica* la forma, dunque, a differenza delle strutture allusive e segniche, nelle quali si indica qui anche il simbolo, non rinvia con il suo aspetto sensibile e finito ad un'idea altra da s , ad un infinito metafisico che la trascende in quanto referente del significante, ma si costituisce su una sovrapposizione di immanenza fisica e significato, perch  «*il suo stesso volto fisico   un significato vivente²³»*. Nel saggio *Verit  e interpretazione* poi, dove si distingue il carattere mitico da quello propriamente simbolico, la nozione di interpretazione nella sua essenza viene qualificata anzitutto come possesso di un infinito, quindi dialettica incommensurabile di finito e infinito, che risulta in quanto tale «*continuamente approfondibile ma non parziale, ulteriore ma non allegorico, mitico ma non simbolico²⁴»*; nel quadro dell'ontologia ermeneutica dell'inesauribile la simbolicit  del discorso filosofico, richiesta dall'impossibilit  di una raggiungibilit  diretta del referente veritativo, viene collegata all'ineffabilit , all'indicibilit  razionale e dunque giudicata, sulla scia della allusione e della metafora, ancora insufficiente ed equivoca, perch  «*la simbolicit  [...] non   ancora l'ulteriorit  del pensiero veritativo²⁵»*. La critica al termine "simbolo", concepito inizialmente come sinonimo delle strutture allusive e segniche, va intesa perch  sulla base della definizione dell'autonomia della forma in ambito estetico come coincidenza di dato empirico e significato e sulla base della refutazione dell'impostazione dell'ontologia negativa dell'ineffabile in ambito ermeneutico; in ambedue i casi viene prefigurata la necessit  di ricorrere ad un linguaggio dotato di quel carattere rivelativo e non oggettivante che viene indicato con l'ontologia della libert  nell'unione di fisicit  e trascendenza²⁶ e di significante e significato, cio  nella tautegoria, contrapposta all'allegoresi, alle espressioni metaforiche e al segno allusivo. Nel delineare una flessione dell'accezione pareysoniana di simbolo va dunque individuata una prefigurazione delle caratteristiche della rappresentazione tautegorica, di derivazione schellinghiana, sviluppata in *Ontologia della libert *, dove si accentua la

²² L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formativit *, Bompiani, Milano 1988, p. 281.

²³ *Ivi*, p. 282.

²⁴ L. PAREYSON, *Verit  e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 163.

²⁵ *Ivi*, p. 162.

²⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libert . Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 105.

necessità di una relazione quasi osmotica tra pensiero filosofico ed riflessione sulla coscienza religiosa; nella fase finale del pensiero pareysoniano infatti si struttura una diversa e più accentuata configurazione del rapporto tra riflessione razionale ed esperienza religiosa, fondata non più soltanto su un'ontologia critica che rifiuta l'impostazione razionalistica della metafisica antica tradizionale e che conferisce all'interpretazione una correlazione intrinseca con la trascendenza inesauribile, ma sull'affermazione della libertà, intesa come coincidenza di inizio e scelta, positività originaria, e principio della realtà, soffermandosi sulla frattura del rapporto ontologico che lega ad essa la persona²⁷. Alla dialettica logico-metafisica della necessità si preferisce la dialettica vivente e inesauribile della libertà, che è capace di dispiegare pienamente la valenza dell'immagine simbolica; sembra significativo, nel senso dell'identificazione della libertà quale fulcro fondante della realtà e principio al quale la realtà tutta rimane appesa e grazie al quale viene dotata di presenza dell'essere, sottolineare la pregnanza del ricorso pareysoniano al concetto, mutuato dalla teologia giovannea, di "incarnazione", riferito alla forma simbolica in rapporto a Dio e alla sua manifestazione nel sensibile finito; la funzione rivelativa del simbolismo, argomenta infatti l'Autore, «mostra Dio, l'inoggettivabile cuore della realtà, nell'atto di manifestarsi all'uomo nell'unico modo in cui può diventargli accessibile, cioè incarnandosi nella forma simbolica²⁸». Se all'interno della ontologia della libertà la forma simbolica viene definita come l'unica modalità in virtù della quale Dio, che corrisponde alla libertà *qua talis*, può rivelarsi alla persona, già nell'ambito dell'ermeneutica dell'inesauribile veniva istituito un rapporto dell'unicità della verità con le molteplici formulazioni interpretative che si traduceva nel potere di incarnarsi in esse in forme sempre nuove: l'unica modalità, scrive a tal proposito Pareyson, con cui la verità unica può rendersi presente sono le sue inesauribili interpretazioni storiche, comprese come «reale incarnazione e effettivo possesso»; si stabilisce pertanto un parallelismo tra il movimento rivelativo del carattere fontale della verità che si esprime soltanto nell'interpretazione e la dialettica del simbolismo che consente di attingere al divino che è principio indisponibile alla concettualità e si presenta soltanto nelle figure simboliche, che irradiano infinitamente significati e sono perennemente interpretabili. Verità, mito e simbolo così risultano, in questa visione, strettamente correlati e incardinati su un riproponimento del cristianesimo fondato sugli scritti dell'ultimo Schelling, sulla filosofia di Plotino ed anche sul pensiero di G. B. Vico.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 186.

²⁸ *Ivi*, p. 116.

Si è visto allora come la concezione pareysoniana dell'immagine simbolica possa sottendere una ontologia dell'immagine incompiuta e gli elementi cardine di un'innovativa teoria antropologica del simbolico e come possa tenere insieme estetica, ermeneutica e religione; per tracciare compiutamente la prospettiva pareysoniana sul simbolico quale sede del rapporto tra fisicità e trascendenza è quindi necessario il passaggio dall'estetica della formatività e dall'ermeneutica esistenziale e ontologica al progetto dichiarato di una filosofia della libertà presentata nel senso di una maturazione e di un compimento definitivo della linea fondamentale che anima la storia del pensiero moderno; tale ontologia della libertà si propone di superare l'ancoramento al mero significato morale della nozione di libertà - criticando lo stesso concetto jaspersiano di libertà - attraverso il recupero della speculazione di Fichte e soprattutto di Schelling, e giunge a coincidere con una ermeneutica del mito e della coscienza religiosa che stabilisce la priorità ontologica della realtà sulle altre due categorie modali della possibilità e della necessità. Appurato che il nucleo del rapporto con l'essere, in cui la persona consiste, corrisponde alla libertà e che soltanto attraverso la libertà si realizza l'intenzionalità dell'uomo verso l'essere, emerge la necessità di analizzare il primato della realtà nel quale può trovare posto la teorica del simbolo e del mito e l'incontro tra razionalità filosofica e coscienza esistenziale religiosa²⁹, proprio per recuperare l'idea della libertà nella sua autenticità piena³⁰. La realtà, in quanto principiata dalla libertà e appesa ad essa detiene un carattere instaurativo e abissale, ossia puramente gratuito e infondato; il reale, infatti, irrompe nell'essere in modo irrevocabile e irreversibile senza presupporre alcun fondamento: possibilità e necessità, pertanto, vengono giudicate delle mere riflessioni o condizioni retrospettive e proiettive delle categorie del pensiero sulla realtà, che viene attenuata o affievolita anteponevole la possibilità e viene irrigidita e costretta applicandole la necessità. Possibile e necessario rappresentano concetti derivati dal quadro di senso determinato dall'esistenza della realtà, sulla quale, solo successivamente alla sua irruzione, sopraggiunge il pensiero; l'insistenza sulla contingenza e l'asserzione di una necessità logico-metafisica implica un indebolimento o un'estenuazione del reale che l'ontologia della libertà pareysoniana rifiuta: se la realtà è anzitutto evento e non uno stato di cose, allora «non è che il reale esista in quanto è previamente possibile o costitutivamente necessario, ma, inversamente, esso appare come possibile e necessario perché esiste³¹». La visione della realtà come abissale, ossia come evento gratuito privo

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 89.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 465.

³¹ *Ivi*, p. 87. Cfr. su questo l'approfondita tematizzazione in R. Šerpytytė, *Realtà e negatività: Pareyson tra Heidegger e Gadamer*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), pp. 52-67.

di fondamento e principiato solo dalla libertà, consente di aprire la comprensione anche all'ambiguità strutturale della libertà originaria e alla natura del nulla, implicata dalla domanda fondamentale dal quale l'Autore dichiara di prendere le mosse, cioè "perché l'essere piuttosto che il nulla?"³²; nell'ambivalenza duplice profonda del reale si radica lo stupore, quando viene accolto come dono, e l'angoscia, quando viene percepita l'opzione sempre latente del nulla e quindi la caducità e la morte; proprio tale ambivalenza di fondo chiarisce allora come l'ontologia sia giocoforza connessa con la meontologia, rendendo insufficiente e inadeguato affrontare il centro della realtà stessa con il linguaggio razionale e richiedendo invece di affidarsi alle strutture simboliche e mitiche dell'esperienza religiosa. La convergenza e l'identificazione di ermeneutica esistenziale del mito religioso e dell'ontologia della libertà è determinata dalla trasformazione del discorso sull'essere e - come si vedrà - di quello sulla positività originaria, nel discorso fondamentale sulla libertà, che in quanto tale impone di esprimere una dialettica vivente e non una logica dimostrativo-argomentativa; il linguaggio adatto all'originario in sé perciò corrisponde a quello del mito religioso «che ne racconta fedelmente gli atti imprevedibili e i fatti indeducibili, come in un racconto³³».

L'irradiazione inesauribile di significati dal simbolo, che è espressione e rappresentazione sensibile e finita, trova un corrispettivo nella concezione della verità come sorgente infinita di interpretazioni possibili ed ha un analogo nell'irrelativo inteso come posizione di rapporti ontologici; il simbolico realizza cioè una relazione dinamica tra il piano estetico-ermeneutico e quello religioso, tra immaginazione, figurazione poetico-letteraria o forma empirica ed esperienza religiosa, ossia contatto dialettico con il divino, ovvero con la libertà originaria, con il tramite dell'interpretazione

³² Cfr. *ivi*, p. 353; è interessante notare come già Kierkegaard aveva considerato, come l'ultimo Schelling, i sistemi di sapere alla stregua di una riduzione della realtà alla categoria modale della possibilità, conseguita mediante l'atto astrattivo; cfr. C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, p. 113 e R. Šerpytytė, *Realtà e negatività: Pareyson tra Heidegger e Gadamer*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), p. 52.

³³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 174; H. G. Gadamer, nel saggio dal titolo *Esperienza estetica ed esperienza religiosa*, nel quadro del discorso intorno all'essenza del comprendere poetico e alla relazione tra poesia e verità, dichiara: «Tra poesia e verità, qual è il posto del mito? La cosa essenziale nel mito è il narrare. [...] L'ideale di una poesia "pura" dimostra invece come il linguaggio parli nella sua piena idealità sensibile, nella quale senso e suono sono diventati uno. Qui l'opera poetica, emersa dal linguaggio pre-letterario del canto e della narrazione in forma di saga, sembra aver raggiunto un'altezza dove "tutto è simbolo"», in H. G. GADAMER, *Scritti di Estetica*, Aesthetica, Palermo 2002, pp. 60 e 63. Emerge, nel sottolineare il rapporto tra la specificità del narrare poetico e la dialettica tra suono e senso, un riferimento implicito alla teoria estetica di Valéry e l'intrinseca simbiosi tra svolgimento della dimensione simbolica in senso narrativo e caratterizzazione della parola poetica, non esauribile da un insieme univoco di referenti e pertanto potenzialmente suscettibile di infinita interpretazione.

personale. In questo quadro, che coinvolge le figure poetiche e letterarie nonché le immagini rappresentative del simbolismo mitico e in particolare quelle bibliche³⁴, L'estetica si configura dunque, se letta con l'impostazione dell'ermeneutica del mito sottesa alla visione della libertà nel senso della positività iniziale e dell'abissalità, non solo come luogo di verifica privilegiato della teoria dell'interpretazione e definizione della forma, ma anche come individuazione di alcune caratteristiche essenziali, all'interno della teoria della formatività, che precorrono la concezione tautologica del simbolo; soprattutto l'indicazione esplicita della compresenza di evidenza e mistero nella forma e la descrizione della differenza tra formata e formante, intesa come presagio e guida della capacità formativo-poietica che dischiude un'implicazione ontologica e indica una trascendenza dell'opera formata rispetto alla sua stessa formazione da parte della persona, costituiscono segni decisivi del superamento del semplice recupero della morfologia goethiana e confluiscono nella comprensione pareysoniana del simbolico nell'ambito dell'ontologia della libertà. Questo concetto di forma trova poi una sua importante applicazione nella nozione di persona, che viene chiarita da Pareyson come forma essa stessa, in via di sviluppo, contrassegnata da un rapporto ontologico con la verità secondo una dialettica di presenza interpretativa del vero e sua ulteriorità inoggettivabile; la coalescenza di finito e infinito e la simbiosi di identità e differenza appare determinante anche per focalizzare la natura del simbolo, che si pone, nella sua relazione biunivoca col concetto razionale, come punto di raccordo tra filosofia e religione, tenendo unite estetica, ermeneutica e ontologia.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 100-102.

III. 2 Mito e mitologia

Per comprendere la proposta speculativa pareysoniana di una ontologia della libertà concepita come ermeneutica del mito, e per indagare successivamente le radici schellinghiane dell'accezione tautegorica del simbolismo mitico e la potenziale antropologia del simbolico di cui essa può dischiudere le fondamenta, occorre definire la descrizione svolta dall'Autore della narrazione mitica e la sua fondamentale relazione con la verità. Seguendo l'argomentazione pareysoniana il mito diviene la rappresentazione narrativa dell'originaria apertura personale alla natura e alla struttura dialettica della dimensione simbolica come veicolo della verità originaria, vale a dire della capacità di produrre trasfigurazione simbolica e di connettere la dinamica interpretativa con l'immagine o l'espressione simbolica; il mito costituisce allora la descrizione simbolica del rapporto primigenio con la verità, sotto forma di narrazione e di racconto più che di discorso, che è la configurazione specifica del linguaggio argomentativo filosofico e della dimostrazione concettuale. L'importanza del linguaggio simbolico del mito emerge però a partire dalla contrapposizione di esso alla mitologia, radicata nella definizione della coppia teoretica di pensiero espressivo e rivelativo e intesa come mistificazione della differenza di funzioni tra *mythos* e *logos* e tentativo intrinsecamente fallimentare di sostituire il primo col secondo; da un lato infatti la mitologia si presenta come essenzialmente allegorica, cioè fondata sulla divaricazione tra simbolo e significato e sul processo di una significazione che esibisce sempre una componente arbitraria e potenzialmente mistificante, dall'altro lato il mito si impone come strutturalmente tautegorico, ossia fondato su un'identificazione dialettica senza residui tra significante simbolico e significato che corrisponde ad una concreta identità originaria. In questo quadro il mito trova il suo corrispettivo referenziale proprio nell'esperienza religiosa, mentre la mitologia, che intende articolare concettualmente la dimensione mitica e riportarla, attraverso un'impropria decodifica razionale, al discorso argomentativo e oggettivo della filosofia, producendo una trasposizione equivoca e deleteria dal mitico al filosofico, ossia secondo la dottrina modale pareysoniana, dall'orizzonte della realtà a quello della mera possibilità; soffermandosi sull'impossibilità di tradurre l'esperienza religiosa in termini concettuali, come tentato da alcuni grandi filosofi moderni quali Spinoza e soprattutto Hegel, scrive l'Autore che «il mito non ha bisogno di demitizzazione alcuna, essendo rivelativo di per se stesso» giacché «interpretare il mito non significa purificarlo dal linguaggio simbolico, ch'è giusto quel che lo rende eloquente, ma approfondirne e dipanarne l'infinita significazione, ch'è compito ardua e strenua impresa³⁵». La

³⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 144

demitizzazione mette in atto così un procedimento di astrazione dal linguaggio simbolico che comporta la compromissione e la deprivazione del carattere intrinsecamente rivelativo del mito, espressione in quanto tale della presenza della verità e del contatto primigenio con l'inoggettivabile, ovvero con la libertà abissale originaria; l'operazione della demitizzazione, tramite la mistificazione mitologica e la soppressione della rivelatività del pensiero nella sua dimensione più sorgiva, produce la dissociazione del nesso essenziale tra verità e persona, trovandosi di fronte «al vano dilemma di scegliere fra un precario razionalismo e un equivoco irrazionalismo³⁶». Se con l'operazione della demitizzazione mitologica si rinnega il tratta mitico appartenente *qua talis* al pensiero rivelativo, al contrario il compito primario della riflessione filosofica deve diventare quello di rendere il mito parlante nonché di saperlo ascoltare: si tratta, in questo senso, non di dogmatizzare l'insieme di elementi che costituisce il *corpus* mitografico, ma di mantenere la problematicità e la scepsi critica del filosofico riconoscendo il nucleo di rivelatività mitica non esauribile nella semplice espressione contingente e culturale e salvaguardando il simbolico che la rende significante; l'ermeneutica filosofica deve quindi accogliere la dialettica del simbolismo come apertura alla trascendenza, impedire che la parola imprigioni il trascendente e inibire a sua volta la trascendenza a isolarsi nella muta ineffabilità e nell'indicibile.

È interessante notare come la disamina pareysoniana del significato e della genesi della dimensione mitica, condotta non solo col riferimento a Plotino e a Schelling, ma anche implicitamente alla *Scienza nuova* di Vico, si innesti sulla relazione biunivoca di filosofia e cristianesimo, precisando la natura della fede: la fede va considerata, infatti, nel senso di una specificazione della religiosità originaria insita nel mito, di cui preserva il tratto costitutivamente simbolico e pertanto appare protesa a sondare l'esperienza religiosa trascendente e a rammemorare l'orizzonte primigenio della libertà abissale³⁷. Si chiarisce allora che nella prospettiva dell'ontologia pareysoniana della libertà la narrazione mitica, che rappresenta il racconto della vicenda della libertà e il coglimento originario della verità inoggettivabile in un plesso unitario e non scomponibile e suscettibile di suddivisioni sopraggiunte e artificiose, l'ermeneutica del simbolo non risolve in un'indagine intorno alle implicazioni e alle correlazioni tra filosofia e religione o nella realizzazione di una presunta filosofia cristiana e religiosamente ispirata, ma si ripromette di superare nel contesto esistenziale la separazione eterogenea di filosofia e religione e recuperarne, proponendo un ritrovamento del cristianesimo come alternativa al nichilismo, la loro originaria e ancestrale compresenza; il mito si

³⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 28, cfr. l'intero paragrafo dal titolo *Fallimento della demitizzazione: irrazionalismo della ragione senza verità*, in *ivi*, pp. 28-30.

³⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 144.

presenta come un plesso sorgivo, vivente e inestricabile che esprime la dialettica primigenia con il centro della realtà e col suo nucleo inesauribile e nel quale coesistono e si compenetrano pensiero, poesia e religione in modo indivisibile e indistinto ma integralmente attivo. La significazione autotelica, tautegerica, intransitiva e viva del racconto mitico si contrappone alla costruzione delle figure allegoriche, metaforiche e segnico-allusive, e si pone prima della differenziazione, tipica dell'epistemologia moderna europea e più anticamente della filosofia classica, tra razionale e irrazionale: l'insieme mitico, benché antecedente ad ogni specificazione funzionale e ad ogni semantizzazione culturale, non può essere qualificato come irrazionale, perché la presenza del pensiero come interpretazione prima della verità e attuazione della relazione verità-persona adempie al ruolo proprio della speculazione ma non attraverso un linguaggio concettuale e astratto; viceversa poi la dimensione mitica non può nemmeno essere giudicata propriamente razionale, perché il pensiero non vi è mai dissociato dalla componente inventiva, immaginativa ed espressiva della figure poetiche e dall'ascolto del senso religioso, non ancora articolati in una loro specificità³⁸. L'originarietà e l'immemorialità del plesso mitico viene collocata dall'Autore nell'orizzonte di un senso che supera relazione referenziale della singola significazione e sia attua simultaneamente in un movimento di autosviluppo mito-poietico e formativo e di interpretazione dell'essere come trascendente, che coinvolge umano e divino in un'unica dialettica, cioè la dialettica dell'indivisibilità di libertà umana e divina, finita e infinita; la narrazione mitica si profila quindi sia quale ascolto dell'inoggettivabile trascendenza sia quale memoria del contatto con l'inesauribile verità e rinviene nell'alfabeto del simbolico l'estrinsecazione del raccordo tra finito e infinito nella coniugazione di visibile e invisibile. Nell'analisi necessariamente ermeneutica ed esistenziale del problema mitico la significazione si trasforma e si auto-supera in rivelazione e, così come tipicamente avviene nel simbolismo, il piano linguistico trapassa inevitabilmente nel piano ontologico, ma non ontico; affinché però l'analisi si possa avviare correttamente e non si ricada nel rischio della degenerazione mitologica e della metafisica ontica, occorre precisare l'accezione pareysoniana di esperienza religiosa, in cui il fenomeno mitico si radica: se con essa ci si riferisce ad una movenza o percezione esclusivamente soggettiva, intimistica e connessa unilateralmente - in senso spiritualistico - alla coscienza dell'io, allora essa si paleserebbe come aporetica e contraddittoria, perché si limiterebbe ad esprimere un fenomeno dell'autocoscienza umana riferito ad una realtà ineffabile e inaccessibile. L'esperienza religiosa quindi, per mostrarsi in modo mutualmente intelligibile e simbolicamente valido, deve guadagnare un carattere integralmente esistenziale e incardinato sull'esistenza riconsiderata quale rapporto ontologico dotato di rivelatività; solo così l'esperire il divino si situa oltre l'antitesi, già appartenente alla teologia negativa barthiana, tra umanità e divinità.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 142.

Come l'Autore tratteggia già nell'incipit della seconda lezione napoletana dal titolo *Libertà e trascendenza* non solo la natura del mito, ma anche la genesi dello stesso pensiero filosofico, il quale appare co-presente nello stato vivente e indifferenziato, ma compiuto, della relazione interpretativa primigenia con la verità espressa dal racconto mitico e strutturata sul registro di codici simbolici; la filosofia deve dunque ricordarsi di derivare dalla stessa sorgente veritativa del mito e riattivare così, mediante il ricorso e l'affidamento consapevole all'immagine simbolica, il carattere rivelativo che non è riducibile ad una mera espressione temporale, storica, contingente e culturale. Solo attraverso una nuova consapevolezza dell'iniziale specificazione della riflessione filosofica, la quale ci costituisce in una parentela indissolubile col mito, è possibile rendere la concettualità del discorso speculativo capace di sondare, interpretare e penetrare l'esperienza religiosa in quanto tale, secondo l'accezione esistenziale e ontologica - e non metafisica e onto-teologica - evidenziata dall'Autore e vicina alla concezione pascaliana, kierkegaardina e schellinghiana del trascendente; il mito, indagato dall'ermeneutica e reso intelligibile e parlante da essa, diviene allora la rappresentazione di «quel livello profondo del rapporto ontologico³⁹» e dell'attinenza all'inesauribile e alla libertà assoluta. Pareyson procede poi a precisare come non si possa considerare il mito nel senso di una contrapposizione alla realtà, alla storia, alla verità, alla ragione e alla rivelazione, giacché nessuna di esse gli è estranea: la dimensione mitica indica infatti un'esperienza esistenziale della realtà, una storia temporale dell'eternità e degli eoni⁴⁰ o epoche dell'eternità, un possesso della verità nell'unica via possibile, una coscienza e una ragione non concettuale o esplicita e, infine, una rivelazione non assimilabile al momento espressivo, immaginifico o inventivo della cultura umana; rifiutando quindi la possibilità di tradurre il mito nelle forme del logos si afferma la necessità di un discorso indiretto sul contenuto dell'esperienza religiosa, opportunamente interrogata e approfondita, senza intenzioni sistematiche o dimostrative e si individua il fulcro centrale di essa nella divinità, in Dio, la cui

³⁹ *Ivi*, p. 25.

⁴⁰ L'Autore richiama qui la teoria schellinghiana presente nell'opera incompiuta, edita postuma, *Le età del mondo (Die Weltalter)*, nella quale si intende esplorare la natura profonda di Dio come libertà suprema e in cui emerge l'influenza del neoplatonismo proprio della teologia giovannea e di dottrine teosofiche, connesse alla mistica renana di Böhme e apprese dal filosofo tedesco soprattutto per il tramite di Franz von Baader. È interessante notare l'uso pareysoniano di una terminologia di matrice originariamente gnostica a cui però non corrisponde una riproposizione dello gnosticismo o del manicheismo, che postula un principio causale metafisico distinto per il bene e per il male e perciò viene apertamente criticato dall'Autore; se «la storia è la libertà stessa nel suo esercizio; tutti gli atti della libertà, compresi quello originari e supremi, non possono esprimersi se non storicamente, come in una narrazione» (in *ivi*, p. 282), allora i momenti epocali, enumerati come cinque (cfr. *ivi*, pp. 310-312), della storia della libertà di dispiegano dall'auto-origine protologica di Dio sino al culmine escatologico dell'apocatastasi, cioè della restaurazione finale dell'ordine divino.

concezione supera la definizione ontica del teismo, senza però concordare con una visione ineffabilista ancorata alla differenza ontologica heideggeriana. Al cuore della trascendenza, descrivibile solo simbolicamente, non si situa tuttavia secondo Pareyson il “Dio dei filosofi”, vale a dire l’identificazione del divino con il vertice di un sistema metafisico che fonda la realtà e la sua articolazione o con il principio causale di tutti gli enti, ma il Dio vivente e vivificante della religione, ossia il “Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe”, espressione indicativa significativamente mutuata dalla teologia biblica; il concetto di Dio come atto puro, pensiero di pensiero, causa prima, fine ultimo, essere o persona debbono essere ricompresi nell’unica prospettiva di una descrizione simbolico-ermeneutica rispetto al divino, abbandonando il loro ricorso nel quadro di un progetto deduttivo-razionale: essi giocano però comunque un ruolo importante nella tradizione filosofica occidentale, forse insostituibile, nel designare la natura del pensiero filosofico in riferimento al rapporto tra pensiero ed essere e tra ragione e realtà⁴¹. L’autentico divino sito nella zona profonda del rapporto originario e vivo con l’orizzonte veritativa, irraggiungibile all’intelaiatura e al linguaggio razionale dei concetti, costituisce lo stesso nucleo germinale sia del mito che della filosofia generato dalla vincolazione fondante di persona e verità come di esistenza e trascendenza, e richiede di essere esplorato adeguatamente soltanto dalle forme e figure poetico-letterarie e dalle narrazioni teofaniche, tra cui spiccano per importanza quelle bibliche come in *Es* 3,14 (in cui si pone la questione del nome di Dio), in *Gn* 18, 1-8 (in cui Dio si staglia nella paradossalità di una presenza visibile e triplice), nelle visioni descritte nell’*Apocalisse*, nelle invocazioni e suppliche presenti nei *Salmi*. Accanto alla descrizione icastica delle epifanie divine connesse a fenomeni naturali, Pareyson attribuisce particolare attenzione e importanza alle teofanie antropomorfe e al ricorso insistito all’antropomorfismo, mantenendo lo sfondo biblico come la sede principale del suo esame critico intono all’essenza del mito; la raffigurazione antropomorfica del divino si lega naturalmente ad un’ontologia teologica dell’immagine fondata sul ripudio dell’idolo inerte come luogo o ente in cui adorare la presenza della divinità e all’affermarsi del monoteismo, sia esso la monolatria che designa Dio soltanto come “il relativamente o unilateralmente Uno” e non “l’assolutamente Uno”⁴² o il Dio vivente e “geloso” delineato in termini antropomorfici nei libri di Isaia e Geremia nell’Antico Testamento, in contrapposizione ai culti idolatrici⁴³. La condanna biblica dell’idolatria, sottolinea l’Autore, si verifica secondo termini tipicamente antropomorfici, con l’esibizione cioè una simbolica

⁴¹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 85-86.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 410.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 102.

connotata essenzialmente dall'antropomorfismo riferibile in ultima analisi all'immagine di Dio e alla somiglianza tra Creatore e creatura, riecheggiando così il tema poi neotestamentario dell'indisgiungibilità di rivelazione e incarnazione; il legame tra rappresentazione antropomorfa del divino, esperienza religiosa e monoteismo diviene sede privilegiata per articolare il discorso sulla natura del simbolismo mitico: «L'esperienza religiosa», evidenzia Pareyson, «teme così poco l'antropomorfismo che persino l'insuperabile trascendenza divina e il rigoroso monoteismo proprio in esso trovano adeguata espressione⁴⁴».

Nell'affrontare allora il tema della rappresentabilità figurale della divinità, implicata dalla questione dell'adeguatezza paradossale ed ermeneuticamente inesauribile del simbolico, rispetto alla libertà assoluta, e dalla natura intransitiva, autonoma e dialettica della significazione mitica, si delineano due tipologie di antropomorfismo riferito al divino: il secondo paragrafo del saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia*, contenuto nell'opera *Ontologia della libertà*, reca appunto il titolo di *Antropomorfismo genuino e antropomorfismo deteriore*⁴⁵ e si preoccupa di esaminare e distinguere i due tipi di antropomorfismo. Il tentativo di giungere ad una descrizione dei Dio attraverso la definizione di categorie filosofico-razionali e la predicazione di attributi o proprietà derivate, esplicitamente o implicitamente, da caratteristiche e disposizioni strutturali antropologiche, ha trovato i suoi vertici nella concezione della divinità come essere, principio metafisico primo, causa incausata, valore e persona; designare Dio per il tramite della razionalità concettuale con definizioni filosofiche, per quanto fondate su un allargamento e un incremento superlativo o infinito delle loro proprietà, significa applicare all'inoggettivabile criteri oggettivanti e quindi riduttivi: tali criteri, pur caratterizzanti per larga parte della tradizione speculativa occidentale, appaiono ineludibilmente antropomorfi in senso deteriore. La causa delle designazioni meramente razionali della divinità risiede, secondo l'Autore, nel ricorso ad una *analogia hominis*, cioè ad un procedimento analogico

⁴⁴ *Ivi*, p. 102. È interessante notare come la questione della forma e dell'immagine riferiti alla divinità risalga alla tradizione dell'importante dibattito, interno al cristianesimo, tra iconofili e iconoclasti e alle sue radici religiose, cfr. A. PINOTTI, *Estetica della pittura*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 185-197, e mantenga necessariamente un rapporto e un dialogo sistematico con l'eredità platonica, proprio perché, come mette in luce Ernst Cassirer, «*eidos* e *eidolon*, forma e immagine: questa coppia concettuale abbraccia per così dire l'intera ampiezza del mondo platonico e rappresenta i suoi confini estremi», in E. CASSIRER, *Eidos ed eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, Cortina, Milano 1998, p. 15; scrive infatti Pareyson, ribadendo il radicamento platonico dell'antropomorfismo mitico, che «un ulteriore approfondimento su questa via mostrerà che l'antropomorfismo del mito e del simbolo consiste nell'umanizzazione di Dio, ed è quindi d'ispirazione lontanamente platonica», in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 116.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 113-119.

fondamentalmente antropocentrico che proietta in modo latente nelle costruzioni concettuali e astratte di Dio categorie del pensiero umano appartenenti ad un orizzonte insuperabilmente finito. Le descrizioni filosofiche di Dio costituiscono quindi delle rappresentazioni antropomorfe in senso proiettivo ed essenziale e non possono trascendere le categorie speculative umane alle quali fanno riferimento; l'antropomorfismo simbolico - manifesto ed esplicito - del divino, invece, consente di esprimere in modo pertinente, attraverso il carattere spontaneo, poetico e immaginativo del mito, l'inesauribilità, l'ulteriorità e l'indicibilità della trascendenza e di mantenere la sua natura rivelativa. Pareyson differenzia allora l'antropomorfismo mitologico, contrassegnato dal principio dell'esplicitazione totale e oggettivante e da un'essenza artificiosa che mira alla demitizzazione, dall'antropomorfismo mitico, contrassegnato da un palese linguaggio simbolico, che si qualifica come compresenza attiva di poesia, pensiero e religione e coesistenza di espressione e rivelazione, in linea con la concezione dell'incarnazione della forma simbolica come unico accesso possibile al divino⁴⁶. Da un lato dunque si colloca l'umanizzazione del divino attinente al simbolismo mitico, indicato come unica modalità mediante la quale la libertà assoluta e il centro ontologico della realtà stessa può rivelarsi, dall'altro la divinizzazione dell'umano consistente nella demistificazione mitologica e nel surrogato razionalistico, che si qualifica in base ad una matrice evemeristica, cioè in base alla dottrina che fa risalire la genesi del pantheon olimpico dall'attribuzione di una natura divina a uomini e ad eroi eccezionali, trasfigurandoli e rendendoli oggetto di adorazione. Nello svolgimento del discorso necessariamente indiretto su Dio, che come si è visto coincide con la libertà-essere, si procede quindi, mediante il racconto del simbolismo mitico, ad un'umanizzazione di Dio che trova il suo corrispettivo nell'affermazione della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, con una corrispondenza che comporta in quanto tale il rifiuto di ogni tendenza idolatrica, proprio perché fondata sull'accoglimento della via simbolica come unica modalità adatta per accedere alla verità. In questo senso, pertanto, «è questa inscindibilità di antropomorfismo divino e teomorfismo umano che sta alla base del simbolismo mitico e che al tempo stesso ne trae chiarimento⁴⁷», dando adito una sorta di chiasma che ha al suo centro il nesso tra mito e immagine, messo in luce da Pareyson che al riguardo scrive: «Direi anzitutto che il mito, teso a raggiungere il cuore stesso della realtà e a darne un'immagine rivelativa, è insieme ben consapevole del carattere inoggettivabile di questo obiettivo,

⁴⁶ Scrive a tal proposito Pareyson che «l'antropomorfismo ha una funzione rivelativa, che mostra Dio, l'inoggettivabile cuore della realtà, nell'atto di manifestarsi all'uomo nell'unico modo in cui può diventargli accessibile, cioè incarnandosi nella forma simbolica», in *ivi*, p. 116.

⁴⁷ *Ivi*, p. 117.

è una descrizione simbolica della divinità e una narrazione poetica dei suoi atti⁴⁸»; l'indissociabilità di antropomorfismo divino e teomorfismo umano, intrecciati dal medesimo rapporto instaurato tra similitudine e dissomiglianza, si pone così alla radice dello stesso simbolismo mitico-divino. L'antropomorfismo divino postula una somiglianza, espressa biblicamente in *Genesi* nella creazione dell'uomo a immagine di Dio, che suppone strutturalmente - e non contraddice - la differenza tra umano e divino, vale a dire l'abissale e incommensurabile distanza tra l'infinito di Dio e il finito dell'uomo; il pensiero acquisirà pertanto il compito non di demitizzare le figure antropomorfe generate dal simbolismo, ma di demistificare invece l'antropomorfismo mitologico e ricondurre il discorso concettuale a quella disposizione razionalistica, panlogistica e necessitaristica che lo produce e lo costituisce⁴⁹, che Pareyson non esita a denominare efficacemente “*hybris*” e che in generale dà adito, in modo latente, ad ogni concezione puramente filosofica della divinità.

In questo contesto, stabilito che l'antropomorfismo ed il teomorfismo appaiono paradossalmente implicati l'un l'altro e tramite il mito consentono di fornire una rappresentazione simbolica del divino, l'argomentazione pareysoniana contrappone il procedimento analogico, e quindi deformante, della divinizzazione dell'umano al procedimento simbolico dell'umanizzazione mitica di Dio; somiglianza e dissomiglianza nel rapporto tra uomo e Dio, tra i quali esiste una differenza incommensurabile e infinita, si esplicano allora attraverso il ricorso alla forma e all'immagine e al simultaneo rifiuto dell'idolo e dell'idolatria. Viene qui introdotto dunque l'esempio più importante e istruttivo nella tradizione ermeneutica e teologica occidentale della distinzione tra le due tipologie di rappresentazione antropomorfa: si tratta del celebre versetto biblico nel libro dell'*Esodo* in cui Dio risponde a Mosè che Gli aveva chiesto la possibilità di conoscerne il nome, dopo aver assistito al prodigio del rovetto ardente, cioè *Es* 3,14; Pareyson procede ad enucleare, nel paragrafo dall'eloquente titolo *Dio come libertà: arbitrarismo divino*⁵⁰, le tre traduzioni fondamentali della designazione che Dio dà di sé, corrispondente all'ebraico 'ehjeh 'ašer 'ehjeh: le tre opzioni tradizionali per rendere tale espressione implicano infatti differenti concezioni del divino e si innestano sulla trattazione del rapporto intorno alla somiglianza e dissomiglianza tra divinità e umanità e la loro rappresentazione. La prima traduzione consiste in “Io sono colui che sono”, utilizzata nella versione biblica greca della *Settanta*, ed è quella senz'altro più aderente alla metafisica classica, dal momento che ricorre direttamente al participio presente del verbo essere per indicare quel “colui che sono”, ossia la

⁴⁸ *Ivi*, p. 115, corsivo mio.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 117.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 119-126.

divinità: si produce così una distorsione rispetto all'originale testo ebraico e una deformazione, nel designare Dio in senso ontico-oggettivante come pure essere o come colui che continua a permanere nell'essere, che ha però avuto un seguito molto rilevante nella cosiddetta "metafisica dell'Esodo" soprattutto nell'ambito della speculazione medievale⁵¹; la seconda variante, nel tradurre l'espressione vetero-testamentaria, consiste in "Io sono colui che sono" e viene posta invece dall'Autore alla radice delle visioni personalistiche del divino: in questo caso la raffigurazione di Dio sostanzialmente come persona vivente incorre nel travisamento dell'antropomorfismo mitologico, benché rimanga maggiormente fedele all'originale ebraico rispetto alla precedente definizione, e tende comunque a ricondurre occultamente Dio in una categoria speculativa; la terza traduzione infine, consiste in "Io sono chi sono" e viene giudicata quella maggiormente conforme alla compresenza nella divinità di illimitata arbitrarietà e abissalità e di trascendenza indicibile e inesauribile: la preferenza pareysoniana per quest'ultima espressione si motiva appunto con la rivendicazione dell'esplicito sottrarsi di Dio alla richiesta di essere designato e denominato in modo che non sia storico o simbolico-mitico. Pareyson riconosce quindi nell'ultima interpretazione del passo biblico la piena manifestazione della libertà assoluta e arbitraria nella quale il divino consiste, la teofania che meglio afferma la pura gratuità illimitata nel rivelarsi di Dio e il suo rifiuto di essere denominato mediante designazioni esplicite, nonché la preferenza per la narrazione simbolica nell'indicare la libertà abissale divina; la volontà divina si situa dunque prima della differenza tra razionale e irrazionale e rinviene solo nell'orizzonte poetico delle figure mitiche una modalità pertinente per essere evocata⁵². L'Autore stabilisce, anche partendo dall'ermeneutica biblica e dalle sue implicanze teologico-filosofiche, un chiaro nesso tra simbolo, paradosso e discorso su Dio⁵³, che viene considerato anzitutto nel senso di libera e ambivalente volontà illimitata e coincidenza di inizio e scelta, ovvero scelta originaria del bene o bene scelto; condensando la considerazione ermeneutica ed esistenziale del mito e quindi della filosofia, Pareyson scrive che «la riflessione filosofica sull'esperienza religiosa, allora, non è altro che interpretazione del mito, il quale già per conto suo è interpretazione

⁵¹ Cfr. E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Firenze 2008, pp. 4-5.

⁵² Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 122-124. L'accentuazione marcata della rilevanza capitale della volontà e dell'arbitrarismo divino potrebbero far accostare la concezione pareysoniana del divino ad alcuni elementi della dottrina filosofica medievale di Giovanni Duns Scoto, che ha insistito sulla subordinazione dei precetti enumerati nel Decalogo mosaico alla volontà assolutamente libera di Dio.

⁵³ Cfr. su questo l'*Introduzione* a AA. VV., *Pensare l'Assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica*, a cura di L. Ghisleri, Studium, Roma 2014, p. 17.

della verità⁵⁴»: si tratta quindi, precisa l'Autore del discorso razionale ermeneutico rivolto all'interpretazione esistenziale sorgiva della verità in cui consiste l'essere persona, sempre attuata nella libertà, ossia l'interpretazione riflessa di un'interpretazione reale e personale protesa a problematizzare criticamente e ad universalizzare il senso dell'esperienza esistenziale e religiosa⁵⁵. L'ermeneutica pareysoniana in questo senso, alla luce del rapporto inverso - chiarito nella trattazione delle rappresentazioni antropomorfe del divino - tra inadeguatezza sensibile del simbolico e suo referente indicibile e trascendente, non rinuncia al rigore della razionalità filosofica, ma per integrarla promuove l'apertura di un discorso mitico, simbolico e dialettico⁵⁶, fondata su una nuova relazione tra concetto e simbolo; la costruzione di questa coniugazione tra ragione speculativa ed istanza religioso-esistenziale di riconoscimento della trascendenza, può gettare le fondamenta per rifondare un'antropologia del mito e del simbolo di derivazione schellinghiana, vichiana e goethiana particolarmente feconda e con molteplici implicazioni, tra le quali quella di una ontologia (incompiuta) dell'immagine. L'esame critico del passo biblico di *Es* 3,14, che tanta influenza ha avuto nella storia della filosofia e della teologia occidentale, testimonia allora precisamente la rilevanza della considerazione dell'antropomorfismo mito e della confutazione rivolta all'applicazione del metodo mitologico per analizzare le figure dell'esperienza religiosa vetero-testamentaria e lo statuto della rappresentazione e della comprensione esistenziale del divino che esse sottendono; proprio il passaggio biblico che aveva tradizionalmente consentito, in difformità dall'originale significato letterale ebraico, di affermare la presenza di una definizione ontologica di Dio e quindi di realizzare una metafisica onto-teologica attraverso tale riferimento, viene dall'Autore rivisitata come espressione della valenza determinante della libertà assoluta di Dio e del divino, che non può essere antropomorficamente accostato o assimilato *tout court* all'essere o alla persona.

Si arriva poi ad articolare la concezione della libertà divina come puro arbitrarismo di Dio dall'essere e rispetto all'essere, non assimilabile quindi alla nozione antropomorfa di persona, ma avvicinabile solo attraverso le figure poetico-immaginative del simbolismo mitico, che comportano il rifiuto

⁵⁴ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 144.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 246. Si giunge quindi a proporre la concezione della filosofia come interpretazione di secondo livello, ovvero come l'applicazione di una razionalità ermeneutica nei confronti del mito che consiste in un rapporto interpretativo primordiale con la verità, cfr. su questo L. GHISLERI, *Il simbolo nel pensiero di Luigi Pareyson*, in AA.VV., *L'interrogazione del simbolo*, a cura di M. C. Bartolomei, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 147.

⁵⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 246.

dell'idolo e dell'idolatria e vengono utilizzate dal linguaggio delle Sacre Scritture; per configurare questa definizione della divinità come del simbolismo, Pareyson esplicita due riferimenti imprescindibili e precisi, ai quali afferma di avere sempre rivolto attenzione come a due suoi maestri nel corso del suo intero cammino filosofico: Plotino e Schelling⁵⁷. Della teoria plotiniana dell'Uno-Bene l'Autore sottolinea la dipendenza dell'essenza e dell'esistenza di Dio dalla sua volontà affermando l'auto-originazione iniziale della libertà originaria, che pone sé stessa come scelta dell'essere rispetto alla possibilità alternativa del nulla, sempre latente quale potenza attiva annichilente anche dopo la creazione; il riferimento plotiniano e neoplatonico spicca nel quadro della presentazione del divino nell'ontologia della libertà anche e soprattutto sull'insistenza intorno al "paradosso sconcertante" del cominciamento assoluto⁵⁸, all'evento iniziale con cui la libertà divina stessa irrompe e istituisce la propria esistenza configurandosi come scelta dell'essere e vittoria sul nulla e sul non essere: l'irrompere della libertà come essenza di Dio e l'auto-originarsi divino coincide inseparabilmente con l'affermazione dell'essere in luogo del nulla e con la concezione di Dio come sorgente originaria assoluta, come appare anche nel libro sesto delle *Enneadi*. La costante attenzione pareysoniana agli scritti plotiniani e alla tradizione neoplatonica medievale e moderna, in particolare ad Meister Eckhart e ad Angelo Silesio che sono stati ambedue capaci di coniugare la speculazione razionale col linguaggio simbolico e dialettico della teologia negativa e apofatica, consente all'Autore di superare la concezione teistica o onto-teologica di Dio senza per questo ricadere nell'ineffabilismo heideggeriano e nel misticismo irrazionalistico, verso cui pure una certa corrente interna al Romanticismo tedesco ed inglese si era diretta; nel saggio dal titolo *Un "discorso temerario": il male in Dio*⁵⁹, ricompreso nella silloge *Ontologia della libertà*, Pareyson mostra l'importanza decisiva del

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 138; Pareyson mette anche in luce la similitudine nella descrizione simbolica della divinità tra il registro linguistico dei due grandi filosofi e di quello biblico, scrivendo: «Che Plotino e Schelling s'incontrino nell'insistere sulla medesima parola, *kyrios*, coincidendo così non solo fra loro sul piano filosofico, ma anche concordando col linguaggio biblico, mi sembra cosa estremamente significativa e ricca di rilevanti conseguenze rispetto all'ermeneutica dell'esperienza religiosa», in *ivi* p. 139. Cfr. anche *ivi*, p. 131, dove Schelling viene considerato come l'interprete più profondo, benché forse inconsapevole, dell'ottavo trattato della sesta *Enneade*.

⁵⁸ Pareyson ricorre a tal proposito alla locuzione ossimorica e paradossale di "Dio prima di Dio", nell'indicare sulla scia della teoria schellinghiana un'antioriorità di Dio a sé stesso o un inizio eterno rappresentato dalla libertà assoluta che vuole la propria esistenza (etimologicamente connessa con *ek-sistentia*, cioè con l'"uscir fuori") e decide di esistere, secondo l'espressione simbolica della dimensione protologico-religiosa, cfr. *ivi*, p. 134. Nel trattato 39 delle *Enneadi* Plotino usa i termini *thèlēsis* e *boùlēsis* per indicare la volontà divina che nella libertà assoluta genera l'esistenza di Dio e Schelling parla negli *Freiheitsschrift* di *Wollen* come *Urseyn*, cioè della coincidenza del volere con l'essere originario nella divinità, cfr. *ivi*, p. 137.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 235-292; il saggio è stato pubblicato inizialmente in «Annuario filosofico», IV (1988), pp. 7-55.

riferimento neoplatonico del *tolymèròs lògos* nel tracciare la questione della nascita del male a partire dalla natura di Dio come libertà e prevalenza dell'essere sul nulla o scelta *ab aeterno* del bene rispetto al non-essere, refutando la teodicea razionale e l'idea agostiniana e tomista del male come privazione di bene ed evidenziando il recupero della considerazione plotiniana dell'uso di un lessico paradossale, ambivalente e polisemantico nel descrivere la dimensione dell'Uno originario e assoluto. L'Autore rimarca ancora una volta la caratteristica eccedenza semantica dell'espressione mitico-simbolica, pertinente al discorso religioso ma non per questo del tutto avulsa dalle capacità comprensive della ragione finita, proprio perché ogni comunicazione razionale mantiene una base inevitabilmente esistenziale: «Ogni discorso sull'essere ha sempre un carattere indiretto ed evocativo, in cui proprio l'apparente inadeguatezza del linguaggio gli assicura un'eccedenza di significato⁶⁰». Sulla trattazione pareysoniana del mito tuttavia il ricorso alla trattazione plotiniana si limita al riconoscimento della necessità di un registro simbolico che attinga, rispetto al lessico ordinario, alla natura generativa ma irrapresentabile e inconfigurabile dell'Uno, che nella gerarchia metafisica enneadica si colloca al di sopra dell'essere: Plotino intende infatti il mito essenzialmente come allegoresi di dottrine filosofiche, come insieme di figure che hanno il compito decisivo di essere decodificate e decifrate allo scopo di cogliere verità di pensiero poste all'interno di esse; il linguaggio mitico nell'ottica plotiniana procede rinviando e alludendo a concetti mediante nomi parlanti e immagini, perché, come è stato autorevolmente scritto da Werner Beierwaltes, «*il mito stesso è una forma dell'immagine, per Plotino nel senso della copia, dell'immagine che rimanda, al di sopra di se stessa, ad un significato come qualcosa d'altro*⁶¹». Nella complessa relazione tra mito e logos nel pensiero di Plotino si afferma la natura deittica e indicazionale del mitico, che svolge la funzione di allusione ad un pensiero coglibile solo concettualmente e filosoficamente e del tutto separabile dalle forme dei mitologemi, stabilendo così un rapporto di differenza allegorica tra espressione immaginale immediata e significato reale tale che il concetto non è superato semanticamente dal simbolo; resta comunque il richiamo pareysoniano al carattere strutturalmente indiretto del discorso mitico, che viene declinato da Plotino non nel senso dell'identità dialettica di significante e significato, ma in quello dell'utilizzare le associazioni poetiche per supplire ad una indigenza e mancanza del linguaggio razionale ordinario allo scopo di illustrare il piano noetico della filosofia. Plotino dichiara la necessità dell'interpretazione per pervenire al significato della rappresentazione empirica del mito per elevare il nocciolo atemporale del mito al livello eterno del mondo intelligibile, descritto dal pensiero filosofico; l'ermeneutica

⁶⁰ *Ivi*, p. 246.

⁶¹ W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 108.

pareysoniana quindi si colloca nel solco del neoplatonismo nell'argomentare la struttura interpretativa e indiretta delle figure mitiche, ma con la critica alla demitizzazione intende la dialettica tra mito e filosofia non subordinando il secondo alla prima, ma reclamandone l'inscindibilità in nome di una loro comunanza iniziale e primitiva.

Alla differenziazione di mito e pensiero filosofico, che mantiene un'indiscutibile priorità secondo Plotino, l'Autore preferisce la visione schellinghiana esposta nella raccolta di lezioni berlinesi (tenute nel 1842 e tra il 1845 e il 1846) intitolate *Filosofia della mitologia*, dove il racconto mitico viene definito come fenomeno paragonabile, per durata e universalità, alla natura stessa, dotato cioè di una fisionomia autonoma e di una realtà a sé stante appartenente alla dimensione inconscia dell'uomo⁶². Schelling infatti non pone la questione della conformità del mito, e delle immagini simboliche che lo strutturano, ai principi teorici che intendono spiegarlo unilateralmente e che governano i sistemi di pensiero e di considerazioni filologiche, ma si chiede invece «fino a che punto i nostri pensieri devono ampliarsi, per essere in rapporto col fenomeno” mitico⁶³»; la proposta schellinghiana è allora quella di una trattazione che si articola tenendo insieme storicità e scientificità, piano filosofico e piano empirico, e che si sviluppa accanto e inseparabilmente a ciò che indaga, cioè il mito: la narrazione mitica deve pertanto spiegarsi da sé stessa ed essere esplicitata lasciando parlare il suo stesso linguaggio; alle rappresentazioni simboliche del mito secondo Schelling non si può applicare un senso improprio comprendendole allegoricamente, ma considerarle nella loro autonomia irriducibile e nel loro genesi archetipica⁶⁴. Il riferimento pareysoniano a Plotino e a Schelling trova poi un rilevante riscontro nella determinazione del concetto, simbolicamente decisivo, di abissalità in rapporto al puro arbitrarismo divino, connotato da essenziale ambivalenza e ambiguità, rappresentate anch'esse nelle immagini delle attribuzioni antropomorfe nell'Antico Testamento⁶⁵; l'Autore riprende qui la nozione böhmiana di *Abgrund*, cioè abisso proprio di fondamento, conforme alla proposta della

⁶² Schelling all'inizio delle lezioni settima, presentando la sua filosofia della mitologia come spiegazione di elementi rimasti irrisolti in base alle teorie contemporanee, scrive infatti che «ad una teoria che si proponesse di spiegare a partire dalla cause universali un fenomeno che è paragonabile per profondità, durata e universalità solo alla natura stessa, potrebbe facilmente accadere di esser biasimata come una fantasticheria, anche se spiegasse veramente ciò che era inspiegabile alla luce delle teorie correnti», in F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, tr. it. di L. Procesi, Mursia, Milano 1990, p. 8.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 10.

⁶⁵ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp.100-101 e pp. 123-124.

definizione di “Dio prima di Dio”, corrispondente alla libertà illimitata preceduta soltanto dalla libertà e auto-originata da sé stessa come pura volontà di esistere, e mira ad abolire quella di *Urgrund*, cioè di fondamento, fatta propria dalle teorie onto-teologiche razionalistiche, coniugando così l’inoggettività della trascendenza colta nella dimensione mitica, la descrizione simbolica di essa e la visione antropologica schellinghiana secondo cui «l’essenza dell’uomo consiste nell’essere coscienza reale dell’assoluto⁶⁶». Il pensiero deve dunque riconoscere il legame originario tra la persona e l’essere, rendere trasparente e parlante la questa coscienza umana dell’assoluto e affidarsi all’espressione simbolica per poterla descrivere e chiarire. Il compito della filosofia diviene allora quello di chiarificare e universalizzare il mito, in altri termini di esplicitare e articolare la descrizione simbolica della libertà abissale, originaria e divina attraverso concetti che, pur non potendone garantire l’assoluta comprensione e l’intelligibilità generale, promettano almeno di rendere le figure della trascendenza sempre più attingibili, interpretabili, e onni-partecipabili; ritorna in tal modo il tema della connessione del rapporto tra mito ed ermeneutica esistenziale con la dimensione dialogica, intersoggettiva e comunitaria, senz’altro tipica dei fenomeni simbolici. Ecco che il compito ermeneutico del pensiero, dischiudendo l’originaria espressione della verità, nella quale si situano indistintamente sia arte sia religione sia dottrine naturalistiche sia teoria filosofiche, guadagna un’interessante valenza etica; il fine del pensiero speculativo stesso si protende infatti verso lo sforzo di rendere le varie esperienze di trascendenza sempre più condivisibili e intercomunicabili, eliminando così la pretesa della demitizzazione, ossia la pretesa di sostituire il racconto mitico, e l’espressione simbolica che lo sorregge, con l’argomentazione razionale e dimostrativa.

Merita poi una menzione la vicinanza della concezione pareysoniana della contrapposizione del mitico al mitologico, insieme al recupero della significanza autonoma e non allusiva del mito di derivazione schellinghiana, alla teoria di G. B. Vico⁶⁷; il mito viene considerato da Vico anzitutto come costruzione dell’ingegno concepito, nel solco della tradizione umanistica italiana seicentesca, e come facoltà dell’acuto, ovvero come capacità di trovare e istituire somiglianze tra cose diverse e

⁶⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 18; sul concetto di abissalità, caratteristico di un pensiero tragico, sito tra filosofia e religione e indicabile soltanto su un piano mitico-simbolico, vale la pena menzionare la riflessione pareysoniana sull’opera di Antonio Maddalena in L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 358-369.

⁶⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 163, dove l’Autore scrive: «Mi sembra inutile osservare che il mito non è favola o leggenda, narrazione arbitraria o racconto irrazionale: in senso proprio - *plotiniano e vichiano* - il mito è possesso della verità nell’unico modo in cui questa si lascia catturare, cioè con un nascondimento che proprio come tale è irradiante e rivelativo», corsivo mio.

lontane attraverso un procedimento antropomorfo che funziona *ex analogia hominis* ed è inscindibilmente connesso con la facoltà della fantasia; il discorso mitico appare allora al tempo stesso come creazione fantastica e invenzione dell'ingegno, ma anche - sulla base della nozione aristotelica di verisimile - come "impossibile credibile" e quindi come oggetto proprio del senso comune, nel quale si coniugano verità e storia. L'universale fantastico costituisce l'unità fondamentale della poetica mitica e in esso si stabilisce la coesistenzialità della verità espressiva della figurazione fantastica con la verità metafisica dell'idea esemplare; il plesso originario delineato da Pareyson di poesia, religione e pensiero - generato dal contatto primordiale con la verità - si colloca in una linea affine alla teoria di Vico, che descrive la logica poetica caratteristica dell'umanità primitiva come una topica sensibile, cioè come un prodotto dell'ingegno⁶⁸. Nella *Scienza Nuova* il mito viene presentato quale espressione poetica della verità nell'ambito del momento spontaneamente sensitivo-fantastico dell'evoluzione dello spirito umano; rispetto all'impostazione allegorizzante della tradizione erudita barocca quindi, Vico pone alla radice della sapienza poetica l'indigenza conoscitiva e la povertà del linguaggio e caratterizza questo sapere primordiale con tre elementi essenziali: l'antropomorfosi, la valenza cosmica ed il rapporto di somiglianza⁶⁹. La teoria vichiana rifiuta di collegare il mito all'allegoresi perché estende e allarga il significato del mito tramite un'analogia di proporzionalità, distribuendolo ad un molteplice senso morale o intellettuale che travisa le opere degli antichi poeti e che rilegge i mitologemi in chiave naturalistica, etica e metafisica, tuttavia afferma un'analogia di attribuzione, cioè un'identità univoca di predicati e di attributi tra l'universale fantastico e il suo significato, colto spontaneamente dalla poetica primitiva: l'interpretazione vichiana in questo senso non giunge a identificare il mitico con il simbolico e con la rappresentazione tautegorica e ad indicare in esso l'assoluta sovrapposizione dialettica di significante e significato. Pareyson recupera quindi la concezione vichiana dell'originaria indistinzione di logos e mito, poeticamente e spontaneamente compresa dai popoli antichi, così come della comunanza iniziale di filosofico e religioso, ma si distanzia comunque dall'idea di una similitudine analogica univoca relativa alla predicazione di attributi tra l'universale fantastico e i concetti sottesi; nella trattazione pareysoniana del simbolico coesistono pertanto l'affermazione del discorso indiretto sull'assoluto, inteso come libertà abissale - postulato da Plotino nel tematizzare l'Uno-Bene come sovrabbondanza fontale generativa e come potenza di tutte le cose (*dynamis pàntōn*) anteriore all'essere stesso e non solo agli enti - e l'idea vichiana di una sapienza mitica che

⁶⁸ L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000, pp. 136-141.

⁶⁹ Cfr. F. BOTTURI, *Ingegno, verità, storia. L'immaginario vichiano*, in AA. VV., *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 129.

rispecchia il primitivo e spontaneo rapporto con la verità, attraverso la compresenza indistinta di poesia, pensiero e religione.

III. 3 La natura del simbolo e l'eredità romantica

Il procedimento di significazione allegorico si costituisce come struttura di rinvio o allusione regolata da una proporzionalità analogica che rimane tendenzialmente univoca, esaurendosi nel momento in cui si realizza la riuscita della sovrapposizione del significante al referente sotto aspetti circoscritti e predeterminati e, quindi, chiudendo l'intera potenzialità semantica nella codifica della somiglianza dei due poli della significazione; la dialettica del simbolismo invece, compresa come espressione linguistico-immaginativa che struttura la rappresentazione mitica, si specifica secondo Pareyson in opposizione all'allegoria e alla metafora, come dinamica di rivelazione e occultamento o di scoperta e irraggiungibilità, fondata su una irradiazione inesauribile di senso sempre suscettibile di essere esistenzialmente interpretato, proprio come la forma definita nella teoria della formatività. Nel tracciare il quadro generale delle relazioni e delle distinzioni tra immagine simbolica e allegoria, l'Autore recupera il denso e fecondo dibattito su queste due categorie concettuali che si è sviluppato all'interno dell'estetica, della semiotica e della filosofia del linguaggio nell'ambito del Romanticismo tedesco ed inglese, che ha riflettuto in modo particolare sul dialogo e sulla coalescenza di filosofia e religione e di parola poetica e verità; Pareyson ritiene, sulla linea romantica, che il movimento dialettico del simbolismo esprima e ricalchi il dinamismo stesso dell'esperienza religiosa e si mostri come forma adeguata a rendere la natura della verità, intesa come fonte eccedente di senso; il dinamismo semantico del simbolo consiste anzitutto nell'ulteriorità irriducibile del trascendente ma anche nel potere di incarnarsi infinitamente nelle formulazioni interpretative personali e nell'indicare indirettamente la libertà assoluta che viene definita come il cuore stesso della realtà e la sua sorgente, in quanto scelta dell'essere o bene scelto. Nell'espressione simbolica coesistono e si compenetrano due caratterizzazioni della trascendenza, mediante un doppio rapporto di epifania e ottenebramento⁷⁰ in ciascuna delle due polarità: da una parte l'indicibilità o ineffabilità, che traducono il trascendente con immagini e parole indirette e lo mantengono nel suo margine di inesplicabilità e, dall'altra, l'inesauribilità o - per usare il neologismo pareysoniano - l'infiniteffabilità, che pongono la trascendenza dietro il velo di figure e termini dal significato "opaco" e che però riescono a renderne palese l'inconoscibilità. L'ineffabilità tuttavia viene subordinata all'infiniteffabilità, con una correlazione al concetto di verità tracciato all'interno dell'ontologia dell'inesauribile, già segnata da una connotazione neoplatonica, nella quale viene conservata soltanto l'infiniteffabilità attraverso una

⁷⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 111.

trasformazione paradossale; l'inesauribilità o infiniteffabilità consente quindi di mantenere l'indicibilità o ineffabilità come tratti salienti della trascendenza, stabilendo così una distanza netta tra simbolismo e misticismo e una differenza irrevocabile con la proposta speculativa di Jaspers e soprattutto di Heidegger⁷¹.

L'esito del procedimento simbolico dà quindi adito ad un rimando reciproco di visibile e invisibile e di parola e silenzio: il simbolo viene cioè compreso da Pareyson essenzialmente come l'immagine che sulla base di questa dialettica di visibile e invisibile si presenta quale "silenzio parlante"; esso si chiarisce difatti non nel senso della costruzione idolatrica, che viola la proibizione veterotestamentaria di rappresentare il divino, ma proprio e paradossalmente nel senso dell'osservanza di tale prescrizione biblica anti-idolatrica; il linguaggio concettuale invece a differenza dell'immagine simbolica pone l'alternativa radicale, tipica dell'impostazione metafisica oggettivante, tra esplicitazione totale di derivazione hegeliana e ineffabilismo o impossibilità di produrre un discorso, di derivazione heideggeriana e wittgensteiniana. In questa coesistenza dinamica di finito e infinito, Pareyson argomenta quindi il rapporto tra somiglianza e dissomiglianza nonché tra significante, figurale e polivoco, e significato, inesauribile e indicibile, secondo la definizione enunciata nel Concilio Lateranense IV del 1215, che recita: «Tra Creatore e creatura non si può notare una somiglianza senza che si debba notare una maggiore dissomiglianza⁷²»; è qui istruttivo riscontrare come la relazione tra somiglianza e dissomiglianza, che struttura la simbiosi di visibile e invisibile nell'immagine simbolica, si sviluppa in modo analogico: vengono quindi rifiutati dall'Autore i procedimenti analogici di tipo proporzionalistico, frutto di strumenti concettuali quali, in senso paradigmatico, il metodo di affermazione-negazione-eminenza, che non può dominare l'essenza misteriosa della libertà abissale; si accoglie invece l'analogia precipuamente simbolica, esemplarmente presente nella poesia e nelle figure dell'antropomorfismo mitico. In relazione a questo rapporto dialettico e analogico tra finito e infinito, tra immagine e significato, va sottolineato che l'elaborazione di una prospettiva di ontologia critica contenuta in *Verità e interpretazione* contestava

⁷¹ Scrive infatti l'Autore riguardo alla rappresentazione simbolica, nel paragrafo dal titolo *Indicibilità della trascendenza: simbolo e concetto* del saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia*, che «la sua parola non è né esplicita né muta, ma aperta, radiante, suggestiva; l'ineffabilità del trascendente esso la conserva nell'atto in cui paradossalmente la trasforma in infiniteffabilità», in *ivi*, p. 112.

⁷² Il testo latino della rilevante enunciazione conciliare è il seguente: «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo eorum», cfr. *ivi*, p. 118; cfr. su questo L. GHISLERI, *Il simbolo nel pensiero di Luigi Pareyson*, in AA.VV., *L'interrogazione del simbolo*, a cura di M. C. Bartolomei, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 155.

radicalmente la metafisica ontica e il relativismo prassista e tecnicista e giungeva ad una ontologia dell'inesauribile che intendeva soppiantare definitivamente il "misticismo dell'ineffabile", derivante dalla teologia negativa e dall'eredità heideggeriana; diversamente nel quadro dell'ontologia della libertà viene introdotta l'importanza decisiva della connessione analogica tra l'inesauribilità della trascendenza e l'irradiazione semantica infinita del simbolo, dotato di una capacità generativa e cosmopoietica già appartenente tipicamente alla forma; occorre allora articolare più precisamente le due componenti, quella invisibile e infinita e quella visibile e finita, che mediante l'analogia poetica e polivoca vengono coniugati nel simbolismo.

Il simbolo può essere designato e declinato in molti modi e accezioni e si presenta, riprendendo la celebre definizione aristotelica dell'ente, come un *pollachōs legōmenon*, rispetto al quale le differenti teorie e articolazioni filosofiche si sono misurate con categorie e impostazioni sia divergenti che convergenti; ad una prima ricognizione pertanto le definizioni di immagine o rappresentazione simbolica e di simbolismo appaiono attraversate da una duplice tensione: per un verso la polarità che s'instaura tra segno e simbolo, cioè tra la componente di collegamento naturale di significante e significato tipica del simbolico e quella tra l'elemento convenzionale e arbitrario della relazione segnica; per l'altro verso la polarità risalente alla distinzione tra funzione pratica e funzione rappresentativa del simbolo, differenza che si sviluppa nella divaricazione tra una concezione linguistica del simbolico, inteso in continuità con la metafora, e una visione connessa alla concretezza della coscienza religiosa, del coglimento spontaneo degli asserti veritativi⁷³. Sembra che la trattazione pareysoniana del simbolo nel saggio *L'esperienza religiosa e la filosofia* prenda le mosse da quest'ultima linea interpretativa, che viene esplicitamente ricondotta alla stagione romantica e alle filosofie di Goethe, Schelling e Moritz, considerate in continuità - come il Romanticismo filosofico intero - con l'umanesimo⁷⁴; a partire da questo sfondo teorico si innesta la concezione della dialettica

⁷³ Cfr. su questo una puntuale analisi in M. C. BARTOLOMEI, *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, ESI, Napoli 2009, pp. 17-18.

⁷⁴ Nel saggio *Verità e interpretazione* l'Autore presenta Vico alla stregua del massimo dei filosofi italiani e del grande teorico del senso comune, concepito come sede del naturale radicamento del rapporto ontologico originario, e; la parabola vichiana viene additata come la dimostrazione stessa della linea contigua diretta tra il pensiero dell'umanesimo e quello del romanticismo, giacché Vico è stato «ultimo degli umanisti e primo dei romantici», in contrapposizione alla considerazione teorica della successione di umanesimo, riforma protestante e illuminismo. Pareyson recupera infatti, con una declinazione tipicamente romantica, la rilevanza che la speculazione vichiana attribuisce al senso comune, inteso come universalità concreta di una comunità storica e quindi l'incarnazione dell'energia formante della verità, il darsi in forme della verità all'interno della "sapienza volgare" e della "mente delle nazioni", cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 226; meriterebbe in tal senso un approfondimento proficuo la correlazione antropologica tra

che intercorre tra il movimento discensivo del simbolo, capace di offrire accesso all'orizzonte veritativo primitivo mediante l'interpretazione, tramite il presentarsi di un raccordo tra visibile e invisibile, e l'emergere ascensivo dell'immagine simbolica dal contesto religioso e *lato sensu* culturale, storico e linguistico, che costituisce la base stessa di una simbolizzazione possibile. Per Pareyson naturalmente questa ulteriore doppia polarizzazione si gioca senz'altro nella parentela implicita di cognizione filosofica e coscienza religiosa della libertà assoluta, la cui descrizione indiretta nutre, integra e arricchisce il pensiero; si assiste qui al prodursi di una circolarità tra articolazione concettuale del logos e spotenzialità simbolica del mito e dell'interpretazione esistenziale⁷⁵. Nel simbolismo si sovrappongono così attività e recettività, come per la forma, e si sviluppa un rinvio reciproco e un'implicazione biunivoca, benché non simmetrica, tra due livelli ontologicamente difformi, irriducibili e non assimilabili; coesistono quindi due piani: un piano visibile e immediato, direttamente accessibile all'esperienza sensibile e alla razionalità intelligibile, e un piano invisibile, che si può attingere soltanto attraverso una mediazione indiretta ed un nesso analogico di somiglianza-dissomiglianza. La natura opaca e velata ma rivelativa cui la rappresentazione simbolica si riferisce viene designata con un'eccedenza semantica della struttura significante e viene configurata come mai esaustivamente interpretabile o interamente decifrabile.

Il simbolo si delinea propriamente non solo come struttura linguistica di rinvio da un concreto sensibile e figurale ad un significato inesauribile, ma anche come epifania del significato, ossia come coincidenza della significazione con l'apparizione stessa del significato, non trascrivibile in termini linguistici, logici e razionali, dal significante empirico⁷⁶; questa bidimensionalità del simbolico, radicata su un nesso di natura analogica, si dispiega da un lato con una componente linguistica semantica passibile di conoscenza immediata e, dall'altro, con una componente extra-linguistica a cui la significazione non solo rinvia o indica, ma partecipa, consentendo di attingerne indirettamente la

l'istituzione e la fruizione di immagini simboliche e di narrazioni mitiche, da un lato, e il senso comune, determinato da certe forme di comprensione *a priori* della verità e delle sue variazioni, dall'altro.

⁷⁵ Appare qui istruttivo il discorso di Paul Gilbert che rinviene nel simbolo un doppio atto: «Ora, se il simbolo è una ricomposizione, non o costituisce un oggetto, una "cosa" da sé intera, ma un atto, che è in verità un doppio atto. Il simbolo è costituito da una pratica di alleanza» in AA. VV., *Pensare l'Assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica*, a cura di L. Ghisleri, Studium, Roma 2014, p. 49.

⁷⁶ Cfr. J. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, a cura di G. Rossetto, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977, dove, riguardo al rapporto tra facoltà immaginativa e realizzazione simbolica, si legge: «Così arriviamo, alla fine, all'immaginazione simbolica propriamente detta, quando il significato non è *più affatto* presentabile e il segno non può riferirsi che a un *sensu* e non a una cosa sensibile», in *ivi*, p. 12, cit. in M. C. BARTOLOMEI, *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, ESI, Napoli 2009, p. 25.

natura; il lato semantico del simbolo evoca perciò quello non-semantico o meta-semantico, vale a dire il lato opaco che costituisce una fonte continua di senso e di sensi possibili, solo personalmente ed ermeneuticamente coglibili. In questo senso nella prospettiva pareysoniana, che privilegia il riferimento all'estetica romantica, il simbolo consente di orientarsi a ricomporre la frattura insita nel rapporto ontologico, a tornare a ripristinare, seppur in via indiretta, mediata e transitoria, la relazione tra esperienza religiosa e pensiero filosofico, così come quella tra persona e verità e tra finito empirico e infinito della libertà divina; il problema del simbolo, accanto a quello del mito e del suo significato, si innesta quindi sulla questione della verità e dell'interpretazione e solo a partire da esse può essere autenticamente compreso. A tal proposito risulta istruttivo notare che, come Tzvetan Todorov ha autorevolmente affermato, si profilano due distinzioni fondamentali, tra loro connesse, nell'esame critico e nella caratterizzazione delle tipologie di designazione linguistica: la differenza tra significazione e simbolizzazione e quella tra relazione in presenza e in assenza, fondata sulla divergenza tra tropi e figure; la relazione figurale vede i termini tutti presenti e concerne propriamente la forma percepibile del simbolismo, mentre la relazione tropica si costruisce su un'equivalenza in cui un termine è assente o ulteriore e richiede necessariamente l'intervento dell'interpretazione⁷⁷. Sia segno che simbolo si radicano allora nella duplicità di una struttura binaria che tiene insieme sensibile e intelligibile, realtà percettibile e organizzazione di senso, che svolge il ruolo di referente; la riflessione romantica intorno alla semiotica-linguistica e al mito classico si concentrerà però precisamente sull'individuazione della convergenza di entrambe le modalità della designazione e del loro compimento nel principio della significazione intransitiva e nella centralità del simbolo e della sua intransitività semantica, sulla base del ruolo dell'intuizione e dell'unità sottesa di arte e natura nell'assoluto; in tal senso è stato scritto, infatti, che «l'estetica romantica pone in modo radicale l'autonomia dell'universo immaginativo e della produzione simbolica⁷⁸».

⁷⁷ Cfr. T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, tr. it. di E. K. Imberciadori, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, pp. 11-12, nella sintesi della *Presentazione* di Cristina De Vecchi.

⁷⁸ *Ivi*, p. 13. Secondo Todorov l'estetica romantica si configura essenzialmente come una simbolica e si condensa in una teoria semiotica generale del simbolo, che trova il primo autorevole esponente in Karl Philipp Moritz, amico e discepolo di Goethe; scrive appunto Todorov: «Tutta l'estetica romantica sarebbe allora, in definitiva, una teoria semiotica. Analogamente, per capire il senso moderno della parola "simbolo", è necessario e sufficiente rileggere i testi romantici», in *ivi*, p. 254; cfr. anche sul ruolo di Moritz, citato dallo stesso Pareyson, *ivi*, pp. 201-204 e L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 104. È interessante notare l'affinità della teoria pareysoniana dell'arte con la dottrina estetica di Moritz che, approfondendo elementi della teoria goethiana, nel trattato *Sull'imitazione formatrice del bello* del 1788, si concentra sulla facoltà della *Bildungskraft*, ossia della facoltà della formazione o della potenza di produzione costruttiva, intendendo la relazione di *mimesis* tra arte e natura essenzialmente nel senso della *poiesis* e stabilendo la somiglianza tra arte e natura non nella rappresentazione di forme simili, ma nel

Già nel pensiero di K. P. Moritz, che ha costituito una figura rilevante del Romanticismo tedesco, l'estetica si sovrappone di fatto ad una simbolica e viene individuata nell'arte l'abolizione di ogni distanza tra significante e significato e ad una compenetrazione partecipativa tra essi sulla base di una significazione intransitiva, differente dalla relazione tra segno e referente; nel discorso moritziano, che si riallaccia a Mendelssohn e a Goethe, l'arte si qualifica propriamente come tale soltanto in virtù anzitutto di una finalità interna e non nell'essere ordinata ad una fine esterno, connesso alla categoria dell'utile; in secondo luogo poi l'arte si definisce in ragione della capacità di rendere esprimibile ciò che in fondo rimane indicibile attraverso l'espressione ordinaria. Col dispiegarsi della stagione romantica si stabilisce pertanto, a partire anzitutto da Moritz, sia l'impossibilità di convertire l'arte nel linguaggio delle parole sia l'affermazione del bello come una totalità compiuta in sé stessa che non esige il riferirsi ad un altrove come sede del suo significato, ma propriamente e solamente significa, dischiude cioè infinitamente significato e senso; si struttura naturalmente un'intrinseca vicinanza tra l'arte e il mito, il quale non può essere compreso come illustrazione di principi astratti ad esso estranei, attraverso schemi logico-dimostrativi, ma solo mediante un suo ordine peculiare e una sua coerenza interna⁷⁹. In questo quadro un tratto caratteristico della temperie romantica, in ambito estetico, è costituito poi dalla critica al principio dell'imitazione fondata sulle mere forme sensibili, tanto che Novalis distingue un'imitazione sintomatica deteriorata da un'imitazione genetica, relativa cioè alla intrinseca struttura generativo-formativa che accomuna arte e natura, e Schelling identifica nelle immagini significative (*Sinnbilder*) la via per cogliere ed esprimere lo spirito della

«possesso di una identica struttura interna», in T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, tr. it. di E. K. Imberciadori, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, p. 208; si evince allora il prevalere nella teoria moritziana del momento della formazione sull'opera stessa e la collocazione della bellezza nella totalità del suo sorgere e nella coerenza armoniosa dell'organizzazione interna del processo produttivo.

⁷⁹ Sembra che il ricollegarsi alla dottrina moritziana costituisca una traccia rimarchevole per la considerazione dell'implicito nesso filosofico tra la teoria della formatività e la tematizzazione della forma simbolica nel quadro dell'ontologia della libertà pareysoniana: nello scritto dal titolo *Sull'imitazione formatrice del bello* infatti Moritz riesce a raccordare la concezione ontologica dell'intransitività semantica, ossia l'importanza apicale dell'essere per sé e non per altro, che è incarnata nel simbolismo e che si colloca alla radice del bello, e la totalità compiuta della forma come presupposto (classicista) della bellezza, che è armonia delle parti nel rapporto l'una con l'altra; in quest'ottica Moritz ritiene che il bello sia interconnesso con la simbolicità e che l'assenza di finalità esterna sia compensata da una finalità interna, che implica l'interdipendenza delle componenti formali. Va comunque sottolineato che negli scritti moritziani il termine "simbolo" compare ancora con un senso pre-romantico, nonostante venga chiaramente contrapposto il concetto di bello a quello di allegoria. Cfr. *ivi*, pp. 210-211.

natura nell'opera, ovvero qualcosa che si situa al di là della stessa forma artistica⁸⁰; l'attenzione viene quindi trasferita dalla mimesi concepita a partire dall'accostamento di forme sensibili a quella fondata sull'analogia della genesi produttiva e dello sviluppo spontaneo di enti di natura e opere artistiche. Sono appunto Schelling e Goethe a fornire, infatti, il fondamento filosofico essenziale al quale Pareyson si richiama per articolare la sua trattazione del simbolico, oltre che dell'arte e del mito: esso consiste soprattutto nella distinzione e contrapposizione di allegoria e simbolo e nella considerazione delle forme della creazione artistica come rivelazione, filosofia, religione, mito, ossia manifestazione sensibile dell'assoluto. Se Schelling aveva infatti postulato che l'infinito rappresentato in modo finito coincide con la bellezza, A. W. Schlegel precisa meglio la formulazione schellinghiana nell'espressione, più esplicita, secondo la quale il bello consiste in una rappresentazione simbolica dell'infinito, proprio perché la rappresentazione dell'infinito - tipicamente argomentata dagli autori del Romanticismo tedesco e dal circolo dell'*Athenaeum* - può apparire ed emergere in superficie soltanto indirettamente e simbolicamente, cioè mediante "immagini e segni"; si evince in queste definizioni da un lato lo specificarsi autonomo della nozione di simbolo, del ruolo primario del simbolismo nel rendere ragione dell'arte e del mito, nonché del rapporto religioso con l'assoluto, e dall'altro il riconoscimento all'arte e alle forme che, in analogia con la natura, la costituiscono «un posto nel mondo spirituale che non può essere paragonato a quello di nessun'altra attività umana⁸¹». In questo senso la continuità teorica pareysoniana tra forma e simbolo, tra esperienza estetica, attività ermeneutica e coscienza religiosa, pur con variazioni di accentuazione, si mostra affine alla concezione romantica del simbolico e del mito.

I concetti di simbolo e allegoria assumono così attraverso le teorie dei romantici tedeschi una direzione sensibilmente differente rispetto alla prospettiva prevalente sia nel classicismo precedente che nella filosofia idealistica; Goethe spicca in questo contesto come il primo ad attribuire al simbolo, nettamente distinto dall'allegoria, un ruolo privilegiato nella produzione poetica, in particolare con il saggio del 1797 *Sugli oggetti dell'arte figurativa*, apparso sull'importante periodico *Propyläen*. Goethe giunge in questa linea a definire la natura essenzialmente simbolica - e non allegorica - della poesia nelle *Massime e riflessioni*: la specificità del simbolico viene individuata qui nella capacità di esprimere, senza alludervi o rinviarvi, l'universale con il particolare o l'individuale, di far vedere cioè

⁸⁰ Cfr. lo scritto *Sul rapporto delle arti figurative con la natura*, in F. W. J. v. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, vol. VII, p. 302, cit. in *ivi*, p. 223.

⁸¹ E. BEHLER, *Simbolo e allegoria nel primo romanticismo tedesco*, in AA. VV., *Estetica 1992. Forme del simbolo*, a cura di S. Zecchi, Il Mulino, Bologna 1992, p. 23.

l'universale proprio nel particolare mediante una formazione intuitiva, mentre invece l'allegoria considera il particolare soltanto come una metafora o un emblema dell'universale⁸²; se il simbolico, argomenta Goethe, indica soltanto un'altra cosa da sé e dalla sua rappresentazione (da collegare con l'etimologia greca di "allegoria" da *-allos*, cioè "altro"), ciò avverrà sempre in modo indiretto, giacché «l'allegorico si distingue dal simbolico in quanto questo designa indirettamente, quello direttamente⁸³». Nella prospettiva goethiana del rapporto tra simbolica e arti figurative, infatti, la dicotomia tra simbolo e allegoria si verifica anzitutto a partire dalla natura transitiva della componente significante nell'espressione allegorica, che conduce alla conoscenza di ciò che viene significato e si oppone alla natura intransitiva e opaca del simbolo; quest'ultima non si determina semplicemente nel "trasporto" metaforico verso ciò che viene significato, ma mantiene sempre invariato il suo valore semantico, rivolgendosi oltre che alla comprensione anche alla percezione e caratterizzandosi quindi per un sintetismo, ossia un coinvolgimento costante di più piani percettivi e comprensivi. Una seconda differenza in seno alla trattazione goethiana del simbolico risiede poi nella modalità differente di formulare la significazione: nell'allegoria la designazione attraverso il lato sensibile del segno avviene esaurendosi direttamente nel trasmettere un senso determinato e si profila come primaria, mentre nel simbolo la rappresentazione appare simultanea alla designazione e la significazione si pone in modo soltanto indiretto e si presenta come secondaria. In terzo luogo Goethe rileva anche a tal proposito un'importante distinzione nella natura della relazione significante: il simbolo si presenta come passaggio dal singolo all'ideale assumendo i tratti dell'esempio, che mostra una legge generale attraverso il particolare - e non *al posto del* particolare - e si configura come manifestazione tipica ed appunto esemplare, cioè un caso della relazione di partecipazione diversa dalla relazione allegorica, fondata invece sulla somiglianza⁸⁴. La quarta differenza enucleata

⁸² Cfr. *ivi*, p. 17.

⁸³ Dallo scritto *Sugli oggetti delle arti figurative*, in J. W. v. GOETHE, *Goethes sämtliche Werke*, vol. 33, p. 94, cit. in T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, tr. it. di E. K. Imberciadori, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, p. 255.

⁸⁴ È interessante notare come, nell'insieme degli elementi coi quali Goethe qualifica l'essenza del simbolico, Pareyson sembri rifiutare l'assimilazione dell'accezione di simbolo alla relazione esemplare e al suo carattere intrinseco di tipicità; nell'ambito della disamina delle differenze tra antropomorfismo mitico e antropomorfismo evemeristico o mitologico, l'Autore scrive: «Ciò ch'è in questione è la priorità o l'insussistenza dell'ideale: si tratta di stabilire se gli dei sono figure umane della divinità oppure uomini ed eroi divinizzati, se essi sono simboli o tipi», in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 116; naturalmente solo nel primo caso rimane garantita la funzione rivelativa della figura antropomorfa e dell'incarnarsi della verità inoggettivabile in forme, mentre nel secondo si palesa la

dall'analisi goethiana, infine, consiste nel legame dell'allegoria con figure della ragione come quella dell'arguzia rispetto alla caratteristica presenza nel simbolo di un senso secondario sorprendente, portatore di stupore. Successivamente nella *Teoria dei colori* Goethe traccia a tal riguardo una distinzione tra uso simbolico e uso allegorico del colore che risulta diversa dalla precedenti e si fonda sulla differenza tra segni immotivati, arbitrari e convenzionali e segni motivati e naturali; la significazione simbolica viene definita in questo quadro come immediatamente comprensibile e segnata da un'implicita densità pregnante, mentre invece l'allegoria si chiarisce come dotata di un manifesto carattere razionale; l'espressione allegorica risulta infatti suscettibile di comprensione soltanto mediante la previa apprensione di un senso da codificare, che implica precisamente un esplicito svolgimento discorsivo e un intervallo ragionativo. La formulazione goethiana dell'opposizione tra espressione allegorica e quella simbolica insiste allora anche qui, in riferimento alle realizzazioni artistiche e in particolare alla poesia, non sulla natura logica della significazione, ma sulla diversa modalità di passaggio dal particolare al generale; Goethe si distanzia così dalla tradizione classicista e lessinghiana, che concepiva l'allegoria anzitutto come rapporto di somiglianza tra particolari, e preferisce accostare il simbolico all'esemplare e al tipico.

Questa differenza fondamentale tra allegoria e simbolo, sulla linea goethiana e schellinghiana, anima anche la trattazione pareysoniana della corrispondenza e della reciprocità tra simbolismo ed esperienza religiosa, incardinata sull'insufficienza strutturale della parola filosofica e, secondo Todorov, costituisce il contrasto più rilevante: «Questa è dunque l'opposizione più importante: nell'allegoria, il significato è obbligatorio [...], e l'immagine presente nell'opera è quindi transitiva; nel simbolo, l'immagine presente non segnala di per sé un senso altro, solo "in seguito" o inconsciamente, si è portati a un lavoro di reinterpretazione⁸⁵»; il rapporto goethiano tra estetica e simbolica e la dicotomia tra simbolismo e allegoresi si collega quindi alla differenza nella dinamica interpretativa che governa il passaggio tra particolare e generale e si delinea come squisitamente ermeneutico. La tipologia diversa di interpretazione e di processo psichico e fruitivo richiesto da essa nella significazione allegorica e simbolica, all'interno della prospettiva goethiana, si accompagna quindi rispettivamente al conferimento all'allegoria di un senso compiuto, finito ed esplicito e al simbolo di un senso infinito, inesauribile, attivo e incompiuto; la difformità di senso trova infatti un

surrogazione di categorie prettamente umane - quindi circoscritte esclusivamente alla visione dell'essere umano - e incapaci di cogliere autenticamente la trascendenza e l'infinito.

⁸⁵ T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, tr. it. di E. K. Imberciadori, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, p. 260.

corrispettivo nella natura dicibile del referente nell'allegoria e in quella indicibile e inaccessibile nel simbolo. L'allegoria, argomenta efficacemente Goethe, produce una trasformazione del fenomeno in concetto e di questo in immagine, che lo contiene e lo esprime interamente, mentre il simbolo trasfigura il fenomeno in idea e questa in immagine, nella quale essa rimane infinitamente viva e attiva. In questa direzione sulla base del richiamo terminologico a Kant e alla sua nozione di concetto e di idea estetica, Goethe oppone al concetto, proprio della ragione e tipico dell'allegoria, l'idea, propria dell'apprensione intuitiva e tipica del simbolo; in conclusione, dunque, anche il contenuto dell'espressione simbolica e allegorica viene inteso come essenzialmente diverso; pertanto nella tradizione romantica da un lato il simbolico viene definito come intransitivo, motivato, capace di suscitare un lavoro interpretativo infinito e votato a rappresentare l'indicibile, mentre dall'altro l'allegoria viene definita come transitiva, arbitraria, compiuta, ragionata e votata ad essere compresa totalmente e definitivamente. In questo ricco contesto Schelling propone un'analisi della coppia concettuale allegoria-simbolo ancora più rilevante e influente nei confronti del pensiero hegeliano, anche per via dell'accentuazione dell'assimilazione al mito della significazione simbolica e del carattere logico dell'articolazione del discorso; la nozione schellinghiana di simbolo viene introdotta nelle lezioni del 1802-1803, poi pubblicate postume sotto il titolo di *Filosofia dell'arte*. La trattazione che Schelling svolge del simbolismo prende le mosse dalla definizione kantiana di schematico e simbolico che nella *Critica del giudizio* vengono accomunati dall'essere ambedue *ipotiposi* (termine derivato dalle forme topiche della tradizione retorica classica⁸⁶), cioè esibizioni sensibili di un concetto astratto e, quindi, unità di intelligibile e sensibile dove la parte concreta appare determinante e non indifferente nella significazione; Schelling riunisce poi la distinzione di schema e simbolo con quella goethiana di simbolo e allegoria, declinando le categorie fondamentali di generale e particolare: la rappresentazione in cui il generale significa il particolare o il particolare viene compreso dal generale viene denominata, nell'argomentazione schellinghiana, *schematica*, quella in cui il particolare significa il generale viene chiamata *allegorica* e, infine, quella che costituisce la sintesi di entrambe, e nella quale particolare e generale si identificano completamente, viene indicata come *simbolica*.

Secondo Schelling nella significazione simbolica finito e infinito giungono a coincidere, perché l'immagine propriamente simbolica non significa soltanto un'idea, ma è quell'idea stessa; se Moritz

⁸⁶ Cfr. AA. VV., *Estetica 1992. Forme del simbolo*, a cura di S. Zecchi, Il Mulino, Bologna 1992, p. 19 e cfr. anche F. MOISO, *La Filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, a cura di M. V. d'Alfonso, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 52.

riteneva che il simbolo tendesse ad “essere” sé stesso *anziché* significare, Schelling ritiene invece che il simbolo *al tempo stesso* sia sé stesso e significhi, tenendo insieme identità e ulteriorità, immanenza linguistico-estetica e trascendenza mitico-religiosa. La lettura allegorica in tal senso può essere rivolta e applicata a qualsiasi testo, ma il simbolo si contraddistingue per l’unione inscindibile e paradossale di generale e particolare; in questa prospettiva in ultima analisi la simbolica diviene coestensiva all’arte stessa, il simbolo assurge ad essenza della bellezza e la produzione simbolica si sovrappone a quella mitologica, nel cui ambito significare ad essere sono la stessa cosa. Si verifica allora negli scritti schellinghiani una stretta relazione tra estetica e teoria del simbolo e tale rapporto, come quello col mito, risulta rilevante dal punto di vista della considerazione semiotica della fisionomia del simbolico. Secondo tale prospettiva la considerazione romantica generale dell’opera d’arte infatti, da collocare comunque nell’alveo dell’idealismo classico tedesco, appare orientata da due tipologie fondamentali: l’una risalente all’idea kantiana di un’estetica del gusto e della fruizione soggettiva dell’arte, l’altra derivante dalla dottrina del genio, come punto di raccordo tra natura e cultura, che si caratterizza come estetica della produzione del soggetto creatore; la teoria schellinghiana dell’arte sembra radicarsi stabilmente ed esemplarmente nella seconda variante tipologica, focalizzata sui concetti di genio e creazione e sull’unità originaria nell’Assoluto di arte e natura, dispiegandosi nella possibilità sia di un disvelarsi dell’Assoluto mediante l’intuizione profonda e inconscia del genio sia di una teorizzazione metafisica della mitologia. Ecco quindi che se l’estetica pareysoniana si costruisce prettamente sulla visione goethiana della forma, essa non risulta estranea, ricomprendendola alla luce retrospettiva dell’ontologia della libertà e dell’ultima fase, alla proposta della *Filosofia dell’arte* di Schelling, anzitutto per la vicinanza teorica nel carattere intrinsecamente tautegorico, auto-manifestativo e semanticamente intransitivo che accomuna la forma e il mito⁸⁷; la trattazione pareysoniana del simbolico intende quindi riallacciarsi sia alla speculazione goethiana, che ha delineato chiaramente i caratteri del simbolo in opposizione all’allegoria - a partire dal riferirsi alla discussione della teoria di Heinrich Meyer che per primo ha tracciato una divaricazione tra i due termini - sia alla filosofia schellinghiana e alle caratterizzazioni del simbolismo e del mito in essa proposte.

⁸⁷ Cfr. G. BAPTIST, *Filosofia e poesia*, «Annuario filosofico», VIII (1992), p. 336.

III. 4 Simbolo, concetto, tautegoria

Secondo l'ermeneutica pareysoniana della coscienza religiosa, in linea con la trattazione svolta da Schelling e dall'estetica romantica, il principio che consente di palesare l'impossibilità di ridurre o assimilare la natura dell'immagine simbolica alla struttura semiotico-figurale dell'allegoria e della metafora consiste nell'"unità tautegorica", che comporta l'identificazione nel simbolismo di rappresentazione e realtà medesima; questa "presentificazione" vivente di ciò che viene significato e questa significazione dialettica inesauribile, radicata sull'identità di rappresentante e rappresentato, attesta per Pareyson la derivazione del simbolo da una testimonianza esistenziale e da una partecipazione al rapporto spontaneo e poetico-immaginativo con la verità. Tale coniugazione tra visibile e invisibile e tra finito e infinito avviene propriamente nei "simboli tautegorici"⁸⁸ che, sulla scia della riflessione romantica, si differenziano dalla somiglianza allegorica, la cui espressione denotativa viene contraddistinta dall'arbitrarietà e dalla sostituibilità del segno, così come da un intervallo proporzionale e da un successivo e graduale "trasporto" compiuto e univoco dal significante al significato; sotto questo profilo il carattere tautegorico⁸⁹ del simbolo costituisce propriamente il manifestarsi e l'incarnarsi di quel pensiero originario mitico che esibisce il vincolo presupposto e indissolubile tra verità e persona e dal quale la filosofia proviene come sua estrinsecazione e specificazione; quindi la riflessione filosofica risulta inevitabilmente ermeneutica perché non sopraggiunge dall'esterno sulla verità oggettiva, mediante un'analisi che suppone un'eterogeneità radicale di soggetto e oggetto, ma dischiude e rende ragione del senso universale del mito e problematizza la scelta esistenziale che permette al mito di relazionarsi alla verità. Nella rappresentazione simbolica allora tra il livello semantico e quello ontologico si verifica una coincidenza che non consiste in una sovrapposizione statica o in una sintesi di tipo hegeliano, ma nell'accoglimento di una presenza veritativa che spalanca, dispiega e svolge un'infinita - e non

⁸⁸ Riferendosi al compito ermeneutico della riflessione filosofica, che è chiamata a interrogare ed esplicitare universalmente la carica intrinsecamente universale della narrazione mitica, connaturata alla descrizione simbolica della storia della libertà e alla vicenda del cosmo, nonché all'abissalità ambivalente del divino, Pareyson argomenta: «È in questa qualità che, con un'intensa attività d'interrogazione e chiarificazione, essa giunge per quanto possibile a trasporre in termini speculativi, mediante *pensieri esistenziali e simboli tautegorici*, quell'interpretazione della verità in cui il mito nella sua realtà concreta consiste», in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 164, corsivo mio.

⁸⁹ Cfr. il riferimento a Goethe, Moritz, Schelling, ma anche Walter Friedrich Otto e Károly Kerényi in *ivi*, p. 104.

caotica o confusa - “libertà dell’invenzione”⁹⁰; la dimensione empirica e quella meta-sensibile coesistono in virtù della tautegoricità dell’immagine simbolica, che nel quadro del generarsi del mito fonda la propria intrinseca validità espressiva e rappresentativa su una proporzionalità inversa tra finitezza concreta della figura e infinita ulteriorità della divinità. La convergenza della componente significante sensibile e di quella significata religiosa arriva a costruire una vera e propria inseparabilità di fisicità e trascendenza, tale che la tensione polare tra identità a sé stesso e alterità invisibile della libertà assoluta diviene capace di conservare la rivelatività della natura mitica; Pareyson si riaggancia qui alla dialettica esistenzialistica dell’incommensurabilità per collocare nella dinamica semantica dell’espressione simbolica concreta l’attestazione della duplicità ancipite del divino: da un lato infatti si assiste alla molteplicità delle sue epifanie, mentre dall’altro si assiste al ritrarsi della sua assoluta alterità e indisponibilità. Il recupero dichiarato della concezione tautegorica dell’immagine simbolica e dell’edificio mitico-poetico diviene perciò il cardine della prospettiva pareysoniana nel mostrare la rilevanza della questione simbolica e della relazione tra fisicità e trascendenza; rivitalizzando così la tautegoricità del mito, formato da un insieme coerente di figure simboliche, la filosofia può assolvere l’obiettivo di riattivare⁹¹ il latente simbolismo presente nei concetti, originariamente dotati di natura rivelativa, rendendo il linguaggio del discorso concettuale esente della deriva ontico-oggettivante-reificante e capace di nuovo di esibire la verità che vi abita.

In questo quadro il programma di condurre l’argomentazione filosofica sul sentiero di un’articolata ermeneutica dell’esperienza religiosa presuppone la riscoperta della valenza tautegorica della rappresentazione simbolica; in relazione alla tautegoricità del simbolo il racconto mitico viene, pertanto, concepito in senso auto-telico, auto-significante e irriducibile ad una traslazione immaginativa e allegorico-allusiva di principi astratti o dottrine razionali; occorre allora comprendere più in profondità la genesi filosofica della nozione di tautegoria ed indicarne le interessanti direzioni di sviluppo. La cognizione del concetto di tautegoria, che in senso proprio matura misurandosi col problema del significato del mito classico nell’ambito del superamento romantico della retorica tradizionale⁹², appare in primo luogo ne *La dottrina degli dei, ovvero i poemi mitologici degli antichi*

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 113.

⁹¹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 103;

⁹² È istruttivo notare il giudizio che Gadamer, nell’opera *Verità e metodo* e in particolare nel paragrafo intitolato *I limiti della “Erlebnikunst”. Riabilitazione dell’allegoria*, fornisce della decadenza della retorica nel corso dell’epoca romantica, segnata dall’affermarsi della centralità della dottrina del genio e, dunque, da una soggettivizzazione dell’estetica connessa alla nozione di produzione inconscia, che riunisce arte e natura; questo processo appare implicitamente collegato all’evoluzione e alla specificazione delle nozioni di simbolo

di Moritz, che soggiorna a Roma quando vi risiede anche Goethe, tra il settembre del 1786 e la primavera del 1788; proprio sulla scorta dei densi colloqui quotidiani con Goethe, Moritz svolge un affondo sistematico contro la tipica posizione illuministica settecentesca riguardo al mito: secondo la concezione generale illuministica il mito veniva inteso alla stregua di una resa sensibile e immaginifica, attraverso il gioco dell'ingegno immaginativo dei poeti, di filosofi che nell'epoca primitiva della nascita dei mitologemi non potevano essere ancora espressi compiutamente da un registro linguistico razionale. Contrastando tale concezione, fatta propria anche dal filologo C. G. Heyne, Moritz riconosce invece nella natura mitica un'essenziale traccia segreta, la presenza cioè di un riferimento ad una storia antichissima caratterizzata da un "velo" inamovibile e da una struttura significativa velata che deve essere rispettata, per non andare incontro a assurde pretese di razionalizzazioni o demitizzazioni e non imbattersi in aporie e contraddizioni "mostruose"⁹³; è necessario allora, seguendo l'argomentazione moritziana, pervenire ad una considerazione dei materiali mitografici come testimonianza di forme appartenenti ad un mondo conchiuso, ad una cosmopoiesi auto-significante, al *corpus* di un insieme vivente di rapporti compossibili e rimandi interni che non possono essere ascritti ad un senso alieno esterno. In quest'ottica la genesi della mitografia, che si ancora sempre ad un tempo e ad un luogo pur non potendo mai essere storia, prende avvio dalla *Einbildungskraft*, dalla facoltà della fantasia e dell'immaginazione, che agisce in base alle sue proprie leggi e forme e che viene riabilitata nella sua potenza esplicativa da Pareyson, in linea col neoplatonismo, con Vico e con la visione romantica del genio e dell'antico; attraverso il ricorso alla facoltà della *Einbildungskraft* l'orientamento generale del contenuto mitico consiste anzitutto nel narrare il passaggio del diventare forma dell'informe, del formare e formarsi a partire dal caos primordiale. Appare rilevante in questo discorso che Goethe mostra la prima intuizione della tautegoricità delle figure della poesia mitica, segnata soprattutto dall'avvicinarsi di generazioni e nascite dall'informe (assimilabile ai Titani) al formato (riconducibile invece agli dei olimpici), con la riflessione sulla nozione decisiva di *Urpflanze*, cioè la pianta archetipica originaria, e sulla plastica della statuaria classica romana, ripresa in epoca rinascimentale; a questo riguardo Moritz, sulla scorta

e allegoria rispetto alla letteratura estetica del XVIII secolo, a cominciare da Winckelmann: «Il disprezzo in cui cade la retorica nel secolo XIX è perciò la conseguenza necessaria dell'applicazione della dottrina della produzione inconscia del genio. [...] L'opposizione nel campo dell'arte tra simbolo e allegoria, che a noi appare ovvia, è risultato dello sviluppo filosofico degli ultimi due secoli e che prima di tale sviluppo non era nemmeno pensabile, al punto che è lecito anzi porre il problema di come sia nata l'esigenza di una tale distinzione e contrapposizione», in H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2019, p. 167.

⁹³ Cfr. F. MOISO, *La Filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, a cura di M. V. d'Alfonso, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 279.

delle riflessioni goethiane ma anche con notevole e per alcuni aspetti insuperata originalità, mette in luce l'autonomia della fantasia poetica mitica, che respinge sia l'infinità illimitata della metafisica sia l'eternità astratta del concetto, e di conseguenza la natura autenticamente tautegorica, e non allegorica, della rappresentazione simbolica. Schelling, che Pareyson indica come il teorizzatore maturo della significazione tautegorica alla radice della poesia mitica⁹⁴, argomenta efficacemente col richiamo esplicito a Moritz, che «la mitologia [...] non ha altro senso se non quello che esprime»; aggiunge poi che «data la necessità con la quale nasce anche la sua *forma*, essa è interamente propria, vale a dire che bisogna comprenderla così come si esprime, e non come se essa pensasse una cosa e ne dicesse un'altra»; conclude infine affermando: «La mitologia non è *allegorica*: essa è *autentica*. Per essa, gli dei sono esseri che esistono realmente; invece di *essere* una cosa e di significarne un'altra, non significano se non ciò che sono⁹⁵». Il termine “autentica” utilizzato da Schelling recupera la prima formulazione della tautegoria, introdotta da uno scritto del critico letterario e studioso inglese S. T. Coleridge dal titolo *On the Prometheus of Aeschylus; an Essay, preparatory to a series of Disquisitions respecting the Egyptian in connection with the Sacerdotal Theology, and in contrast with the Mysteries of ancient Greece*, dove si sostiene che Prometeo è sia un filosofema che un *tautegorikòn*⁹⁶, e si stabilisce così l'idea, nella trattazione delle espressioni poetiche del mito classico, di una corrispondenza tra il contenuto filosofico e la forma poetica, idea però rifiutata da Moritz e dallo stesso Schelling.

L'inscindibilità di immagine e significato che contrassegna la tautegoricità del simbolico ed emerge dal denso dibattito intorno al senso del mito greco classico nel Romanticismo tedesco tra l'ultimo decennio del Settecento e i primi dell'Ottocento, si riconnette sia con la filosofia della natura e che con l'estetica schellinghiana; Schelling utilizza infatti, sulla linea goethiana, una metafora organica per riferirsi all'arte, a partire dalla quale si dipanano le due tipologie di *mimesis*, una deteriore che riguarda le mere sembianze sensibili e una, da prediligere, che riguarda la generazione poetico-

⁹⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 104.

⁹⁵ F. W. v SCHELLING, *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 195-196, cit. in T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, tr. it. di E. K. Imberciadori, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, p. 217.

⁹⁶ Sito in *Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom*, vol. II, part. II, John Murray, London 1834, p. 391, cit. in F. MOISO, *La Filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, a cura di M. V. d'Alfonso, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 75. L'etimologia del termine *tautegorikòn* deriva naturalmente dal greco *tautòn* e *agorèuein* nel significato di “dire lo stesso”.

produttiva; come si evince dallo scritto schellinghiano *Sul rapporto delle arti figurative con la natura*, l'artista deve in questa logica divenire capace di cogliere nella natura le forme e le figure che sono immagini significative (*Sinnbilder*) e che consentono di rappresentare, attraverso la dimensione materiale, lo spirito stesso della natura, ossia il suo processo essenzialmente vitale e animato; nello spirito della natura risiede il rivelarsi corporeo del divino nell'universo finito, così come nell'opera dell'artista è possibile far emergere il rivelarsi dello spirituale nella concretezza empirica. Questa comunanza, già illustrata relativamente all'influente nozione di forma, tra natura e arte e, dunque, tra natura e cultura, trova indubbiamente una sua base concettuale indiscutibile nel termine *Bildung*, esposto anzitutto da J. G. Herder nell'opera dal titolo *Le Idee per una filosofia della storia dell'umanità*; la processualità della *Bildung*, appartenente essenzialmente sia alla sfera naturale che a quella culturale e traducibile con "formazione", consiste infatti sia nella produzione generativa di forme nella natura sia il percorso con cui l'anima singola cerca di compiere e attuare in sé l'ideale cui tende e l'immagine (*Bild*) che intende realizzare⁹⁷. Il dinamismo processuale di natura e arte ha un corrispettivo nel dinamismo cosmo-poietico, che diviene cioè fonte di infiniti sensi possibili, della tautegoria nel simbolismo, fondato sulla dialettica di fisicità e trascendenza; l'inseparabilità di questi due poli viene connessa da Pareyson, che cita a tal proposito la testimonianza dei testi ermetici e il *Corpus Dionysiacum*, alla nozione teologica pascaliana e barthiana - già richiamata - del *Deus revelatus sub contrario* e al suo movimento paradossale: il totalmente trascendente e invisibile si mostra proprio e soltanto nell'immanente visibile e concreto. La dialettica indisgiungibile di fisicità e trascendenza, afferma l'Autore, dischiude la possibilità interpretativa di inesauribili significazioni, generate dall'intrinseca rivelatività di tale congiunzione inscindibile di finito e infinito; Pareyson descrive questa possibilità generativa e rivelativa, che caratterizza essenzialmente la tautegoria e la diffidenza di significati da essa, come un immenso "spazio" del pensare, analizzato da Kant in particolare nel paragrafo 49 della *Critica del Giudizio*, dal titolo *Delle facoltà dell'animo, che costituiscono il genio*. Kant, argomenta l'Autore, concepisce l'immagine simbolica anzitutto attraverso la definizione di idea estetica, connessa all'immaginazione intesa come facoltà di conoscenza produttiva, che segna quindi l'ampiezza di questo spazio:

⁹⁷ Cfr. F. MOISO, *La Filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, a cura di M. V. d'Alfonso, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 48.

«Per idee estetiche», scrive Kant, «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 comprensibili⁹⁸»;

Gli aspetti sottolineati da Pareyson della definizione kantiana sono per un verso il presupposto implicito della differenza kantiana tra pensare e conoscere e per l'altro l'infinità aperta dalla relazione tra pensiero e immaginazione, in una rappresentazione priva di un concetto adeguatamente corrispondente; la tautologia consente dunque di mantenere sia lo iato insuperabile tra immagine empirica e abissalità trascendente della libertà sia il rapporto di inadeguatezza che si instaura tra l'inesauribilità del divino e il concetto filosofico.

Per Kant esiste in tal senso un rapporto privilegiato di tali rappresentazioni con la poesia e l'esperienza religiosa, perché il poeta «osa render sensibili idee razionali di esseri invisibili, il regno dei beati, il regno infernale, l'eternità, la creazione, e simili⁹⁹», che sono al di là dei limiti dell'esperienza umana. Stabilito lo statuto generale dell'idea estetica Kant, con una sorta di movimento inverso dell'analisi della rappresentazione simbolica rispetto al rapporto tra concetto e immaginazione, collega poi l'esame teorico del simbolo sia alla nozione del bello - compreso come simbolo del bene morale - sia alla nozione di schema. Nel paragrafo 59 intitolato *Della bellezza come simbolo della moralità* vengono suddivise le ipotiposi o esibizioni sensibili rappresentate di concetti, definite singolarmente come *subiectio sub adspectum*, in due tipologie fondamentali, che si differenziano ambedue dai *caratterismi*, cioè dalle designazioni dei concetti per mezzo di segni sensibili concomitanti, senza nulla di appartenente all'intuizione dell'oggetto¹⁰⁰: le ipotiposi schematiche in un caso e quelle simboliche nell'altro; l'ipotiposi schematica, correlata al procedimento conoscitivo dello schema (esposto nello *Schematismo trascendentale* illustrato nella *Critica della Ragion Pura*), che provvede ad una mediazione tra concetto e sensibilità percettiva attraverso la facoltà immaginativa, designa una rappresentazione o esibizione diretta del concetto, riferita cioè ad un oggetto presente nella dimensione spazio-temporale dell'esperienza, che trova quindi una corrispondente intuizione data *a priori* e procede in senso dimostrativo; l'ipotiposi simbolica, invece, si presenta con un'analogia strutturale con il procedimento schematico, ma non si

⁹⁸ I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 305, cit. in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 107.

⁹⁹ I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 307.

¹⁰⁰ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 383.

riferisce ad oggetti che possono appartenere all'orizzonte spazio-temporale dell'esperienza empirica diretta e si rivolge a concetti pensabili solo dalla ragione, ai quali nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ricorrendo perciò ad un'esibizione indiretta che procede con un'analogia. Nel caso dell'ipotiposi, secondo Kant, si assiste ad una doppia funzione del giudizio: scrive infatti Kant che «il Giudizio compie il doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all'oggetto di una intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo¹⁰¹»; riguardo a questo aspetto della *Versinnbildlichung*, ossia della sensibilizzazione di concetti dell'intelletto e della ragione, che mantiene la struttura dello schema ma senza avere un oggetto esperienziale come referente, viene evidenziato da Francesco Moiso¹⁰² il carattere intrinsecamente tropico e connesso a figure e immagini dotate di universalità: si tratta di un elemento tipico del simbolismo, già teorizzato nella tradizione retorica e ripensato in modo nuovo e profondo nella stagione romantica, che mette in crisi in tal senso le distinzioni classiche delle figure retoriche. La conoscenza simbolica nella concezione kantiana si organizza quindi essenzialmente in una procedura di mediazione non arbitraria ma originaria: la dimensione simbolica esplica la rappresentazione di un qualcosa il cui significato si relaziona originariamente con la nostra esperienza, ma non può avere il corrispettivo adeguato dell'intuizione e perciò può essere espresso soltanto in maniera mediata e indiretta; la tipologia simbolica della conoscenza si costruisce così in base ad un'analogia con quella schematica, ma con un contenuto non afferrabile in modo diretto. In questa prospettiva Kant, dopo aver definito il simbolo rispetto allo schema, enuncia come lo stesso linguaggio filosofico tradizionale risulta pieno di esibizioni indirette fondate sull'analogia, ossia di figure simboliche, e come tra esse si possano enumerare le parole, “fondamento”, “dipendere”, “derivare” e “sostanza”, sulle quali anche Pareyson ha a lungo riflettuto in riferimento alla libertà; queste parole-chiave filosofiche presentano un'espressione «che non contiene uno schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione¹⁰³»; ecco allora che tutta la conoscenza di Dio deve essere descritta come puramente simbolica, altrimenti si rischia di cadere nell'antropomorfismo (se ad essa si applicasse il semplice modello schematico) o nel deismo (se si rifiuta di essa ogni modalità di rappresentazione intuitiva). Kant sembra muovere quindi verso una reinterpretazione in senso simbolico dei principali termini fondamentali della filosofia e su questa direzione di sensibilizzazione della ragione si pone anche

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Cfr. F. MOISO, *La Filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, a cura di M. V. d'Alfonso, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 130.

¹⁰³ I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 38

Pareyson nel tracciare una relazione di circolarità tra concetti e simboli, relazione circolare che vede comunque l'attribuzione di una priorità e di un'antecedenza al simbolico; indagare intorno al simbolo secondo l'impostazione kantiana e vichiana, significa infatti risalire alla radice dell'originaria indistinzione tra intelletto e sensibilità, e secondo l'impostazione pareysoniana, che al discorso kantiano si riallaccia esplicitamente, all'unità primigenia di ragione e verità¹⁰⁴. La ricerca sull'immagine simbolica comporta allora il tentare di raggiungere il punto di scaturigine della capacità della ragione umana di generare infinite figure della trascendenza e proprio in questo punto iniziale Schelling va alla ricerca della nascita dei miti fondativi e ancestrali che mostrano l'unione primaria di intelletto e immaginazione, di poetica e filosofia. La natura del simbolo, se opportunamente approfondita, permette di sondare la genesi stessa del mito nel suo rapporto con la verità; radicata nella verità, l'essenza del simbolico si manifesta come un'immagine dalla quale possono sgorgare infinitamente figure e pensieri del trascendente e non, come per l'enigma, un semplice discorso filosofico-razionale ininterrotto e aporetico.

La dialettica di fisicità e trascendenza dischiude lo spazio del pensare, e dunque di questa infinita promanazione di senso e sensi interpretabili e interpretati, e testimonia una «rispondenza fra l'inesauribilità del trascendente e questo raggiamento infinito del simbolo¹⁰⁵»; nel simbolo perciò, secondo l'Autore, l'inoggettivabile risiede come una "presenza senza figura" determinata¹⁰⁶ e questa dialetticità paradossale, che qualifica l'immagine simbolica, si innesta precisamente sul carattere sensibile dell'espressione tautegerica e sulla sua correlata inestricabilità di fisicità e trascendenza; in questo senso la dialettica simbolica è capace di superare l'univocismo dell'esplicitazione ontica per divenire generativa di significati e di sensi interpretativi potenzialmente infiniti. La polivocità e l'indeterminatezza della relazione simbolica tra significante e significato si struttura su un'unità simbiotica sempre eccedente, che si contrappone ad una visione tipicamente corrispondentista della verità e si connette alla delineazione plotiniana di una verità-sorgente, e ha il suo indiscutibile riferimento nel linguaggio poetico, che è appunto il registro preferenziale del mito. Questa natura fluttuante e vaga, non precostituita e non già codificata, della significazione costituisce il corrispettivo dello spazio kantiano del pensare e, pertanto, l'espressione autentica dell'inesauribilità della

¹⁰⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 163, dove si legge che «nel pensiero originario presente nel mito verità e ragione sono invece inseparabili, e tali debbono e possono restare nel pensiero filosofico che di quello originario è prolungamento e svolgimento».

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 109.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 113.

trascendenza; con un andamento tipicamente plotiniano e schellinghiano il pensiero pareysoniano rileva a tal proposito la primitiva indistinzione mitica di ragione e sensibilità nel rappresentare la trascendenza, constatata la loro conseguente frattura con la razionalità oggettivante e propone di rimettere in funzione la loro intrinseca unità con un nuovo rapporto tra simbolo e concetto; nella visione pareysoniana occorre quindi da un lato dischiudere la latente potenzialità simbolica implicita in ogni concetto e nella concettualità in sé e dall'altro articolare in modo concettuale, argomentativo ed esplicito le immagini simboliche, sempre suscettibili di interpretazione. Il simbolo viene nettamente distinto dall'allegoria e dalla metafora, che non lasciano spazio al pensare, ma presentano una distanza tra significante e significato e un unico percorso possibile per coprire quella distanza; la metafora viene caratterizzata dalla decifrazione di un'immagine che si sostituisce, nascondendola, alla cosa significata e produce un "trasporto" scandito da una proporzione analogica che conduce soltanto al referente; l'allegoria, invece, viene caratterizzata da una separatezza iniziale tra la cosa e l'immagine, tra il rappresentante e il rappresentato e raggiunge una sovrapposizione finale mediante una serie graduata di passaggi proporzionali, che sottendono anch'essi le leggi dell'analogia, sino ad annullare con la coincidenza la differenza iniziale al termine di questi passaggi; nel simbolo tautegorico infine la cosa rappresentata *eccede* l'immagine rappresentante e si verifica una concreta identificazione originaria tra significato e significante. La dialettica di fisicità e trascendenza, allora, in continuità con la coincidenza di fisicità e spiritualità della forma, si configura come realizzazione del rapporto ontologico e apertura di uno spazio infinito e non circoscrivibile, lo spazio del pensare, secondo l'accezione kantiana che lo differenzia dalla conoscenza; nelle radici teoriche di questa concezione emerge l'influenza del trasferimento, operato nell'ambito del Romanticismo, del centro della teoria estetica dal momento mimetico riproduttivo a quello propriamente produttivo-generativo, che risulta la componente essenziale anche dell'estetica pareysoniana. Proprio in virtù di questa coincidenza di fisicità e trascendenza, che ne costituisce la natura, e in ragione della tautegoricità della sua rappresentazione, che ne costituisce invece la struttura, il simbolo detiene in conclusione la capacità di dare svolgimento all'inesauribilità abissale della trascendenza - libertà priva di fondamento - e alla sua ineffabilità radicale, non negata ma custodita proprio dalla rivelatività; la reintroduzione del ruolo insostituibile della filosofia nel mondo contemporaneo può avvenire in questa prospettiva solo con la riabilitazione del discorso mitico, incardinato sull'espressione simbolica della verità, perché «solo attraverso il mito si raggiunge il cuore della realtà, e solo col simbolo se ne può dare una qualche rappresentazione o figura¹⁰⁷».

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 112.

Stabilito il ruolo essenziale giocato dalla differenza romantica, goethiana e schellinghiana, tra simbolo e allegoria e la specificazione della rappresentazione tautegorica come sede propria del raccordo tra riflessione speculativa e culto religioso, viene indicata nell'ermeneutica della coscienza religiosa la fisionomia che il filosofico deve mantenere nel mondo contemporaneo; solo a partire da questa impostazione ermeneutica alla filosofia viene attribuito il compito di chiarificare e universalizzare il dato mitico-simbolico, accentuando la natura originariamente metaforica di ogni linguaggio e cogliendovi la potenziale simbolicità dei concetti che lo strutturano e che porta a compimento questa metaforicità; portare alla luce la valenza simbolica della metaforicità consente difatti di evitare di farla scendere nell'allegoria e di farla esaurire in un semplice "trasporto" da un termine significante sensibile ad un altro termine significato intelligibile. In rapporto al doppio compito della filosofia particolarmente importante è sottolineare l'intrinseco richiamo all'universalità cui si rivolge l'ermeneutica filosofica del mito e dell'esperienza religiosa cristiana, segnata dalla centralità del ruolo del linguaggio simbolico nella capacità descrittiva verso la libertà originaria; attraverso la continua e insistita problematizzazione e chiarificazione da un lato e la realizzazione della vocazione universale dall'altro, il concetto filosofico, perseguendo questa configurazione ermeneutica ed esistenziale (cioè personale), sviluppa e articola quel pensiero originario presente nel mito e nell'esperienza religiosa, che attinge alla realtà profonda del rapporto ontologico. Riconfigurare lo statuto del discorso filosofico nel senso dell'ermeneutica del mito comporta quindi un ripensamento nuovo della relazione tra concetto e simbolo, nonché tra filosofia ed esperienza religiosa, che provengono ambedue da una comune e sorgiva captazione del vero¹⁰⁸; l'ermeneutica pareysoniana, che dall'ontologia dell'inesauribile e dall'inseparabilità ontologica di esistenza e trascendenza giunge alla chiarificazione e universalizzazione della narrazione mitica e della coscienza religiosa ad essa sottesa, consente di preservare il pensiero filosofico dalla duplice degenerazione sia del razionalismo, proprio della metafisica onto-teologica e oggettivante, sia dall'irrazionalismo, proprio dello «sfrenato arbitrio dei simboli¹⁰⁹»; in contrapposizione al razionalismo onto-teologico l'irrazionalismo è

¹⁰⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 138, dove si innesta la teoria del mito sulla presentazione del concetto di *Weltanschauung* intesa quale punto di incontro tra rapporto ontologico e situazione storica, recuperando la relativa accezione tipicamente vichiana di senso comune come convergenza di singolarità e somiglianza.

¹⁰⁹ La definizione è dello stesso Pareyson nel saggio *Verità e interpretazione*, in L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 88.

appunto costituito da quella stessa *Schwärmerei* che ha segnato una parte della produzione del Romanticismo europeo¹¹⁰.

L'Autore coniuga la dialettica di simbolo e concetto e il carattere ermeneutico della filosofia con la sua rilevanza e la sua influenza sociale e culturale:

«È del resto ormai tempo», scrive al riguardo Pareyson, «che la filosofia, lungi dal far consistere il proprio compito in una pretesa demitizzazione - che richiede un impegno del tutto sproporzionato alla scarsità dei risultati che se ne conseguono -, rinnovi i suoi contenuti attingendo al mito, e anzi ne tragga spunto per ritrovare se stessa recuperando la propria natura mitica originaria, ch'è pur sempre la fonte inesauribile d'ogni discorso che sia veramente importante e decisivo per l'umanità¹¹¹».

Ecco che, in questo contesto di ridefinizione del discorso filosofico, tale dinamismo relazionale simbolico tra sensibile e intelligibile e tra finito e infinito si pone nel solco della necessaria limitatezza della capacità espressiva del linguaggio filosofico e della concezione paradossale della rivelazione del trascendente divino nell'immanente umano e si connette strettamente alla visione di un cristianesimo tragico, seguendo un modello tipicamente neoplatonico oltre che romantico - modello già in parte esplicitato nella teoria della formatività. Il pensiero tragico risulta essenziale, infatti, ad una filosofia della libertà proprio per rendere ragione del carattere precario, problematico e rischioso che innerva e qualifica la relazione, pur primordiale e strutturale, della persona con la verità; il rapporto ontologico, che coincide con il vincolo tra personalità e trascendenza dell'essere, deve attraversare la libertà, la quale come si è visto guadagna un ruolo centrale, ponendosi sulla scia della concezione schellinghiana della libertà e distinguendosi da quella fichtiana. Se l'essenza abissale e ambivalente della libertà, che acquista la valenza ontologica di realtà prima, è posta al cuore e alla scaturigine dell'essere stesso¹¹², allora si conferisce al cosmo una natura ancipite, ambigua, contrastiva e, pertanto, tragica; conducendo la concezione schellinghiana e quella dostoevskijana ad una radicalizzazione che intende spogiarla da ogni residuo necessitaristico, la libertà giunge perciò nella visione di Pareyson a fondare e quindi a riconoscere la tragicità non solo dell'universo ma anche

¹¹⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. XI, nella Prefazione di G. Riconda e G. Vattimo e L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 225-226.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 156-157.

¹¹² Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. XII, nella Prefazione di G. Riconda e G. Vattimo.

della divinità. In base a queste premesse allora si può parlare, a tal proposito, della concezione pareysoniana della vita divina come di tragedia cosmoteandrica¹¹³.

Risulta istruttivo notare come il simbolismo, rispetto alla constatazione della correlazione della fondamentale ambiguità della libertà con la connotazione tragica del rapporto che la persona intrattiene con essa, possa avvalersi di una potenzialità anagogica, sottolineata anche in *Verità e metodo* dallo stesso Gadamer, che mostra in tal senso di riconoscersi nella ricostruzione pareysoniana dell'estetica dell'idealismo classico tedesco; il simbolo tautegorico infatti, secondo Gadamer, presuppone un legame metafisico tra visibile e invisibile e, in modo documentato a cominciare da Dionigi lo Pseudo-Aeropagita, viene investito di una valenza anagogica, della capacità cioè di innalzare il pensiero verso la conoscenza del divino; gli scritti dionisiani fondano quindi la necessità di procedere simbolicamente per descrivere l'incommensurabilità tra la natura sovrasensibile di Dio e il nostro necessario rimanere legati e aderenti alla sensibilità: «non è possibile conoscere il divino se non in base al sensibili¹¹⁴». Tra immagine simbolica, alla radice del mito, e persona si instaura così, mediante la forma, una reciproca e necessaria attinenza e concordanza, con un'interessante implicazione concernente anche il livello etico e non solo teoretico: la fisiologia dell'immagine simbolica sembra presentare sempre la possibilità di una ricaduta morale attraverso l'interpretazione personale, generando una diffidenza di figure e forme possibili che sono potenzialmente capaci di modellizzare la prospettiva del singolo e della comunità, a cominciare dal radicamento nel rapporto ontologico, che ne costituisce la base. Tra dimensione simbolica e rapporto ontologico si verifica una coappartenenza: il simbolo esige di essere infinitamente interpretato e richiede di essere interrogato dalla persona, dispiegandosi unicamente attraverso la personalità, la cui singolarità e iniziativa

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 59, dove l'intera vicenda universale viene denominata "tragedia cosmoteandrica"; sulla riflessione pareysoniana intorno all'opera di Dostoevskij e al cristianesimo tragico da essa implicato, cfr. R. DIODATO, *Ermeneutica della libertà: Dostoevskij e l'ultimo Pareyson*, «Per la filosofia», 31, 11 (1994), pp. 62-74; la visione tragica del cristianesimo secondo Pareyson si incardina sulla natura positiva e autonoma e non sottrattiva e privativa del male (marcando una netta differenza dalla tradizione neoplatonico-agostiniana e neotomista e rifiutando la teodicea razionale tradizionale) e sul valore essenzialmente redentivo della sofferenza. Cfr. anche L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 125.

¹¹⁴ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2019, p. 171; sulla natura intrinsecamente anagogica dell'immagine simbolica è stato scritto: «Il termine simbolo riassume in sé tutti i termini che abbiamo analizzato, il significato, l'indizio, la traccia, la metafora e l'analogia. In tutti questi termini, la mente umana esprime la sua essenza impegnata nel mondo sensibile e con le molte fonti che si fanno avanti, che ci provocano (gli altri, Dio), fonti di cui la ragione non potrà mai impossessarsi perché essa è dalla sua origine provocata da esse e chiamata a trascendersi», in AA. VV., *Pensare l'Assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica*, a cura di L. Ghisleri, Studium, Roma 2014, p. 50.

rimangono indeducibili; la dimensione simbolica dunque ha come orizzonte costitutivo la relazione tra irrelativo e relativo, ossia tra la persona e la positività originaria, e occupa lo spazio (“amplissimo”) della soglia situata nella polarità di *mythos* e *logos*¹¹⁵. Proprio mediante la constatazione di questa polarità irriducibile è possibile recuperare il latente potenziale simbolico del linguaggio concettuale, ripristinando l’irraggiamento semantico tipico del simbolo e la potenza poetica della parola e riuscendo a dischiudere la rivelatività che rende possibile una capacità descrittiva nei confronti della trascendenza come sede del divino; i concetti stessi infatti possono, e forse debbono, essere considerati come simboli, se ricompresi oltre il razionalismo¹¹⁶. Se secondo Pareyson la persona è simbolo, oltre che forma, allora essa si definisce e si realizza non solo per il movimento di auto-trascendenza proprio dell’esistenza, ma anche per portare a coincidenza il visibile e l’invisibile, il finito e l’infinito; l’indagine sull’essenza e la struttura del simbolismo, inscritta nel quadro generale dell’ontologia della libertà, si orienta pertanto ad illustrare più integralmente la condizione della persona, che non detiene semplicemente la facoltà immaginativa di simbolizzare, di produrre forme simboliche e di fruirne, ma viene essa stessa identificata come animata da un movimento simbolico; questo dinamismo simbolico intrinseco alla natura personale non coincide mai completamente con sé stesso, perché in quanto rapporto con l’essere l’uomo

«è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale, che lo fa essere sempre oltre sé 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 esistere¹¹⁷».

¹¹⁵ Come è stato scritto, «la differenza tra logos e mito consiste nel fatto che nel primo si ha un uso denotativo del linguaggio, che fissa significati e mira a dei risultati, mentre nel secondo - similmente a quanto accade per la poesia (per esempio in Hölderlin) - il linguaggio intende liberarsi da ogni determinazione del significato», in M. COSER, *L’ontologia della libertà di Luigi Pareyson. Itinerario verso una nuova mitologia ?*, «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», 19 (2018); il simbolo può così costituire non solo l’unità fondamentale del *corpus* mitico, ma anche l’espressione rappresentativa e la forma meta-storica che può dare adito a interpretazioni del contenuto mitografico universalmente comprensibili e sempre nuove.

¹¹⁶ Cfr. L. GHISLERI, *Il simbolo nel pensiero di Luigi Pareyson*, in AA.VV., *L’interrogazione del simbolo*, a cura di M. C. Bartolomei, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 154.

¹¹⁷ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 96. È interessante porre la questione di come la sovrapposizione della nozione del simbolo a quella di persona, riferita nell’ontologia della libertà alla trascendenza, possa essere, almeno secondo alcuni aspetti, reversibile, e si possa cioè indicare il simbolo a sua volta come dotato di connotazione personale; questa reversibilità dell’implicazione di persona e simbolo e un potenziale sviluppo personale del simbolo potrebbe forse essere individuato nella natura mitica degli dei e delle singole divinità, a partire anzitutto dalla *Filosofia della Mitologia* schellinghiana, e ancora più profondamente nella natura religiosa dell’icona ortodossa.

Ecco dunque che forma, simbolo e persona mantengono nel pensiero pareysoniano una correlazione osmotica, una continuità teoretica e un'integrità complementare che conferisce coerenza a tutta la varia evoluzione del percorso speculativo dell'Autore e lo qualificano come autonomo e originale rispetto alla filosofia contemporanea; il pensiero contemporaneo si mostra in molte sue espressioni bisognoso di attingere nuovamente al plesso tra simbolo, forma e concetto e ad una più articolata e profonda definizione e considerazione della natura personale.

Conclusione

Il lavoro di ricerca ha tentato di illustrare come l'esame condotto da Luigi Pareyson sull'incontro tra esperienza estetica, ermeneutica e religiosa, tra mito e filosofia e tra esistenza e trascendenza per il tramite della significazione simbolica ricomprenda in essa le caratteristiche fondamentali della concezione della forma e della verità inesauribile in rapporto alla persona e si collochi proprio nella confluenza di morfologia goethiana, ontologia dell'inesauribile e teoria della narrazione mitica. Sembra delinearci così una direttrice unitaria, che si situa tra l'auto-telismo della forma da un lato e la congiunzione intuitiva tra percezione e significato, tra particolare finito e universale infinito nella dialettica simbolica, dall'altro; analizzando le dispense universitarie e l'evoluzione degli scritti e dei saggi dell'Autore, anche attraverso la consultazione dell'*Archivio Luigi Pareyson*, è emerso che la rappresentazione simbolica si pone nei termini di unico accesso possibile alla descrizione indiretta della trascendenza, coincidente con la libertà positiva e abissale, dalla quale trae fondamento la stessa iniziativa personale. L'intento pareysoniano nel prospettare la convergenza di forma, persona e simbolo in relazione al trascendente si fonda, allora, sulla sovrapposizione tra ermeneutica del mito e ontologia della libertà, con la quale occorre rileggere retrospettivamente la precedente produzione dell'Autore; l'ermeneutica del simbolismo mitico consente, infatti, di superare la "filosofia negativa", che nell'accezione di Schelling indica un sistema razionale logico-dimostrativo in sé coerente e concluso ma astratto, e di aprirsi alla "filosofia positiva", che sulla scia della *Spätphilosophie* schellinghiana riguarda la questione dell'esistenza ed ha un carattere essenzialmente interpretativo.

In questo quadro, a partire dal ventaglio di problemi filosofici affrontati, si potrebbe ulteriormente approfondire il tema dell'originarietà antropologica del rapporto con la verità, quale si fissa soprattutto nella mitografia e nella poesia mitica, e si potrebbe indagare in base all'impostazione pareysoniana il significato del mito classico nella sua nascita, nel suo sviluppo e nella sua declinazione nei diversi momenti della storia del pensiero. La riconfigurazione pareysoniana della relazione tra simbolo e concetto e tra mito e filosofia si differenzia nettamente da autorevoli e influenti teorie novecentesche del simbolo, tra le quali spicca la concezione della forma simbolica di Ernst Cassirer, poi ripresa nella presentazione dell'uomo come *animal symbolicum*; sotto questo aspetto si potrebbe porre attenzione perciò anche alla possibile connotazione trascendentale della relazione primigenia con il mito e alle forme culturali in cui si fissa l'*epos* mitico. Naturalmente va precisato che il riferimento simbolico alla positività originaria e l'espressione mitica del contatto con

l'inoggettivabile implicano la considerazione di vari modelli di antropologia culturale contemporanea e dell'importanza trans-culturale, oltre che storico-evolutiva, della questione simbolica nelle sue diverse forme artistiche, letterarie, sacrali e linguistiche, senza limitarsi alla tradizione biblica e cristiana¹¹⁸. A partire dalla proposta speculativa pareysoniana della coincidenza di fisicità e trascendenza nell'immagine simbolica, incardinata sulla coincidenza di fisicità e spiritualità nella forma, si potrebbe formulare quindi un'antropologia mitico-simbolica o, più precisamente, del mito e del simbolo, nettamente differente da quella di altri filosofi novecenteschi e nel solco di autori citati come esemplari dallo stesso Pareyson, tra i quali W. F. Otto e K. Kerényi.

Il simbolo pareysoniano si configura principalmente come apertura sensibile al religioso, cioè all'inesauribilità della trascendenza; si verifica quindi una nuova reciprocità e coalescenza tra estetica, ermeneutica e religione ponendo, mediante l'ontologia della libertà, nuove fondamenta per un'antropologia del simbolico, radicata nel recupero della centralità dell'eredità cristiana, che consente di stabilire una continuità tra forma, linguaggio simbolico, mito e caratteri della persona. Nella proposta speculativa pareysoniana sussiste infatti tra persona e simbolo un'interessante relazione, ancorata a nozioni della tradizione teologica cristiana e resa chiara dalla trattazione dei due concetti: la persona è al tempo stesso *iniziativa iniziata* e inseparabilità di esistenza e trascendenza; è finita concretezza situativa ed organo del rivelarsi della verità; è forma unica e definita, ma anche sviluppo potenziale che implica un compito ineludibile. Come il simbolo, la persona si profila quindi nel senso di un "già e non ancora", di una promessa di inesauribilità e di ineludibile collocazione storica, empirica e sensibile; affiora perciò anche un'implicanza etica delle due nozioni, che trovano un riferimento decisivo nella comunità e nella reciprocità normativa su cui essa si struttura; il simbolo diviene capace cioè di interagire con la struttura comunitaria e potenzialmente, se reso chiaro e universale, di modellizzarla o di richiamarla all'unità. Nel solco della dissociazione tra religione e filosofia tipica della *Kierkegaard-Renaissance* riformata, la rappresentazione simbolica come forma incarnata diviene l'unica sede in grado di fornire accesso alla dimensione mitica costitutiva dell'esperienza religiosa e generata dal contatto tra esistenza personale e verità; la descrizione simbolica si pone poi sempre all'interno del perimetro interpretativo e attinge alla libertà abissale positiva con la quale l'Autore indica il divino, nel proponimento di superare il teismo onto-teologico, senza però rinnegare la natura personale e ambivalente di Dio. Come emerge nel richiamo alle istanze neoplatoniche riguardo al rifiuto del "Dio dei filosofi" e all'opzione per il Dio della tradizione biblica, Pareyson si smarca da autori credenti coevi, che si inscrivono nella corrente neo-tomista, spiritualista

¹¹⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, p. 166.

o ermeneutica e coi quali risulta comunque opportuno sviluppare un confronto; in tal senso è interessante proporre una visione della correlazione tra figura e culto religioso, all'interno di una teoria esistenzialistica dell'interpretazione e di un ripensamento - e non di un aggiornamento - del cristianesimo e della sua portata anti-nichilistica.

È interessante a tal riguardo rilevare come l'ermeneutica pareysoniana del mito sembri intrattenere un dialogo sotto traccia con la genealogia dell'immagine cristiana, riabilitando la valenza simbolica della forma o figura nell'immagine sensibile; in questo quadro il simbolo può essere infatti concepito in rapporto alla coscienza religiosa come capace di riattivare il significato dell'immagine, in quanto espressione della rivelazione cristiana e del dogma dell'Incarnazione; l'accentuazione dell'accesso interpretativo nei confronti della vita dell'immagine, non solo culturale, induce nondimeno il discorso di Pareyson a distanziarsi e a differenziarsi dalla visione dell'immagine simbolica come icona, cioè come Volto vivo che attivamente guarda e non che viene soltanto passivamente osservato e contemplato. Rintracciare allora nel pensiero pareysoniano, dall'estetica all'ermeneutica esistenziale, i dati fondamentali che indicano un confronto con la concezione cristiana dell'immagine nel suo generarsi e affermarsi - senza svolgere una ricapitolazione prettamente storica, ma soffermandosi sulla persistenza di alcuni tratti concettuali e di alcune nozioni, anche implicite - può costituire un approfondimento proficuo in linea con la ricerca sulla teoria del simbolo; in particolare spicca l'importanza dei concetti tra loro correlati di espressione, rivelazione e verità e altresì la concezione della persona come rapporto ontologico e dell'interpretazione come relazione tra forma e persona. Va qui sottolineato che la riflessione pareysoniana sul simbolo come espressione del trascendente e del mito e come tentativo di fissare in una rappresentazione il rapportarsi alla verità, rimane chiaramente distinta da una teoria sistematica del simbolo e da una vera e propria teologia dell'immagine.

In conclusione, natura del simbolo e natura dell'interpretazione personale appaiono inscindibili; partendo dall'impostazione dell'ermeneutica del mito, difatti, il vincolo tra persona e verità presuppone sempre l'interpretazione, che presenta due aspetti ambedue necessari e inestricabili: il primo aspetto consiste nel suo movimento produttivo diretto a cogliere il vero senso delle cose, coincidente con una ricerca che tendenzialmente si prolunga infinitamente e che sempre si rigenera; il secondo aspetto, invece, consiste nel suo giungere a forme e nel figurare immagini in cui tale movimento produttivo racchiude il senso delle cose presupposto; con la delineazione di questa duplicità intrinseca alla dinamica ermeneutica, sito nel paragrafo *Movimento e quiete*

*nell'interpretazione: ricerca e scoperta dell'Estetica*¹¹⁹, Pareyson sembra indicare mediante l'ampia accezione dell'espressione "senso delle cose" il collegamento implicito del carattere interpretativo della conoscenza sensibile con la verità, poi precisata compiutamente nella sua natura all'interno del saggio *Verità e interpretazione*. Il movimento interpretativo perciò è posto in tensione col senso delle cose attraverso l'istituirsi della relazione determinante tra immagine e cosa, che consente all'Autore di innestare l'estetica in una continuità lineare con l'ermeneutica e di legare allo stesso modo l'arte con la filosofia. In quest'ottica fra cosa e immagine, coinvolte nel movimento interpretativo, si verifica allora un'indistinzione iniziale, proprio perché altrimenti sarebbe impossibile stabilire tra loro un vero incontro; dalla coesistenza originaria dei due termini è il simbolo a permettere di definire questa coincidenza tra immagine e cosa, coincidenza che nell'*Estetica* chiarisce il punto di arrivo della tensione interpretativa tra soggetto e oggetto, prospettata come partecipazione ontologica dell'uno all'altro.

In questo rapporto privilegiato con la verità, fondato sulla coesistenza di fisicità e trascendenza e sulla convergenza di immagine e cosa, il simbolo pertanto si distanzia dall'allegoria in linea con Goethe, riattualizzata e rimeditata da Pareyson in relazione alla ridefinizione della reciprocità di concetto e mito; l'allegorico, a differenza del simbolico, è infatti sempre legato alla razionalizzazione del mito e cioè al ricondurre tale operazione di demitizzazione ad un sistema prestabilito, chiaramente determinato e spiegabile concettualmente di decodifica e di corrispondenze tra significato e significante, tra segno e senso; la svalutazione dell'allegoresi a favore del principio simbolico, riferita sia alla letteratura che alle arti figurative e plastiche, caratterizza storicamente come istanza principale la visione dell'arte in relazione alla nozione capitale di genio; la correlazione tra arte, in particolare poesia, e produzione inconscia del genio tipica del Romanticismo ha segnato così la crisi del ruolo dell'allegoria e la messa in primo piano dell'espressione tautegorica del simbolo, connesso al rapporto tra inesprimibile e linguaggio¹²⁰. La teoria pareysoniana del simbolo, a tal proposito, riconsidera la valenza del linguaggio stesso sempre sulla base del rapporto tra concetto e simbolo e, dunque, tra fisicità e trascendenza nella parola; rendere di nuovo attuale e plausibile il ruolo del simbolo permette in questo senso di valutare la natura del linguaggio e della parola in modo differente rispetto alla corrispondenza univoca tra segni e significati precostituiti; sotto questo riguardo è la poesia a costituire la forma letteraria privilegiata che svela la natura profonda del linguaggio, sconfessando la tradizionale concezione dell'insieme di espressioni linguistiche intese quali segni associati

¹¹⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, pp. 190-191.

¹²⁰ Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2019, p. 183.

necessariamente ad un senso definito e concluso. Il testo poetico mostra esemplarmente come nella parola abiti e persista una potenzialità simbolica che può e deve essere riscoperta; la poesia, ad avviso di Pareyson come per Goethe, intrattiene una profonda interconnessione con la verità del pensiero, passando attraverso la natura dell'immagine, al punto che l'Autore scrive: «Certo, nella poesia il pensiero filosofico si fa arte diventando immagine, caricandosi di intenzioni espressive, risolvendosi in figure sensibili [...]. Nel verso [...] la parola, rivelando la profondità del pensiero, ne canta insieme la nobiltà e l'elevatezza, e la verità vi si mostra nella sua forza persuasiva¹²¹». Questo simbolismo latente, che consiste in una dialettica vivente di significato e significante e da cui la parola stessa proviene, consente di abilitare il contatto con la verità, e quindi col divino, la libertà abissale e originaria; la capacità dell'immagine simbolica di rigenerare un orizzonte di senso condiviso e di rfigurare il tempo e lo spazio in modo inesausto permette, in definitiva, di ricomporre la frattura tra uomo ed essere, venuta meno col pensiero calcolante della metafisica tradizionale, e di offrire una congiunzione sempre nuova tra fisicità e trascendenza che coinvolga perennemente la persona.

¹²¹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 305.

Nota bibliografica

I Fonti primarie

L. PAREYSON, *Note sulla filosofia dell'esistenza*, «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. 6 (1938), pp. 407-438.

L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco. II. Schiller*, Istituto di Filosofia, Torino 1949.

L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954 (prima edizione).

L. PAREYSON, *Forma, organismo, astrazione*, «Rivista di estetica», anno III, fasc. 2 (1958), pp. 272-282.

L. PAREYSON, *Conversazioni di estetica*, Mursia, Milano 1966.

L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti* (a cura di M. Ravera), Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988 (quarta edizione).

- L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.
- L. PAREYSON, *La natura tra estetica e ontologia*, «Annuario filosofico», IX (1993), pp. 9-23.
- L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998.
- L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998.
- L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.
- L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2000.
- L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2001.
- L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002.
- L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003.
- L. PAREYSON, *Problemi dell'estetica. I. Teoria*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2009.
- L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993.
- L. PAREYSON, *Persona e libertà*, a cura di G. Riconda, La Scuola, Brescia 2011.
- ARCHIVIO LUIGI PAREYSON (1933-2006), a cura di R. Bussa e C. Desole, Torino 2014.

II Fonti secondarie

II. 1 Testi classici

II. 1.1 Fonti tardo-antiche

PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. di V. Cilento, Laterza, Bari 1947.

SANT'AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, a cura di R. Melillo, Città Nuova, Roma 2011.

II. 1. 2 Fonti moderne

A. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle, Magd. 1779; Olms, Hildesheim 1963.

S. T. COLERIDGE, *On the Prometheus of Aeschylus; an Essay, preparatory to a series of Disquisition respecting the Egyptian in connection with the Sacerdotal Theology, and in contrast with the Mysteries of ancient Greece*, in «Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom», Vol. II., Part. II, John Murray, Londra 1834.

F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der Alten Völker*, K. W. Leske, Leipzig und Darmstadt 1819.

J. W. v GOETHE, *Goethes sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, J. G. Cotta, Stuttgart und Berlin 1902-1907.

I. KANT, *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 2011.

- I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1957.
- S. A. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, SE, Milano 2008.
- J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1993.
- F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, tr. it. di L. Procesi, Mursia, Milano 1990.
- F. W. J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, trad. it. di S. Drago Del Boca, L. Pareyson, V. Verra, Mursia, Milano 1990.
- G. B. VICO, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012.

II. 1. 3 Fonti contemporanee

- H.G. GADAMER, *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986.
- H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2019.
- H. G. GADAMER, *Scritti di Estetica, Aesthetica*, Palermo 2002.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2006.
- M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008.
- P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007.

P. VALÉRY, *La caccia magica*, a cura di M. T. Giaveri, Guida, Napoli 1985.

P. VALÉRY, *La creazione artistica*, a cura di E. Franzini, Morcelliana, Brescia 2017.

II. 2 Letteratura critica sull'Autore

II. 2. 1 Saggi tematici

C. CANEVA, *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson*, Armando, Roma 2008.

F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Chieti 1995.

S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976.

L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003.

L. GHISLERI, *Verità, simbolo, libertà. Studi sul pensiero di Luigi Pareyson*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.

P. SGRECCIA, *Il pensiero di Luigi Pareyson. Una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003.

II. 2. 2 Articoli

D. CAMPESI, *Interpretazione e improvvisazione nell'estetica della formatività di Luigi Pareyson*, «Itinera», 10 (2015), pp. 273-287.

G. CANTILLO, *Esistenza, persona e verità. Dagli studi sull'esistenzialismo all'ermeneutica*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), pp. 23-51.

P. CARRAVETTA, *An Introduction to the Hermeneutics of Luigi Pareyson*, «Differentia: Review of Italian Thought», vol. 3 (1989), pp. 217-241.

C. CIANCIO, *Pareyson e l'esistenzialismo*, «Annuario filosofico», XIV (1998), pp. 449-462.

M. CINQUETTI, *L'uomo nell'"ontologia della libertà" di Luigi Pareyson*, «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 6 (2005).

D. CORBETTA, *La teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson: un'ermeneutica ontologicamente orientata*, «Rivista di filosofia neoscolastica», N. 90 (1998), pp. 55-84.

M. COSER, *L'ontologia della libertà di Luigi Pareyson. Itinerario verso una nuova mitologia ?*, «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 19 (2018).

- P. D'ANGELO, *Il ruolo di Luigi Pareyson nell'estetica italiana del Novecento*, «Annuario filosofico», XXVII (2011), pp. 59-74.
- R. FINAMORE, *Pareyson e Stefanini. Quale forma e in quale personalismo ?*, «Annuario filosofico», XXII (2011), pp. 131-145.
- S. GHERARDI, A. STRATI, *Luigi Pareyson's Estetica: Teoria della formatività and Its implications for Organization Studies*, «Academy of Management Review», vol. 42, n. 4 (2017), pp. 745-755.
- S. GIVONE, *Pareyson interprete di Dostoevskij*, «Annuario filosofico», XXXIII (2017), pp. 139-152.
- M. IVALDO, *Esperienza religiosa, simbolo e filosofia. La meditazione dell' "ultimo" Pareyson*, «Democrazia e diritto», 3 (2008), pp. 266-281.
- G. MARCHEGIANI, *Trascendenza e relazione tra Pareyson, Levinas e Barth*, «Annuario filosofico», XXXII (2016), pp. 294-309.
- F. NASINI, *"Molte vie per l'unica verità". Il pensiero di Pareyson come fondamento teroetico del dialogo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 110, 1-2 (2018), pp. 53-77.
- M. PERNIOLA, *Un'estetica dell'eccesso: Luigi Pareyson*, «Rivista di estetica», n. 40-1 (1993), pp. 24-30.
- S. RINDONE, *Una filosofia "incompiuta". Pareyson interprete di Heidegger*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», anno 20 (2018).
- F. RUSSO, *Contemplazione e interpretazione. L'estetica kantiana nell'analisi di Luigi Pareyson*, «Acta philosophica», vol. 4, fasc. 1 (1995), pp. 105-110.

G. VATTIMO, *Dall'estetica all'ontologia della libertà*, «Annuario filosofico», XXVII (2011), pp. 75-82.

F. VERCELLONE, *L'Estetica di Luigi Pareyson come ermeneutica dell'arte*, «Annuario filosofico», XXVII (2011), pp. 31-40.

II. 3 Opere sul tema

II. 3. 1 Collettanee

AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

AA. VV., *Simbolo, ermeneutica, comunicazione*, a cura di A. La Rocca, Zanichelli, Bologna 1984.

AA. VV., *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1988.

AA. VV., *Hostinato rigore. Leonardiana in memoria di Augusto Marinoni*, a cura di P. Marani, Electa, Milano 2001.

AA. VV., *Estetica 1992. Forme del simbolo*, a cura di S. Zecchi, Il Mulino, Bologna 1992.

AA.VV., *L'interrogazione del simbolo*, a cura di M. C. Bartolomei, Mimesis, Milano-Udine 2014.

AA. VV., *Pensare l'Assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica*, a cura di L. Ghisleri, Studium, Roma 2014.

II. 3. 2 Altri saggi o articoli

M. C. BARTOLOMEI, *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, ESI, Napoli 2009.

G. BAPTIST, *Filosofia e poesia*, «Annuario filosofico», VIII (1992), pp. 333-343.

A. BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1965.

A. BAUSOLA, *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

W. BEIERWALTES, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, tr. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1993.

F. BIANCO, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004.

E. CASSIRER, *Eidos ed eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, Cortina, Milano 1998.

R. CHIARADONNA, *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

C. CIANCIO, *Verso un'ontologia dell'immagine*, «Giornale di Metafisica», 30 (2008), pp. 281-290.

F. CISLAGHI, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, Mimesis, Milano 2008.

- F. DESIDERI, *Sulla polarità tra “estesica” e “poietica”*: intorno al Discorso sull'estetica di Paul Valéry, «Atque. Materiali tra filosofi e psicoterapia», 8-9 n.s. (2011), pp. 121-144.
- G. GALEAZZI, *Tra tomismo e fenomenologia realista. Le sfide del personalismo, oggi*, «Prospettiva persona», n. 63 (2008), pp. 9-15.
- E. CRESCIMANNO, *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, Aesthetica, Palermo 2006.
- P. D'ANGELO, *L'estetica italiana del Novecento. Dal neoidealismo ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- F. DESIDERI, C. CANTELLI, *Storia dell'estetica occidentale*, Carocci, Roma 2012.
- R. DIODATO, *Logos estetico*, Morcelliana, Brescia 2012.
- G. DORFLES, *Itinerario estetico. Simbolo, mito, metafora*, a cura di L. Cesari, Compositori, Bologna 2011.
- U. ECO, *La definizione dell'arte*, Mursia, Milano 1978.
- S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990.
- G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. II. Figure*, Esi, Napoli 2002.
- P. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Gangemi, Roma 2003.
- P. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. Misler, Adelphi, Milano 2012.

- E. FRANZINI, *Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*, Unicopli, Milano 1987.
- E. FRANZINI, *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- C. GENTILI, G. GARELLI, *Il tragico*, Il Mulino, Bologna 2010.
- P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Guida, Napoli 1993.
- E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Firenze 2008.
- D. GUASTINI, *La rosa per la Croce. L'estetico come secolarizzazione del religioso*, «Studi e materiali di Storia delle religioni», 1 (2013), pp. 625-643.
- D. GUASTINI, *Per una genealogia delle immagini cristiane*, «Acta philosophica», 20, fasc. 2 (2011), pp. 273-305.
- K. JASPERS, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, Piper, München 1955.
- F. MARINO, *Valore o relazione ? La storiografia filosofica per una verifica del concetto di persona*, «Nóema», 3 (2012), pp. 15-29.
- V. MATHIEU, *“L'uomo animale ermeneutico”*, «Annuario filosofico», VIII (1992), pp. 39-49.
- V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- V. MELCHIORRE (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- O. MEO, *Questioni di filosofia dello stile*, Il Melangolo, Genova 2008.

- F. MOISO, *La Filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, a cura di M. V. d'Alfonso, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- F. MOISO, *Morfologia e filosofia*, «Annuario filosofico», VIII (1992), pp. 79-139.
- R. OTTO, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Mohr, Tübingen 1909.
- G. PENZO, *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Pàtron, Bologna 1977.
- M. PERNIOLA, *L'estetica contemporanea. Un panorama globale*, il Mulino, Bologna 2011.
- A. PINOTTI, *Il corpo dello stile. Storia dell'arte come storia dell'estetica a partire da Semper, Riegl, Wölfflin*, Mimesis, Milano 2001.
- A. PINOTTI, *Estetica della pittura*, Il Mulino, Bologna 2007.
- E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, tr. it. di P. Volontè, Vito e Pensiero, Milano 1995.
- J. RIES, *Simbolo. Le costanti del sacro*, tr. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2008.
- K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- D. SACCO, *Goethe in Italia: formazione estetica e teoria morfologica*, Mimesis, Udine 2016.
- X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974.
- T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, tr. it. di E. K. Imberciadori, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984.

- T. TODOROV, *Simbolismo e interpretazione*, tr. it di C. De Vecchi, Guida, Napoli 1986.
- F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994.
- L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, La Casa di Matriona, Milano 1995.
- G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985.
- G. VATTIMO, *Opere complete. Ermeneutica. Tomo 2*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2008.
- F. VERCELLONE, *Il futuro dell'immagine*, Il Mulino, Bologna 2107.
- J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, Aubier, Parigi 1938.
- B. ZACCARELLO, J. M. REY, F. DESIDERI, *Paul Valéry: strategie del sensibile*, «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», anno V, n. 1 (2012), pp. 3-7.