

EMANUELA DIOGUARDI

L'ontologia dell'inesauribile

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

L'ontologia dell'inesauribile

di EMANUELA DIOGUARDI

L'interesse suscitato nell'intera comunità filosofica, sia italiana che internazionale, sulla «nuova» riflessione filosofica svolta da Pareyson nei suoi ultimi anni (i temi del male, della sofferenza, del cristianesimo tragico, dell'ontologia della libertà) ha talvolta occultato che tale «nuova» riflessione era già presente *in nuce* sin dagli inizi dei suoi primi esordi filosofici. Il nodo centrale dell'opera pareysoniana rimane il nesso lineare che dal personalismo ontologico conduce alla teoria dell'interpretazione¹ e da questa alla teoria della libertà.

Il nesso persona-interpretazione risulta più chiaro «se si guarda al personalismo per quell'aspetto per cui esso si pone come una *Weltanschauung*, una fondamentale visione della vita».² Infatti in tale aspetto si può evincere sia il senso del perché la persona sia *una prospettiva vivente sull'essere* e sia in che senso questa prospettiva *passi attraverso la libertà*.

La persona si definisce per la sua individualità irripetibile e per la sua profondità inesauribile: «l'essere pulsa nell'individualità irripetibile della persona: ogni persona porta seco il suo mistero ed è certamente irriducibile ad ogni considerazione obiettivante che pretenda di esaurirla»,³ è come se vi fosse in essa una indisponibilità che sfugge ad ogni cattura. Punto di incontro fra ermeneutica e personalismo è il concetto di libertà che, come facoltà del bene e del male, inerisce sia al concetto di persona che al concetto di interpretazione: «la considerazione della libertà come facoltà del

¹ La teoria dell'interpretazione di Pareyson si interseca con l'esistenzialismo, «inserendosi in quella prima epoca dell'ermeneutica post-heideggeriana, la cui caratteristica è la tematizzazione dell'esistenzialismo e dell'ermeneutica come momenti dissolutivi dell'hegelismo». (M. FERRARIS, *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento*, in AA.VV., *Il pensiero ermeneutico*, a cura di M. Ravera, Genova, Marietti, 1986, p. 211).

² G. RICONDA, *Pensiero metafisico ed ermeneutica*, in AA.VV., *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 242.

³ *Ibid.*

bene e del male è essenziale alla persona, che si temprava quando fa la distinzione fra bene e male e sa delimitare quest'ultimo, D'altra parte però proprio l'esperienza del male [...] sembra mettere in questione la persona stessa per quella sua capacità di verità che le è essenziale. [...] Anche questo deve essere affermato contro quelle ermeneutiche che, smarrito il nesso verità-libertà-persona, non possono concludere che *everything goes*».⁴

Legata alla interpretazione è l'*ontologia dell'inesauribile*, che è un altro nome per esprimere quello che Pareyson chiama *personalismo ontologico*. Allora «interpretare significa trascendere: non si può parlare autenticamente degli enti senza insieme riferirsi all'essere»⁵ e nell'interpretazione il linguaggio «non si limita a significare ciò di cui si parla, ma mentre parla di qualcosa di determinato, dice sempre anche qualcosa di ulteriore».⁶

Per comprendere l'ermeneutica pareysoniana è essenziale rifarsi alla sua autentica matrice che emerge sia in *Verità e interpretazione*, sia nella quarta edizione di *Esistenza e persona*, di cui si è già trattato. La grande novità del pensiero ermeneutico di Pareyson è nel non aver fatto riferimento alla fenomenologia, avendo trovato nuove vie alla speculazione filosofica attraverso il concetto di esistenza arricchito dalla esperienza speculativa dell'idealismo classico tedesco (Fichte e Schelling).⁷

Il compito che si prefigge Pareyson è quello di approfondire la differenza tra il pensiero che è prodotto storico e il pensiero che manifesta la verità. Questo è un dilemma esistenziale che non riguarda semplicemente la filosofia ma appartiene ad ogni uomo: «l'uomo deve scegliere se essere storia o avere storia, se identificarsi con la propria situazione o farne un tramite per attingere l'origine, se rinunciare alla verità o darne una rivelazione irripetibile».⁸ Dalla risposta a questa alternativa deriva la scelta libera che ognuno di noi ha su se stesso: se farsi mero prodotto storico o prospettiva vivente sulla verità, più precisamente se fare del proprio pensiero espressione del tempo o una rivelazione personale del vero.

In questa alternativa il connubio soggetto-oggetto è oltrepassato in quello di persona e verità. La persona non è soggettività in quanto è intenzionalità, cioè ha per sua stessa essenza una dimensione ontologica, possiede una relazione costitutiva con l'essere che è ad essa irriducibile; la verità non può essere ridotta ad oggettività perché è fonte e origine capace di darsi alle molteplici interpretazioni, senza per questo ridursi a

⁴ *Ivi*, p. 245.

⁵ PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 53.

⁶ *Ivi*, p. 209.

⁷ È la tesi sostenuta da Giuseppe Riconda nella *Premessa* a PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., pp. v-xvii.

⁸ PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 16-17.

uno di essi o alla loro totalità. «Della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità».⁹

Rivelazione della verità ed espressione di essa nel tempo, nell'interpretazione, non possono essere in un rapporto di contiguità ma di sintesi, nel senso che l'una è forma dell'altra, essa è «tutta rivelativa e tutta espressiva, tutta insieme personale e ontologica».¹⁰

Il principio fondamentale dell'ermeneutica è appunto che l'unica conoscenza adeguata della verità è l'interpretazione e questo significa che la molteplicità delle interpretazioni non rappresenta una affermazione del relativismo. Tale concetto è esposto chiaramente da Pareyson attraverso l'uso di una fortunata metafora artistica: «l'esistenza dell'opera musicale non è quella inerte e muta dello spartito, ma quella viva e sonora dell'esecuzione, la quale tuttavia, per il suo carattere necessariamente personale e quindi interpretativo, è sempre nuova e diversa, cioè molteplice».¹¹ Infatti l'opera d'arte si mantiene nei secoli identica a se stessa e si consegna a coloro che sappiano riprodurla con fedeltà e sappiano nella esecuzione rifarla vivere. Così la verità si mantiene unica e identica proprio in quanto si incarna in molteplici formulazioni che riescano a coglierla e rivelarla, ma soprattutto la verità si mostra temporale, cioè parla a tutti e a ciascuno nel suo irripetibile linguaggio.

Un rapporto del genere non può essere delineato in termini di soggetto ed oggetto: né l'interprete è un soggetto che dissolve l'opera in se stesso, né si deve totalmente spersonalizzare per riprodurre l'opera in se stessa. Il soggetto è persona che sa servirsi della propria esistenza storica e della propria attività e iniziativa per penetrare l'opera nella sua realtà e farla rivivere; né l'opera è oggetto a cui l'interprete debba adeguare la propria rappresentazione dall'esterno, perché essa è piuttosto caratterizzata da una inoggettività che le deriva dall'essere sia inseparabile alla esecuzione che la riporta ogni volta in vita, sia al tempo stesso dall'essere irriducibile a ciascuna delle proprie esecuzioni. La stessa possibilità della molteplicità delle interpretazioni è data dall'inesauribilità dell'interpretato. A tal proposito Pareyson dice: «il rapporto della persona alla verità è un rapporto ben più originario, giacché la persona è costituita come tale proprio dal suo rapporto con l'essere, cioè dal suo radicamento nella verità [...] sì che 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 persona».¹²

⁹ *Ivi*, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 69.

¹² *Ivi*, pp. 71-72.

L'interpretazione è il nesso che tiene unita la persona all'essere, il rapporto di interpretante e interpretato non può essere paragonato a quello di soggetto ed oggetto, perché la verità non è oggetto di pensiero della filosofia e il soggetto in tal modo non può rappresentarsela e conoscerla con i metodi gnoseologici tradizionali. La verità è quindi origine del pensiero e fonte del discorso e può essere posseduta solo personalmente. L'interpretazione viene ad essere l'unica forma di conoscenza che possa accogliere un infinito. Infatti la verità non si esaurisce nelle molteplici interpretazioni, ma ne richiede sempre di nuove.

L'ontologia non consente l'esplicitazione completa della verità. Poiché tra l'espressione e la verità deve mantenersi una certa differenza, affinché essa possa rimanere libera e non imprigionata in un sistema di definizioni. È questo tipo di ontologia a configurarsi come una *ontologia dell'inesauribile* da cui consegue un crollo sia del mito razionalistico, che pretende l'enunciazione definitiva della verità, sia dell'irrazionalismo della ineffabilità assoluta. Infatti la verità si lascia cogliere quando suggerisce una rivelazione eterna e continua e non in una definizione che pretenda di essere compiuta e definitiva.¹³ Ma neanche l'ontologia dell'inesauribile afferma che le formulazioni della verità siano tutte inefficaci, come sostiene l'ontologia negativa. In tal modo Pareyson oltrepassa sia Hegel, per la razionalità sistemica della sua filosofia, sia Heidegger per la sua ineffabilità dell'essere. Infatti la dialettica hegeliana è lo svilupparsi dello Spirito assoluto che abbraccia tutto, che spiega tutto in una serrata razionalità che non lascia altro fuori da se stessa.

Tutto viene spiegato e detto della verità e niente sfugge allo Spirito Assoluto e niente interrompe l'incessante procedere del movimento logico del sistema. Ogni cosa viene interiorizzata dal Soggetto Assoluto, nulla gli resiste, e tutto viene trasformato in prodotto della ragione. L'esserealtro viene inglobato nell'essere-in-sé e per realizzarlo il sapere deve compiere un lungo cammino.¹⁴ Anche il falso viene inglobato perché è un momento della stessa verità: «L'elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo e la verità del positivo medesimo. Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato come essenziale».¹⁵ Ciò rappresenta la perfetta adeguazione della verità e della sua espressione. Per Pareyson, invece, rappresenta la monopolizzazione della verità, perché quando l'espres-

¹³ Cfr. G. MODICA, *Per una ontologia della libertà*, Roma, Cadmo, 1980, p. 119.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 21.

¹⁵ *Ivi*, p. 37.

sione pretende di formulare tutta la verità in realtà la tradisce.

Quando Pareyson parla di identità tra la verità e l'interpretazione intende che quella vi risieda sempre come ulteriorità, perché non è possibile fare dell'infinito un oggetto del sistema; mentre per Hegel si tratta sempre di perfetta adeguazione. La formulazione della verità può essere data solo personalmente e non si può dunque prescindere dalla concretezza della persona. L'unico modo in cui la verità può essere posseduta dall'uomo è come costante ricerca e la vita, come la filosofia, è fatta di scelte.

Nella scelta i termini dell'alternativa non possono essere mediati perché essi definiscono il percorso esistenziale di ognuno di noi e di conseguenza anche la direzione filosofica. Come dice Pareyson, noi siamo posti dinanzi ad una alternativa in cui ne va della nostra esistenza e spetta a noi se essere fedeli all'essere o rinnegarlo, dipende da questa scelta originaria divenire prospettiva della Verità. Anche il sistema è una scelta, infatti «anche il filosofo speculativo sceglie suo malgrado un presupposto: il presupposto di spiegare tutto con il pensiero, di affermare la coincidenza di essere e pensare. Il sistema presuppone la decisione e quindi presuppone l'esistenza che decide e sceglie: il sistema lascia fuori di sé l'esistenza».¹⁶ Non bisogna dimenticare che la filosofia non è una realtà a se stante, ma appartiene al filosofo e la sua esperienza precede sempre la riflessione. Pareyson non condivide nemmeno la visione di Heidegger che ha come presupposto l'impossibilità che la filosofia possa farsi sede della verità fino al punto di arrivo nel silenzio. Essa rappresenta l'esatto contrario della filosofia hegeliana, perfetta adeguazione del concetto all'oggetto, nella misura in cui denuncia l'incapacità del concetto di esprimere la verità. Questo tipo di ontologia, secondo Pareyson appunto negativa, rappresenta l'esatto contrario dell'hegelismo e quindi non una valida alternativa per la filosofia, ma l'esatto rovesciamento del sistema della ragione. Se la verità è sempre ulteriore non ne consegue necessariamente che l'espressione sia inadeguata e che la verità sia ineffabile, ma che il suo essere inesauribile esiga molteplici formulazioni, le quali possono possedere la verità nell'unico modo sensatamente possibile: personalmente e infinitamente. L'interpretazione essendo rivelativa «suppone un'inseparabilità di palesamento e latenza, perché da un'oscurità così fonda da non contenere nemmeno un presagio di barlume non potrebbe prendere le mosse il processo d'illuminazione, e in un'evidenza così patente da non accogliere nemmeno il più esiguo segreto andrebbe disperso il carattere sorgivo della verità come origine inesauribile».¹⁷ Infatti tanto la totale presenza quanto la totale assenza della verità non permettono l'interpretazione,

¹⁶ PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 50.

¹⁷ PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 88.

che, invece, scaturisce dal rapporto ontologico della persona con la verità, supponendo anche un'alternanza di rivelamento e di nascondimento.

A tal proposito Pareyson scrive: «Una manifestazione completa, che culminasse nel «tutto detto» e auspicasse per la verità un'evidenza definitiva, rinunciarebbe a quell'implicito ch'è la fonte del nuovo, e finirebbe per puntare sull'univocità oggettiva dell'enunciato. Da un lato un culto del mistero che perviene sino alla *Schwärmerei*, cioè ad abbandonarsi deliberatamente a una fantastica mitologia, giacché il silenzio abissale e la notte senza fondo sono una falsa ricchezza che ben diversamente dall'agostiniano *canorum et facundum silentium veritatis* non si presta che alla fumosità di allusioni arbitrarie ed evanescenti; dall'altro un culto dell'evidenza che giunge sino alla superstizione, cioè a pregiare l'esplicito per sé stesso, ciò ch'è schietta idolatria, giacché la parola tutta detta, priva di spessore, ignara dell'implicito, è poverissima, e pregiarla come rivelativa, cioè come sede della verità, sarebbe come valutarla più del dovuto. Da una parte la *profondità senza evidenza* e dall'altra l'*evidenza senza profondità*: degenerazioni entrambe, perché ignorare della natura dell'interpretazione, e fiduciose nell'irrazionalismo dell'inafferrabilità assoluta e dell'arbitraria allusività della cifra, o nel razionalismo dell'enunciazione completa e della comunicabilità oggettiva dell'esplicito».¹⁸

Questa conclusione pareysoniana è sorretta da una terza via di grande profondità speculativa che risulta essere una alternativa alle due enunciate finora: «Pareyson riscontra [...] nell'ultima speculazione di Schelling, di cui egli propone un'interpretazione postheideggeriana e posthegeliana, il tentativo di una concettualizzazione dell'«inesauribilità». È soprattutto nelle *Conferenze di Erlangen* che, muovendo dall'esigenza di evitare sia il misticismo dell'ontologia negativa che conduce e si ferma al non sapere, sia l'ontologia tutta esplicita di Hegel che conduce al sapere assoluto, verrebbe delineandosi [...] una formulazione dell'ontologia dell'inesauribile».¹⁹ Infatti in Schelling, secondo Pareyson, coesistono: «la più lucida e critica speculazione con la mistica più schietta e incontaminata, in modo che né la mistica annulla la chiarezza della riflessione né la filosofia dissolve in sé la profondità della mistica, ma l'una e l'altra, connesse ma non giustapposte, si colorano e si esaltano a vicenda, mutuandosi reciprocamente il significato profondo e il tono generale del pensiero».²⁰

Nelle *Conferenze di Erlangen* Schelling, parlando dell'indefinibile, afferma che si può definire solo ciò che per natura è rinchiuso in limiti de-

¹⁸ *Ivi*, pp. 88-89.

¹⁹ MODICA, *Per una ontologia della libertà*, cit., pp. 124-125.

²⁰ L. PAREYSON, *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano, Mursia, 1974, p. 29.

terminati. Ma l'indefinibile, che è il veramente infinito, non può essere rinchiuso in nessuna forma, anche se esso, come dice Schelling stesso, non è così indefinibile «da non poter diventare anche un definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter diventare afferrabile. E se voi tenete ben fermo ciò ecco che voi avete il concetto positivo. Infatti, per potersi rinchiudere in una forma deve essere certamente al di fuori di ogni forma, ma non questo, l'essere al di fuori di ogni forma, l'essere inafferrabile, è in lui il positivo, bensì il fatto che può rinchiudersi in una forma che può farsi afferrabile, il fatto dunque che è libero di rinchiudersi e di non rinchiudersi in una forma. D'altra parte, fin dall'inizio si affermò non già che esso sia semplicemente ciò che è privo di forma e di figura, ma soltanto che non permane in nessuna figura, non si lascia avvincere da nessuna figura. Noi presupponemmo quindi espressamente che esso assuma forma, giacché solo in quanto assume forma, ma da ciascuna torna a uscire vittoriosamente, esso si palesa come ciò che è in sé inafferrabile, infinito. Non sarebbe più libero di uscire da ogni forma, se fin dall'inizio non fosse stato libero di assumere e di non assumere forma. Io dico: fin dall'inizio giacché una volta che ha assunto forma, forse non è capace di emergere immediatamente nella sua libertà, ma solo in quanto passa attraverso tutte le forme. Ma tuttavia originariamente è libero di rinchiudersi e di non rinchiudersi in una forma. Non vorrei però esprimerlo in questo modo: esso è ciò che è libero di assumere forma. Infatti, in tal modo, questa libertà apparirebbe come una *proprietà* che presuppone un soggetto distinto e indipendente da essa; mentre invece la libertà è l'*essenza* del soggetto, ossia esso stesso *non è altro che l'eterna libertà*».²¹

Dalla lezione di Schelling si evince che solo la libertà è il fondamento del reale e che da essa dipende sia la realtà sia l'essere. Se la realtà è fondata dalla libertà ne risulta che essa è gratuita, un dono che poteva non essere. «Per la sua inoggettivabilità l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento. Questo fa sì che l'essere retroceda di continuo, e si dia solo sottraendosi, presente solo come ulteriore e solo come nascosto, non come in una notte mistica, ove domina l'indistinzione, ma nella inoggettivabilità, ove il discorso continua anche se cambia segno».²²

Nelle *Conferenze di Erlangen* Pareyson ritrova lo stesso problema da cui ha avuto origine *Verità e Interpretazione*: la possibilità della filosofia (che nei termini dell'idealismo tedesco è la possibilità della filosofia come

²¹ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 124-125.

²² PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 19-20.

scienza, la possibilità del sistema), conduce al soggetto stesso della filosofia: la verità per Pareyson, l'Assoluto per Schelling. «Nella ricerca del sistema Schelling si pone, sin dall'inizio, su una posizione antihegeliana»,²³ affermando la convinzione che ogni sistema abbia gli stessi diritti, la stessa legittima pretesa di validità e deve essere una convinzione «che deve precedere l'idea del sistema nel senso forte del termine, del sistema per eccellenza».²⁴ All'uguale validità delle filosofie denominate sistemi corrisponde l'uguale validità delle filosofie viste come interpretazioni del vero: alla coesistenza dei singoli sistemi, «la confilosofia in cui dovrebbe consistere il filosofare».²⁵

Ma la congenialità tra Schelling e Pareyson appare più evidente nel principio della possibilità del sistema, che è appunto il Soggetto Assoluto della filosofia: un Soggetto che deve *scorrere attraverso tutto e non essere nulla*, cioè non essere niente in modo che possa essere anche altro. Chi vuole avvicinarsi a questo principio, che appare al di là di ogni forma definita, «deve abbandonare tutto».²⁶ Con l'esplicitazione di questo principio, che Schelling chiama il veramente infinito, siamo, secondo Pareyson, vicini alla teologia negativa e all'ascesi mistica dell'abbandono: «il trascendimento di ogni definizione raggiunge qui un'essenzialità e una purezza che forse nessun teologo negativo aveva raggiunto prima».²⁷

Il discorso filosofico si carica di un significato ascetico per giungere a cogliere nella sua purezza quel principio che al di là di ogni determinatezza: «Qui dev'essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare tutto, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino Dio, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente».²⁸ Secondo Gensabella Furnari è in questo *abbandono* che Pareyson ritrova l'anticipazione della heideggeriana differenza ontologica: «l'ente deve essere abbandonato perché l'essere sia colto nella sua purezza, come ciò che si pone al di là di ogni ente possibile. Un abbandono che non è puramente speculativo, ma che coinvolge la vita stessa di chi vuole filosofare. [...] Al di là della suggestione e della bellezza del testo schellinghiano, non avremmo che un precorrimento della differenza ontologica predicata da Heidegger, non troveremmo la via per un'alternativa all'ontologia heideggeriana, ma solo una sua anticipazione».²⁹ Schel-

²³ GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., p.146.

²⁴ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen*, cit., p. 198.

²⁵ GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., p.146.

²⁶ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen*, cit., p. 203.

²⁷ PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., p. 163.

²⁸ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen*, cit., p. 203.

²⁹ GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., pp. 147-148.

ling non si ferma qui, ch  l'abbandono di ogni ente, che corrisponde all'impossibilit  di definire l'essere,   solo il primo momento del filosofare: da esso prende l'avvio un tentativo di superare la negativit  dell'ontologia: «l'infinit  dell'origine vien fatta emergere proprio dalla pura assenza d'ogni definizione».³⁰ Schelling, dopo essersi reso conto che attraverso i concetti di infinito e indefinibile,   approdato ad un concetto negativo del soggetto assoluto, si propone di riprendere la via della ricerca: «Ma non per questo noi rinunciamo, bens  ci sforziamo con tutti i mezzi di ottenerne il concetto positivo».³¹ Ci  che   importante nelle *Conferenze*   proprio questa ripresa dopo l'abbandono: «l  dove alla suggestione della tematica mistica fa riscontro il vigore speculativo di chi vuole ricominciare a pensare, pur essendo giunto al punto limite del pensiero».³²  , infatti, dalla stessa indefinibilit  dell'essere che vien fuori quel concetto positivo dell'essere come *eterna libert *. Un passaggio che ritorner  da Schelling a Pareyson, nell'approfondirsi dell'ontologia dell'inesauribile come ontologia della libert . La libert  come fondamento   un abisso,   possibilit  di essere e non essere, cio    un fondamento che si nega come fondamento.

Se il fondamento   la libert  significa che l'essere   legato al nulla e ci  crea sgomento. Dinanzi alla co-essenzialit  di essere e libert  l'uomo pu  soltanto esercitare il proprio assenso o il proprio rifiuto.   la libert , infatti, che rappresenta il legame tra l'essere e l'uomo. In questo quadro l'ontologia dell'inesauribile porta avanti la ferma convinzione che la verit  non si lasci esaurire dal discorso filosofico e che l'infinito si pu  possedere solo nella forma di una ricerca interminabile. Lo scarto tra la formulazione della verit  e la verit  stessa   segno di quell'ulteriorit  che suscita e susciter  sempre nuove riflessioni.

L'inesauribile pareysoniano   come l'indefinito schellinghiano: entrambi non possono essere definiti ma rappresentano lo stimolo della ricerca della verit , perch  la verit  stessa   fonte inesauribile: «La verit  risiede nella sua formulazione non come oggetto d'una sia pure ideale enunciazione completa, ma come stimolo d'una rivelazione interminabile [...]. L'ideale della formulazione del vero non   un'esplicitazione completa o un'enunciazione definitiva, ma l'incessante manifestazione d'un'origine inesauribile, s  che non si pu  imputare a una sua imperfezione o carenza l'assenza di quella compiuta enunciazione che essa non intende fornire».³³ L'essere inoggettivabile e inesauribile si mantiene sempre trascendente rispetto all'uomo. Pertanto il rapporto ontologico implica sempre un rap-

³⁰ PAREYSON, *Verit  e interpretazione*, cit., p. 163.

³¹ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen*, cit., p. 204.

³² GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libert *, cit., p. 148.

³³ PAREYSON, *Verit  e interpretazione*, cit., p. 77.

porto verticale che fonda e garantisce i rapporti con gli altri e la stessa trascendenza della verità diviene certezza dell'apertura della persona.

WWW.FILOSOFIA.IT