

Libertà e verità nel pensiero di Luigi Pareyson¹

Luca Ghisleri

Pensare il rapporto tra libertà e verità significa riflettere su un aspetto essenziale della nostra esistenza ovvero sulla relazione tra la nostra singolarità che ci connota nel profondo e che ci rende diversi gli uni dagli altri e l'universalità che ci accomuna tutti e che ci offre un orizzonte di senso.

Viviamo un tempo che tende però a smarrire il significato autentico di queste due nozioni, un tempo che considera in modo astratto la libertà come autodeterminazione assoluta di un soggetto per il quale ogni relazione e ogni norma sono viste come una soffocante forzatura alla propria illi-

mitata autorealizzazione e un tempo che concepisce in modo unilaterale la verità o come una nozione dogmatica che sottende l'intolleranza e la violenza o come un processo continuo di costruzione razionale sottoposto all'esclusivo controllo umano.

Per tornare a comprendere il senso concreto e originario della verità e della libertà e anche il nesso essenziale che le unisce può essere utile richiamare alcuni aspetti caratterizzanti del pensiero di Luigi Pareyson (1918-1991), un filosofo italiano che per tutta la vita ha riflettuto in profondità e con diversità di accenti pro-

1. Testo della conferenza tenuta il 13 febbraio 2016 presso il Centro Universitario di Padova all'interno della rassegna "La verità, vi prego, sulla verità" (Questioni filosofiche 2015-2016).

prio su queste due nozioni. Studioso di estetica, dell'esistenzialismo europeo e dell'idealismo tedesco, Pareyson è stato soprattutto un filosofo teoretico che ha condensato le sue riflessioni sui temi della libertà e della verità in particolare nei volumi *Verità e interpretazione* (Milano, Mursia, 1971, abbreviato d'ora in poi con la sigla VI seguita dal numero di pagina) e *Ontologia della libertà* (postumo, Torino, Einaudi, 1995, abbreviato con la sigla OL), a cui faccio ora riferimento.

La verità e le sue interpretazioni

Nell'opera del 1971 Pareyson sostiene che la persona è prospettiva sulla verità nel senso che la persona è se stessa solo aprendosi al rapporto (prospettico) con la verità che la costituisce e la origina. La verità, di per sé inesauribile e inoggettivabile, si manifesta attraverso la mediazione della persona e, del resto, proprio perché il rapporto con la verità è strettamente personale, questo rapporto è di tipo interpretativo. La verità, nella sua trascendenza inconfigurabile, si rivela cioè storicamente solo mediante l'interpretazione formulata dalla persona che si apre ad essa. Esiste così una "solidarietà originaria di persona e verità" (VI, 17), alla luce della quale la persona esprime se stessa solo rivelando la verità, ovvero mediante la sua interpretazione di essa.

Per Pareyson la "formulazione del vero" che si attua nell'interpretazione è "per un verso possesso personale

della verità e per l'altro possesso di un infinito" (VI, 81). Da una parte, cioè, l'interpretazione è sì possesso della verità e coincide quindi con essa, ma è un possesso personale, perché è questo l'unico modo in cui l'interpretazione può possedere la verità. Dall'altra parte, l'interpretazione possiede tutta la verità, ma la verità risiede nell'interpretazione nella sua essenza, che è l'inesauribilità, e quindi quello che è posseduto è l'infinito. Tra verità e interpretazione si instaura così un rapporto di presenza e di ulteriorità, nel senso che la verità è presente tutta (e non in parte) nell'interpretazione, ma, come si diceva, nella sua essenziale infinità e ulteriorità, al di là di qualsiasi formulazione che ne viene data. È istruttivo, tra l'altro, notare come Pareyson declini questo nesso tra presenza e ulteriorità, dicendo che tra verità e interpretazione esiste anche un rapporto (connesso con la nozione giovannea di incarnazione del Verbo) di identità senza confusione, nel senso che la verità si identifica con l'interpretazione che se ne dà, anche se, proprio in forza della sua trascendenza, non si confonde con essa.

L'ermeneutica di Pareyson – i cui principali tratti ho ora brevemente richiamato – è sintetizzabile nella sua nota affermazione secondo cui "della verità non c'è che interpretazione e [...] non c'è interpretazione che della verità" (VI, 53). La prima parte di questa formula ("della verità non c'è che interpretazione") pare sottolineare

are maggiormente l'aspetto secondo cui, proprio perché la verità si dà solo nell'interpretazione, la ricerca è indefinita, plurale e mai sicura. La seconda parte di essa ("non c'è interpretazione che della verità") sembra evidenziare di più l'aspetto in base al quale l'interpretazione (ogni atto interpretativo che compiamo) si ancora alla verità che ne orienta il percorso e ne norma lo svolgersi. Da una parte, abbiamo "l'originalità che deriva dalla novità della persona e del tempo" (*ib.*) e, dall'altra parte, abbiamo "l'originalità che proviene dal primitivo rapporto ontologico" (*ib.*).

Come si vede, secondo l'ermeneutica di Pareyson il rapporto tra la verità e le interpretazioni non è così un rapporto di soggetto e oggetto. La persona infatti non è un soggetto che dissolve in sé il suo oggetto e la verità non è un oggetto che si fa presente al soggetto solo se questo rinuncia alla propria determinatezza. La persona non è infatti un ostacolo, ma una condizione per la rivelazione della verità. La persona è "organo della verità" nel senso che essa rivela la verità solo esprimendo se stessa, un'espressione che però implica non la chiusura della persona in se stessa ma appunto l'apertura – attraverso se stessa – alla rivelazione della verità. Per Pareyson poi non è possibile paragonare la verità a un "nocciolo", che l'uomo non riuscirebbe mai a cogliere, e le interpretazioni a una "corteccia", che sarebbe l'unico aspet-

to della verità accessibile all'uomo (cfr. VI, 58-59). L'uomo infatti non può distinguere nella verità un in sé irraggiungibile e un per sé coglibile proprio perché nell'interpretazione la verità è presente tutta ovvero nella sua inesauribilità. In altre parole, si potrebbe dire che, sulla scia di Platone, per Pareyson l'uomo non è fuori dalla verità, perché questo implicherebbe che la sua ricerca di essa – non essendo guidata – sia vana e casuale, mentre invece egli si trova sempre all'interno della verità proprio perché nell'interpretazione egli la possiede tutta anche se nella forma ricordata (prospettica e non parziale) del possesso di un infinito che non esaurisce mai la ricerca (orientata) di essa.

Da qui deriva che, secondo Pareyson, si devono evitare gli estremi rappresentati dal dogmatismo e dal relativismo i quali non colgono il nesso tra l'unicità della verità e la molteplicità della storia. Il dogmatico infatti pensa che per salvaguardare la prima bisogna rinunciare alla seconda, mentre il relativista all'opposto ritiene che per salvare la seconda si debba rinunciare alla prima.

In questa luce Pareyson può proporre anche una fondazione ontologica del dialogo e del pluralismo. Per l'accadere del dialogo infatti "ci vogliono due cose: verità e alterità" (VI, 170); in questo modo si evita, da una parte, che il dialogo (senza verità) si riduca a chiacchiera e, dall'altra parte, che il dialogo (senza alterità) si trasformi in

un monologo. Entrambe queste condizioni sono previste dall'ermeneutica pareysoniana. Infatti secondo questa, da una parte, l'interpretazione – intesa come possesso mai esaurito di un infinito – porta a riconoscere infinite altre interpretazioni della verità legittime quanto la propria (sta qui il riconoscimento dell'alterità e della pluralità delle prospettive sulla verità) e, dall'altra parte, la verità unisce fra di loro le infinite prospettive, proprio perché esse si radicano tutte nella sua unità. Gli interlocutori del dialogo si riconoscono così nella loro alterità, ma anche nel rapporto che li unisce e che li fa simili. Pareyson, tra l'altro, fa notare in proposito che il “riconoscimento delle altre prospettive deve avvenire in base all'affermazione della propria” (VI, 79). Infatti solo chi formula una propria personale interpretazione della verità è consapevole di cogliere la verità nella sua inesauribilità e quindi è aperto al riconoscimento di altre interpretazioni dell'unica verità inesauribile. Solo a queste condizioni tra le interpretazioni può aprirsi allora un confronto, che fa interagire le diverse formulazioni della verità in un costante arricchimento e approfondimento reciproco della propria prospettiva e secondo una modalità che nello stringere insieme attraverso il dialogo le diverse prospettive è “manifestazione concreta” dell'unicità della verità.

Secondo Pareyson poi la verità che si rivela nella persona, in quanto origi-

naria, è al di là di ogni contrapposizione tra teoria e prassi e non sostiene quindi la superiorità della teoria sulla prassi sostenuta dall'illuminismo o quella della prassi sulla teoria affermata dal marxismo.

Teoria e prassi infatti vanno considerate nel loro rapporto reciproco che deve essere riportato al “vincolo originario di persona e verità” (VI, 105). Riportare il rapporto tra teoria e prassi a quello più radicale tra persona e verità implica, secondo Pareyson, che la filosofia non ha, nel suo aspetto teorico, alcuna supremazia sulle altre dimensioni dell'attività umana, ma è pensiero speculativo che chiarifica, attraverso le parole, ognuna di tali dimensioni nel loro essere espressione del rapporto ontologico. Anche la prassi infatti è originaria (cfr. VI, 184-187) e non ha bisogno della teoresi per cogliere il suo contenuto di verità e il suo rapporto con l'essere, ma essa stessa contiene in sé la propria verità (prospettica), che eventualmente la filosofia si limita a riconoscere e a chiarire, ma mai a porre in atto o a creare.

In altre parole, si tratta di comprendere, secondo Pareyson, che il “cuore stesso del rapporto ontologico [...] è teoria e prassi insieme, nel senso che – se così si può dire d'un livello anteriore alla distinzione – teoreticamente è rivelazione della verità e praticamente è decisione per l'essere, né è l'una cosa senza l'altra, perché la rivelazione della verità, in quanto interpretazione personale di essa, è atto

originario di libertà, e non c'è atto di libertà più originario che la stessa decisione per l'essere" (VI, 106). Nel rapporto ontologico quindi teoria e prassi sono unite fino a identificarsi, nel senso che l'atto di rivelare la verità, attraverso un'interpretazione personale (teorica) di essa, coincide con l'atto (pratico) di decisione per l'essere. Ma interpretazione e decisione si radicano nella libertà proprio perché si tratta di dare creativamente una forma storica e personale alla verità eterna e inconfigurabile con lo stesso atto mediante cui la persona sceglie l'essere, aprendo e orientando la propria situazione alla sua rivelazione. La libertà è quindi al centro del rapporto della persona con la verità dell'essere, una libertà che – nel suo costituire l'essenza di ogni esistenza – Pareyson intende come iniziativa e come scelta. Essa è infatti iniziativa nel suo essere indipendenza e autodeterminazione, che però è iniziata perché non ha in sé il proprio inizio, e insieme è scelta perché si tratta di consentire o rifiutare il dono che l'essere offre alla libertà ponendola in essere. Da questo punto di vista la libertà è condizione della testimonianza storica della verità, che infatti è presente nella storia solo mediante la formulazione offertane dalla persona la quale in ogni atto quotidiano è chiamata a rimanere fedele alla scelta che l'ha posta in essere. Certo, tale scelta assume il carattere (pascaliano) della scommessa proprio perché la verità non si dà mai in evi-

denza e quindi la decisione nei suoi confronti è sempre precaria e tragica nel suo essere continuamente insidiata dal "rischio costante dell'insuccesso" e dalla "minaccia sempre attuale dell'occultamento". Si radica qui (e cioè in questo rifiuto da parte della libertà di porsi in ascolto della verità) la questione del male, a cui Pareyson in *Verità e interpretazione* dedica solo alcuni cenni (riguardanti l'ideologia intesa come pensiero senza verità e la tecnica concepita come prassi senza verità; cfr. VI, 99) e che sarà invece al centro di *Ontologia della libertà*. Prima di soffermarci su quest'opera è opportuno rilevare come nell'opera del 1971 la verità è quindi pensata, sulla scia della tradizione platonica e neoplatonica, in senso ontologico come origine trascendente e sorgente inesauribile di infinite prospettive su di sé e proprio per questo tale verità non è concepita come il risultato di una dimostrazione condotta dalla ragione dell'uomo ma come la fonte di una rivelazione che l'uomo deve accogliere creativamente e testimoniare nel tempo all'interno della sua ricerca e della sua azione. Il tema della libertà – di una libertà che è chiamata a riconoscere nella scelta il proprio essenziale rapporto con l'essere – pone in luce, tra l'altro, il chiaro radicamento dell'ermeneutica di Pareyson nella fede cristiana da lui esplicitamente dichiarato, un radicamento che, del resto, non toglie nulla alla criticità della sua posizione filosofica proprio perché, a suo modo di

vedere, ogni filosofia si radica in una scelta esistenziale (posta in rapporto a una fede trascendente o mondana) che essa è poi chiamata a interrogare criticamente ma che non può mai eliminare, pena la caduta in una concezione astratta del pensiero e nella separazione tra filosofia e vita.

Libertà divina e libertà umana

Pareyson tematizza in *Ontologia della libertà*, che rappresenta l'approdo finale della sua speculazione, la radice ultima della questione della libertà, retrocedendo dall'analisi relativa alla libertà umana a quella concernente la libertà originaria. Egli però constata come per affrontare questo tema e quello ad esso connesso del male radicale non sia possibile rivolgersi alla filosofia, che nella sua storia si è mostrata incapace di indagare adeguatamente queste tematiche, fermandosi a un'indagine etica della libertà (che non ne ha preso in considerazione l'illimitatezza e l'assolutezza) e a una concezione del male come puro non essere (che ha celato la sua carica oppositiva e distruttiva). La filosofia così, sulla scia di Pascal e di Schelling (cfr. OL, 9 e 153-154), si fa ermeneutica del mito, inteso da Pareyson come il rivelarsi della verità nel livello originario della coscienza, all'interno del quale religione, arte e filosofia sono ancora indistinte e come la rivelazione della verità nei racconti religiosi che la coscienza è chiamata ad accogliere e interpretare. Ma, dal momento che la prospettiva esisten-

ziale da cui parte Pareyson contiene al proprio interno la sua scelta di fede cristiana, l'ermeneutica del mito assume in particolare le caratteristiche di una interpretazione del mito cristiano e la filosofia è intesa così come ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana. Di questa grande ermeneutica del cristianesimo offerta da Pareyson posso ora richiamare brevemente solo alcuni tra i più rilevanti aspetti, non prima di aver evidenziato però come, mentre in *Verità e interpretazione* la verità si identificava con l'essere e con l'origine della realtà e la libertà era l'essenza della persona umana, in *Ontologia della libertà* si assiste a una radicalizzazione della riflessione che porta Pareyson a considerare la libertà non solo come essenza dell'esistenza ma anche come origine stessa dell'essere.

Rifacendosi al notissimo passo di *Esodo* 3,14 in cui Dio, rivolgendosi a Mosè, dice di sé: "*Ego sum qui sum*", Pareyson ritiene infatti che questa espressione non vada interpretata alla luce della traduzione "Io sono colui che sono", da cui deriva la connotazione di Dio come Essere, ma vada intesa invece come "Io sono chi sono", nel senso che "Io sono chi mi pare, io sono chi voglio, io sono chi voglio essere, io sono quello che voglio essere e voglio essere quello che sono, io sono libero al punto d'esser libero anche dal mio essere, dalla mia essenza, dalla mia esistenza" (OL, 35). Per Pareyson, cioè, l'esperienza

religiosa non ha nulla a che fare con un Dio, così frequente nella storia della filosofia, inteso come essere necessario, fisso e immobile, mera "realtà inerte, cieca", ma ha a che fare con un "Dio vivente" e mobile, che si presenta all'uomo come volontà pura e libertà originaria.

Dio come libertà originaria è compreso come inizio e scelta. È libertà abissale perché, come inizio puro e assoluto, non ha nulla che lo precede ed è libertà ambigua perché, come scelta, ha deciso di porsi in essere potendo optare nello stesso tempo per il non essere. Il primo atto compiuto da Dio è stato così un atto di libertà positiva, che non coincide quindi con la creazione intesa come atto generoso della posizione di altro da sé, bensì con l'atto ancora più originario mediante cui Dio si è posto in essere come bene sconfiggendo il nulla e il male. Per Pareyson infatti bene e male non esistono prima della scelta. La libertà di Dio è assoluta e, non potendo per questo essere preceduta da altro, è essa stessa che pone e nello stesso tempo risolve l'alternativa. Il bene (che è l'essere) è ciò che è stato scelto da Dio, mentre il male invece è pura possibilità, mai diventata realtà, anche se misteriosamente è pur sempre in qualche modo presente a rendere concreta la scelta.

Il male presente in Dio come possibilità diventa realtà con l'uomo. Dopo essere stato creato da Dio in

fatti l'uomo – come Pareyson chiarisce interpretando il mito del peccato originale – nel suo primo atto, ha scelto il male con un atto di libertà negativa che ha introdotto il male nella realtà. Pareyson distingue perciò tra l'origine e l'autore del male. L'origine del male risiede in Dio, dal momento che esso è considerato non come mera privazione d'essere ma come un essere negativo e distruttivo il quale, proprio in quanto essere, non può venir creato dall'uomo la cui finitezza non gli consente di creare alcunché (e dunque non solo il bene ma neanche il male). L'autore del male è invece l'uomo che porta tutta la responsabilità del suo atto libero anche se la radice ultima di esso e della infinità con cui esso stesso dilaga nel mondo non risiede in lui ma nella libertà divina. Mentre però in Dio la dialettica della libertà (positiva e negativa) assume l'aspetto del conflitto composto e placato, perché solo il bene è reale, nell'uomo tale dialettica assume i connotati dello scontro e del conflitto dal momento che il bene e il male sono reali e disgiunti.

L'unico modo per sconfiggere il male presente nel mondo – sostiene Pareyson rifacendosi, tra l'altro, a Dostoevskij – consiste nell'accettare liberamente (e per amore) la sofferenza che ne deriva, seguendo l'esempio di Dio, che si è fatto uomo nel proprio figlio per redimere il peccato presente nel mondo. Tra la dialettica eterna presente in Dio e la dialettica umana presente nell'uomo si inserisce così la

dialettica della sofferenza, grazie alla quale il negativo presente nel mondo è sconfitto attraverso l'azione redentiva di Dio che chiama l'uomo a soffrire con Lui. Il cuore della realtà è allora tragico e dolorante proprio perché la via alla gioia – che troverà il proprio culmine nell'escatologia di cui Pareyson parla in alcuni istruttivi frammenti (cfr. OL, 295-345) – è segnata dalla sofferenza.

Il cristianesimo tragico proposto da Pareyson può così spazzare via sia la teodicea che cancella il male, sia l'ateismo che cancella Dio, dal momento che esso propone l'inseparabilità tra Dio e il negativo nel senso che il male e il dolore ci sono solo in presenza di un Dio a cui l'uomo si ribella compiendo il male e di un Dio che redime l'uomo attraverso la sofferenza. Proprio perché lontano da ogni consolazione e tranquillità una tale interpretazione del cristianesimo sembra essere molto attuale.

In conclusione, è possibile sostenere in sintesi che il pensiero di Pareyson ci ricorda lo stretto legame esistente tra verità e libertà. La verità è origine della libertà che quindi non si pone da sé ma è chiamata a riconoscere la

propria provenienza, una provenienza che del resto non blocca la ricerca ma la orienta e la promuove. La verità si manifesta alla libertà in modo sempre prospettico e singolare, eppure la libertà che connota l'essenza di ogni singola persona è chiamata ad unirsi alle altre libertà per testimoniare nel tempo l'unità e l'universalità della verità trascendente. La libertà è anche libera di non essere libera quando disconosce il rapporto con la verità. Risiede qui il male che manifestandosi in forme infinite ed esorbitanti trova la propria origine, secondo l'ermeneutica del cristianesimo proposta dall'ultimo Pareyson, in Dio; un Dio che come libertà originaria si pone in essere e pone l'essere dell'uomo, che lo libera dal male mediante l'accettazione della sofferenza e che lo chiama a collaborare con Lui. La conseguente collaborazione nella sofferenza tra gli uomini sembra dunque rappresentare il modo concreto con cui l'ultimo Pareyson indica la testimonianza che nella storia la libertà dell'uomo rende alla libertà-verità di Dio, una libertà quella umana il cui modo adeguato di attuazione pare dunque essere la responsabilità verso ogni altro, verso tutti gli altri.