

nell'attualità del sapere o sistema. E va da sé che detto processo non è meno valido in quanto sempre aperto e come tale mai umanamente esauribile. Di qui il persistere del domandare, e cioè la stessa sopravvivenza del filosofare. Il che, sottolineiamo ancora una volta, ha, secondo M. Gentile, la sua premessa e condizione nella lettura dell'esperienza in termini di problematicità pura. Contro ogni preteso incasellamento dell'esperienza o in formule ingenuamente e riduttivamente empiristiche o in formule astrattamente razionalistiche, la rivendicazione dell'esperienza quale radicale problematicità sta a indicare l'incalzante urgere di una potenzialità di dati e di significati che la stessa conversione in sapere o sistema non riesce ad adeguare. Di qui appunto l'imporsi e il persistere del rinvio, dell'ulteriorità e diciamo pure di quel mistero che la problematicità pura nella sua sconcertante evidenza anticipa e fa tralucere. Questo, a nostro avviso, nelle sue componenti essenziali il senso, la validità e l'attualità della lezione metafisica di M. Gentile. Lezione la cui incidenza entro la filosofia italiana contemporanea è eloquentemente testimoniata dalla stessa autorevolezza e statura scientifica dei numerosi e valorosi discepoli che, anche con *Iam rude donatus*, onorando il Maestro, hanno attestato la serietà e la fecondità di un magistero.

CARLO ARATA

GIUSEPPE MODICA, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, « Biblioteca di Scienze storiche e morali », Cadmo, Roma 1980. Un volume di pp. 208.

La prima impressione che suscita nel lettore questo studio di Giuseppe Modica riguarda senza dubbio la felice linearità di un testo in cui ogni parte richiede, per essere compresa, la fruizione del tutto e insieme presenta una unità interna così precisa da poter quasi esser letta come un saggio a sé. Si tratta di un'impressione, del resto, che l'autore non ha inteso affatto scoraggiare, come mostrano l'ordinata successione dei capitoli e la loro stessa titolazione lapidaria che — ben lungi dal persuadere il lettore con allusività cattivanti — offre la scarna e precisa sintesi di quanto nei capitoli è contenuto. Ci proponiamo di seguire questa architettura interna, avvertendo però che questa lettura, solo apparentemente facile, non costituisce un invito alla pigrizia mentale, ma bensì un modo diverso — soprattutto rispetto al nostro tempo — di intendere la critica e il giudizio, l'unico secondo il quale può essere inteso un pensiero quale quello di Luigi Pareyson.

La ragione profonda di tale costruzione è per l'autore l'ontologia della libertà intesa come attestazione della « coesistenzialità tra essere e libertà, tale che il dono dell'essere è interno alla libertà e non c'è libertà senza dono dell'essere » (p. 164). Ma, proprio per questo suo ruolo unificante e fondativo, l'ontologia della libertà può venire intesa pienamente solo come il culmine di quel percorso che ad essa conduce.

Il primo capitolo del lavoro — « La problematica del compito odierno della filosofia » (pp. 19-34) — assume in questa luce una funzione propedeutica in quanto, superare l'*impasse* hegeliana della « totalità » senza condannare la filosofia al relativismo o alla sua dissoluzione nella storia ovvero nella incomunicabilità dell'esperienza individuale, vuol dire concepire la ricerca filosofica come tensione sempre superiore alla verità e la verità « come unica e assoluta e pur sempre storicamente condizionata e afferabile solo personalmente » (p. 29). Il problema della possibilità della filosofia richiede dunque come sua soluzione una teoria della persona intesa però come personalismo ontologico — è il tema del secondo capitolo: « Il personalismo ontologico » (pp. 37-84) — giacché l'essere iniziata della persona è tale solo in quanto prende la forma dell'iniziativa o,

inversamente, « la collocazione metafisica della situazione è inclusiva della sua collocazione storica » (p. 42).

Ora, la struttura ontologica della persona può essere pienamente compresa solo quando — superando le tentazioni del finitismo e del nichilismo — se ne colga la radice nella inesauribilità dell'essere che costituisce la persona come dono a se stessa in quanto pone la libertà come reale capacità di autodeterminazione. La persona, cioè, può essere in rapporto con l'essere solo perché è l'essere a costituirlo come capacità di rapporto con sé. Ma, in questa prospettiva il rapporto tra persona ed essere, tra persona e verità, non può che configurarsi come rapporto interpretativo. Così, mentre il secondo capitolo dello studio di Modica assume un ruolo fondativo in quanto chiarisce la natura ontologica del rapporto tra essere e libertà, il terzo — « La teoria dell'interpretazione » (pp. 87-126) — disvela la natura stessa di tale rapporto nel suo concreto situarsi. Infatti « non c'è rapporto più originariamente *interpretativo* del rapporto stesso della persona con l'essere » (p. 64) il quale costituisce la persona come capacità di attingere la verità per il tramite dell'interpretazione.

A meglio comprendere il significato ontologico della teoria dell'interpretazione, Modica propone una « digressione in campo estetico » e ciò non tanto perché dalla riflessione estetica sarebbero venuti al Pareyson gli elementi per una sorta di generalizzazione dell'esperienza ermeneutica — la prima formulazione della teoria dell'interpretazione è infatti precedente agli studi di estetica —, ma piuttosto perché, costituendo l'interpretazione la struttura originaria del rapporto ontologico che lega la persona e l'essere, ogni attività umana non può che essere interpretativa. L'esperienza dell'arte può assolvere cioè ad una funzione paradigmatica giacché « tra l'opera d'arte e le sue esecuzioni vi è lo stesso rapporto interpretativo che intercorre tra la verità e le sue formulazioni » (p. 109). Infatti, « come la verità, l'opera è accessibile solo all'interno dell'esecuzione che se ne dà, né la sua unicità viene pregiudicata dalla pluralità delle sue esecuzioni » (p. 110) nelle quali soltanto l'opera propriamente vive.

Ora, radicare nel personalismo l'ermeneutica pareysoniana e risolverla in ontologia della libertà — ciò che è negli esiti rigorosamente conseguiti dall'autore — finisce col differenziare assai opportunamente il pensiero del Pareyson dall'ermeneutica di H.G. Gadamer, nonostante le profonde affinità che legano i due pensatori. In Gadamer, infatti, la mancanza della formulazione di una teoria della persona costringe il pensiero ad una sorta di intellettualismo di matrice trascendentalistica che impedisce la considerazione del problema della libertà nell'aspetto drammatico e irrinunciabile della scelta. L'ermeneutica pareysoniana trova invece un antecedente preciso nel pensiero dell'ultimo Schelling che positivamente tentò di non rovesciare la « totalità » hegeliana in una mistica dell'ineffabile, ma ne conservò la positività in una ontologia dell'inesauribile.

Il quarto capitolo (pp. 129-159), poi, assolve nell'economia del lavoro una funzione duplice: per un verso, infatti, « « Pensiero espressivo » e « pensiero rivelativo » » considera due categorie fondamentali dell'ermeneutica pareysoniana comprendendole come una sorta di « applicazione » alla storia del pensiero e alla difficile collocazione speculativa del nostro tempo. Ma, per altro verso, la scansione storica del rapporto ermeneutico nella polemica tra filosofia e ideologia rappresenta la conferma più valida del ruolo imprescindibile che la libertà — intesa come scelta radicale tra il consenso all'essere e il rifiuto dell'essere — gioca nell'esperienza ermeneutica, sì che — da questo punto di vista — questo capitolo rappresenta l'antecedente più proprio dell'ontologia della libertà e dell'apertura etica del pensiero pareysoniano, e ciò costituisce la tesi conclusiva del lavoro di Modica. Il pensiero ideologico non può essere infatti considerato semplicemente come la conseguenza di un errore speculativo; esso è invece un traviamiento volontario dalla verità allo stesso modo in cui, in ogni azione umana, « decidersi contro l'essere non è un semplice atto di dimenticanza o di trascuratezza, ma è un vero e proprio atto deliberato e consapevole, di ribellione e di profanazione » (pp. 166-167).

Su questa tesi vorremmo soffermarci brevemente poiché essa risulta di estrema importanza per comprendere il significato dell'ontologia della libertà. Anzitutto, non si tratta affatto di una riduzione dell'ontologia ad etica ma, al contrario, dell'affermazione

più piena della realtà del rapporto ontologico il quale, promanando dall'infinita, liberissima sovrabbondanza dell'essere, non riduce l'interpretazione a una semplice capacità di formare o di produrre, ma la eleva al valore e alla responsabilità di una scelta morale dalla quale dipende il destino della libertà e — in qualche modo — anche il destino dell'essere. Perciò la nostra vita assume il carattere e l'impegno di una « scommessa inesorabile, poiché nessuno, lo voglia o no, può esserne esonerato e, quale che ne sia l'esito, è certo che l'uomo, scommettendo, ha consegnato la propria storia a un'umanissima responsabilità morale che è pur sempre l'unica *vis* che consenta all'uomo di attraversare i "sentieri interrotti" dell'esistenza senza disperdersi » (p. 193).

L'ultimo capitolo, perciò, il cui titolo ripete significativamente quello del libro, rappresenta il compimento e il fondamento del cammino percorso. Esso non è però, come il *per* indica con chiarezza, il tentativo di chiudere il pensiero pareysoniano in una comprensione definitiva, ché ciò contraddirebbe al senso stesso di una *ontologia della libertà*. Piuttosto, questo perfetto armonizzarsi delle parti in un tutto concepito architettonicamente, potrebbe ingenerare il sospetto di una sistematicità fine a se stessa che nasconde una banalizzante ricostruzione storiografica o celi una sorta di persuasione all'*Aufhebung*. L'autore stesso, però, mette in guardia dalla possibilità di simili fraintendimenti: la fedeltà storica non è fine a se stessa, né sottende ad una concezione per la quale la verità reale dei momenti consisterebbe unicamente nella sintesi che li toglie; nel pensiero pareysoniano infatti « ogni posizione contiene in se stessa le istanze e, per così dire, la proiezione delle altre, sì che ciascuna include l'altra non già per rimuoverne una presunta insufficienza, bensì in quanto a sua volta vi era inclusa, pur se talvolta allo stato germinale » (p. 197).

Si badi però a non considerare questa prospettiva come una pura questione di metodo. Essa costituisce certo il *metodo* che l'autore ha seguito nella sua interpretazione, un metodo del resto imprescindibile sia perché quello pareysoniano è un pensiero ancora *in fieri*, sia perché, in ogni caso, non sarebbe possibile comprendere l'opera di un filosofo se non ricercando di continuo un equilibrio tra la fedeltà storica e l'esigenza di unità speculativa. In questo caso, poi, la necessità di un tale equilibrio è richiesta dalla natura stessa del pensiero pareysoniano la cui unità è data proprio dal vario intrecciarsi e prender forma dei momenti speculativi dal terreno delle prospettive storiografiche e dalla *humus* feconda dei problemi del tempo.

Profondamente dialettica è certo — in questo senso — la concezione pareysoniana del rapporto tra la filosofia e la sua storia, tra il pensiero e l'esistenza, e nel ritmo di questa dialettica è scandita l'interpretazione di Modica. Ma si tratta di una dialettica avvertita del limite dei poteri del nostro pensiero e, insieme, del potere della nostra libertà. Il rapporto alla propria contemporaneità e alla storia del pensiero non è infatti vissuto da Pareyson come un che di accidentale, ma costituisce anzi la sostanza stessa della sua filosofia, mentre, identicamente, tale rapporto non può essere inteso se non alla luce di una originaria rilucenza della verità che sempre si fa presente al pensiero in ogni sua forma autenticamente radicale.

In questa prospettiva, il lavoro di Modica può e deve essere inteso come il ripercorrimiento, insieme storicamente fedele e teoreticamente unitario, di un pensiero filosofico considerato nella sua essenza come « una maniera di vivere sino in fondo il circolo ermeneutico » (« Per concludere », p. 198). Così, se l'ontologia della libertà non può che fondarsi sul personalismo ontologico e il personalismo ontologico può essere inteso fino in fondo solo alla luce della teoria dell'interpretazione, personalismo ed ermeneutica non possono pienamente essere compresi se non come momenti dell'ontologia della libertà.

Si tratta in fondo di quel plesso originario che è l'interpretazione, dove il tutto non vive che delle parti che lo costituiscono, e tuttavia non ne è la semplice somma né il semplice togliimento. Perciò ogni momento ha in sé una precisa validità, sebbene sempre rimandi all'intero, lo richiami e lo contenga.