

Pareyson: personalismo ed ermeneutica

Pareyson: Personalism and Hermeneutics

Claudio Ciancio

Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”, Vercelli

claudio.ciancio@uniupo.it

DOI: [10.17421/2498-9746-10-03](https://doi.org/10.17421/2498-9746-10-03)

Riassunto

Il personalismo non definisce solo la fase esistenzialistica del pensiero di Pareyson, ma è presente anche nella sua estetica, nella sua ermeneutica e anche, sia pure non esplicitamente tematizzato, nella sua ontologia della libertà. Nella fase esistenzialistica Pareyson definisce l'esistenza umana non semplicemente come in rapporto con l'essere, ma come essa stessa costituita da questo rapporto. Da ciò consegue che la sua comprensione dell'essere è sempre una prospettiva personale. Questa prospettiva è una manifestazione dell'essere, ma sempre anche della persona. Ciò non significa che essa sia parziale, ma che la verità si dà a noi come inesauribile. Infine la personalità del rapporto con la verità evidenzia il carattere di libertà di tale rapporto.

Parole chiave: Persona, Rapporto con l'essere, Verità, Interpretazione, Libertà

Abstract

Personalism not only defines the existentialist phase of Pareyson's thought, but is also pre-sent in his aesthetics, in his hermeneutic and also, albeit not explicitly thematized, in his ontology of freedom. In his existential phase Pareyson defines human existence not simply as a relationship with being, but as itself constituted by this relationship. From this it follows that his understanding of being is always a personal perspective. This perspective is a manifestation of being, but always also of the person. This does not mean that it is partial, but that the truth is given to us as inexhaustible. Finally the personality of the relationship with truth highlights the freedom of that relationship.

Keywords: Person, Relationship with Being, Truth, Interpretation, Freedom

INDICE

1	Esistenzialismo e personalismo	34
2	Formatività come interpretazione	37
3	Verità e interpretazione	38

Anche se il personalismo sembra definire soltanto una fase, la prima e cioè quella più esistenzialistica, del pensiero di Pareyson, esso, e proprio in una declinazione esistenzialistica, non solo segna anche la sua estetica, che è contemporanea alla fase esistenzialistica, ma anche è presente nelle fasi successive del suo pensiero, quella ermeneutica e quella dell'ontologia della libertà. L'intento di questo saggio sarà allora quello di evidenziare la peculiarità del personalismo pareysoniano, che lo differenzia dalle correnti personalistiche a lui contemporanee, e d'altro lato di mostrare come siano proprio i caratteri essenziali di quel personalismo, e cioè la relazione costitutiva della persona con l'essere e la sua singolarità irriducibile, ciò che fonda l'ermeneuticità della nostra comprensione della verità ultima¹.

1 ESISTENZIALISMO E PERSONALISMO

L'incontro con l'esistenzialismo, e in particolare col pensiero di Kierkegaard e di Jaspers, diede luogo in Pareyson a una sua (nuova) caratterizzazione in senso personalistico e d'altro lato a una configurazione esistenzialistica del personalismo. Infatti in *Esistenza e persona* (uscito in prima edizione nel 1950 e poi con modifiche e aggiunte, fino a quella del 1985) Pareyson recepisce dell'esistenzialismo gli aspetti essenziali che l'oppongono al razionalismo metafisico, e cioè l'incommensurabilità di finito e infinito e l'irriducibilità del singolo al genere e alla totalità, e però non declina l'esistenzialismo in un senso finitistico, manifestando in ciò la sua declinazione personalistica, secondo la quale l'uomo, in quanto persona, è definito come sintesi di singolarità e universalità², come coincidenza di relazione con sé e relazione con l'essere (inteso come assoluto). Ciò significa che l'uomo è in rapporto con l'essere solo in quanto è egli stesso questo rapporto, l'uomo non ha ma è questo rapporto (per cui nell'uomo c'è una costitutiva dimensione di trascendenza), mentre a sua volta l'essere è in rapporto con l'uomo solo in quanto pone il rapporto.

¹Fra i testi che trattano dell'intreccio di personalismo, esistenzialismo ed ermeneutica in Pareyson ricordo i seguenti: G. RICONDA, *La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, «Archives de Philosophie», 43 (1980); F. RUSSO, *Persona, essere, verità. L'ermeneutica di L. Pareyson*, Pontificia Universitas S. Thomae, Roma 1989; G. RICONDA, *Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico*, «Paradigmi», 28 (1992); F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993; F. TOMATIS, *Pareyson: esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà*, «Itinerarium», 3 (1995); C. CIANCIO, *Pareyson e l'esistenzialismo*, «Annuario filosofico», 14 (1998); F. TOMATIS, *Pareyson*, Morcelliana, Brescia 2003; R. FINAMORE, *Pareyson e Stefanini. Quale forma in quale personalismo?*, «Annuario filosofico», 27 (2011); G. CANTILLO, *Esistenza, persona, verità. Dagli studi sull'esistenzialismo all'ermeneutica*, «Annuario filosofico», 33 (2017).

²Vedi L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 15.

Dire che l'uomo è costitutivamente singolare rapporto con l'essere significa poi dire che è in rapporto con la verità nel modo dell'interpretazione³. Rispetto alla verità non vi è esercizio personale di un'impersonale ragione universale, ma rapporto personalizzato con essa, che è una verità inoggettivabile, perché è trascendente e non ci sta di fronte, ma piuttosto ci costituisce, e che perciò possiamo dire solo esprimendo noi stessi, e, per questo, possiamo solo interpretare. La persona non si rapporta all'essere semplicemente come soggetto o coscienza, ma come prospettiva personale sull'essere.

Di qui discendono conseguenze importanti per il modo di concepire la filosofia. Poiché ogni persona è una singolarissima prospettiva sulla realtà, la filosofia è interpretazione come svolgimento e approfondimento di singole prospettive interpretative personali. Vi è perciò un'inesauribile pluralità di prospettive, che però non esclude la possibilità del dialogo e dell'incontro, perché ogni prospettiva può riferirsi all'unica e inesauribile verità. La filosofia ha allora tre caratteri inseparabili: «assolutezza, storicità, personalità»⁴. Essa è sempre anche risposta a problemi storici e però è anche e soprattutto pura speculazione, e allo stesso tempo mette in gioco la persona. C'è un carattere personale della speculazione filosofica, perché l'uomo non può uscire dalla sua condizione nemmeno in filosofia, e questa condizione è la sua via d'accesso alla verità.

Un'altra conseguenza importante di questo esistenzialismo personalistico riguarda il rapporto fra persona e società. Non si giustifica, secondo Pareyson, il rispetto della persona, se si pone fuori di essa l'universalità o la totalità e la persona diventa semplice individualità o parte di una totalità sociale⁵. Nell'uomo l'individuo sovrasta la specie, perché non è semplicemente individuo della specie umana, e ciò anche perché il concetto di umanità è normativo (e cioè non definisce semplicemente un'essenza naturale, perché dipende dall'individuo la realizzazione della propria umanità); neanche si può dire che l'uomo sia parte di un tutto, perché la persona è già una totalità, dal momento che l'essere la costituisce e non è un principio esterno che la comprenda. Essa è una singolarità in cui è presente sia l'universalità sia la totalità. Solo così la persona merita rispetto, perché non può essere considerata come funzionale ad altro. A sua volta la società avrà un carattere non di totalità né di insieme di individui, ma invece di comunità⁶. Comunità perché la persona non è parte di un tutto né un individuo qualsiasi di una specie naturale, ma è partecipe dell'assoluto e quindi partecipe di un compito comune a tutte le persone e in questo modo è allo stesso tempo autonoma e in relazione con l'altro. La dimensione sociale deve allora evitare sia l'individualismo sia il collettivismo.

³Vedi *ivi*, p. 20.

⁴*Ivi*, p. 155.

⁵Vedi *ivi*, pp. 174-175.

⁶Vedi *ivi*, p. 191.

Non posso analizzare tutti gli aspetti della filosofia della persona di Pareyson, ma, dopo avere insistito sul nesso di singolarità e rapporto con l'essere, mi soffermerei sul tema della libertà, anche per il rilievo che esso avrà nella sua filosofia successiva. In primo luogo la libertà dell'uomo, in quanto libertà finita, è definita da Pareyson come libertà ricevuta. Peraltro la libertà è tale solo in quanto può essere ricevuta solo con un atto di libertà. Perciò la libertà per l'uomo inizia ad essere nell'atto in cui questa ricezione si fa iniziativa libera. Il mio essere principiato diventa allora «un dono di me a me»⁷, pur essendo originariamente un dono dell'assoluto.

Un altro aspetto essenziale della dialettica della libertà è il suo rapporto con la situazione. Non solo la libertà ha una sua struttura ed è accompagnata dalla norma e, prima ancora, come si è detto, per l'uomo è un possesso ricevuto, ma anche c'è una passività della situazione, come condizione personale e storica, che però si può risolvere in apertura a un orizzonte più ampio, perché non è soltanto un limite, ma può essere occasione e spunto di iniziative e anche è potenzialmente una specifica apertura metafisica, una prospettiva sulla verità. Nell'uomo c'è una dialettica di recettività e attività: ogni sua operazione è tutta recettiva e tutta attiva allo stesso tempo; in essa recettività e attività stanno in proporzione diretta: ogni suo atto è «tanto più attivo quanto più recettivo»⁸.

Come si colloca allora Pareyson nel panorama del personalismo? Sicuramente l'esistenzialismo personalistico di Pareyson segna una svolta nel pensiero italiano contribuendo in modo decisivo al superamento del neoidealismo e introduce una prospettiva esistenzialistica originale. Egli dichiarò che il suo personalismo ispirandosi soprattutto all'esistenzialismo non aveva niente a che vedere con il personalismo francese né con lo spiritualismo. Nonostante questa iniziale delimitazione, nelle sue prime formulazioni restavano accenti spiritualistici, se non addirittura neoidealistici. Per questo Pareyson ritenne, nell'ultima edizione di *Esistenza e persona*, di dovere ulteriormente precisare questo aspetto prendendo le distanze in modo netto da pensatori ai quali nei suoi primi lavori si era avvicinato, quali Le Senne, Lavelle, Carlini, e riconoscendo che nei suoi primi studi l'esistenzialismo era venuto confondendosi con lo spiritualismo⁹. Nel capitolo conclusivo di quell'ultima edizione introdusse allora alcune rettifiche, che riguardavano il permanere di una certa mescolanza di esistenzialismo e spiritualismo, spiritualismo in cui egli ora vedeva aspetti eclettici, intimistici e ottimistici¹⁰. E anche definiva l'esistenzialismo come un'ontologia della libertà¹¹. In tal modo egli congiungeva la sua prima e la sua ultima filosofia e però lo faceva pensando il nesso

⁷Ivi, p. 238.

⁸Ivi, p. 240.

⁹Così si esprime in *Esistenza e persona*, p. 252.

¹⁰Vedi ivi, p. 253.

¹¹Vedi ivi, p. 266.

essere-libertà in termini meno radicali di quanto avverrà nell'*Ontologia della libertà*. Infatti in quelle *Rettifiche* Pareyson sostiene che la libertà non è tale senza l'essere, è sorretta e stimolata dall'essere nell'atto stesso in cui questo le si affida. Perciò quando essa rinnega l'essere, la verità originaria, allora distrugge anche se stessa. Il passo decisivo verso l'ontologia della libertà avverrà quando Pareyson affronterà la questione della libertà di Dio e giungerà ad affermare che lo stesso essere originario, Dio, ha come suo principio la libertà. In ciò farà propria la tesi schellinghiana, secondo la quale se il principio ultimo non è la libertà (ma invece l'essere necessario), allora essa (la libertà di Dio come quella dell'uomo) è perduta per sempre: solo la libertà infatti può precedere la libertà. Ma sostenere che il principio dell'essere è la libertà non significa tanto negare l'essere, quanto piuttosto affermare la loro inseparabilità. Se infatti la libertà originaria non ponesse l'essere (quell'atto che Schelling attribuisce paradossalmente a un Dio prima di Dio), ma invece scegliesse il non essere, anch'essa si negherebbe. Originariamente la libertà è come posizione dell'essere e quindi l'essere, in quanto generato dalla libertà, è esso stesso libertà. Così in Pareyson l'esistenzialismo si sviluppa in ontologia della libertà.

2 FORMATIVITÀ COME INTERPRETAZIONE

Ma vediamo ora l'altra radice del personalismo e dell'ermeneutica di Pareyson e cioè la sua estetica, che egli sviluppò in modo molto originale parallelamente all'esistenzialismo. È un'estetica che si presenta come riflessione sul fare artistico¹². Ogni attività umana, secondo Pareyson, ha un carattere formativo: ogni fare cioè mira alla produzione di forme; ma quando la forma è perseguita per se stessa, nella sua perfezione e in vista della sua contemplazione, allora si ha l'arte (e la forma diventa bellezza che si offre alla contemplazione). Il formare artistico ha però un altro carattere particolare: «non si limita a eseguire qualcosa di già ideato o a realizzare un progetto già definito o ad applicare una tecnica già predisposta o a seguire regole già fissate, ma nel corso stesso dell'operazione inventa il modus operandi e definisce la regola dell'opera mentre la fa, e concepisce eseguendo, e progetta nell'atto stesso che realizza. Formare dunque significa fare, ma un tal fare che mentre fa, inventa il modo di fare»¹³. La formatività è allora un nesso di produzione e invenzione di forme organiche, che, proprio perché non realizzano un modello predefinito, hanno il carattere della singolarità irripetibile.

Vi è allora un'analogia con l'interpretazione della verità: come diremo, l'interpretazione si riferisce a una verità che non si dà oggettivamente ma viene configurata solo dall'interpretazione stessa, analogamente a quanto fa l'artista, che

¹²Vedi L. PAREYSON, *Estetica*, nuova edizione, Bompiani, Milano 1988, p. 9.

¹³Ivi, p. 59.

non riproduce una forma data, ma manifesta una forma che, come la verità nell'interpretazione, si configura soltanto nella sua esecuzione. Vi è dunque un'inoggettività (e un'infinità di senso) di ciò che l'opera d'arte rappresenta analoga a quella della verità che l'interpretazione comprende. La creazione artistica è poi analoga all'interpretazione della verità anche perché in essa la persona si esprime nella sua singolarità (l'interpretare è sempre un comprendere personale che si riferisce a qualcosa che non si dà in modo oggettivo).

In secondo luogo l'opera d'arte richiede a sua volta di essere interpretata e non si può pretendere di avere di essa una comprensione oggettiva. Essa stimola un processo di interpretazione, perché è essa stessa risultato di un processo interpretativo. L'interpretazione delle opere d'arte, secondo Pareyson, è un processo conoscitivo nel quale si dà un perfetto equilibrio fra rispetto dell'opera da interpretare e attività dell'interprete: «L'interpretazione è una conoscenza in cui l'oggetto si rivela nella misura in cui il soggetto si esprime»¹⁴: possiamo parlare qui di adeguazione come congenialità. Ora tanto l'opera d'arte quanto la persona che la interpreta, non essendo oggettivabili, hanno una dimensione insieme di singolarità e di inesauribilità. Inesauribili sono i modi in cui si possono guardare le forme, e le forme contengono un'infinità, perché sono sì definite, ma come definizioni di un senso inoggettivabile e dunque inesauribile. La comprensione avviene quando si dà una consonanza fra una particolare determinazione del senso dell'opera e un punto di vista della persona¹⁵. L'interpretazione richiede allora insieme fedeltà e libertà¹⁶. L'opera non è altra rispetto all'interpretazione, eppure nessuna interpretazione esaurisce l'opera¹⁷. L'opera d'arte si presenta dunque come accessibile e inesauribile insieme, perché è allo stesso tempo una forma definita e infinita, e può essere compresa in infinite prospettive, ciascuna delle quali la contiene senza esaurirla. Di qui la consapevolezza dell'esigenza di sempre ulteriori interpretazioni, senza che si debba negare la validità delle precedenti¹⁸.

3 VERITÀ E INTERPRETAZIONE

In *Verità e interpretazione* il personalismo e la teoria estetica della formatività si universalizzano dando luogo a una compiuta filosofia ermeneutica, che Pareyson sviluppa parallelamente a Gadamer e a Ricoeur. Fra le novità rilevanti di *Verità e interpretazione* (1971) vi è anche la diversità di obiettivi polemici rispetto a quelli degli scritti precedenti. In primo piano non è più la critica al razionalismo (anche se è confermata), ma invece la critica al pensiero ideologico e alla ragione tecnica.

¹⁴Ivi, p. 189.

¹⁵Vedi ivi, p. 131.

¹⁶Vedi ivi, p. 230.

¹⁷Vedi ivi, pp. 232-233.

¹⁸Vedi ivi, p. 127.

Tale critica si fonda sulla distinzione fra pensiero espressivo e pensiero rivelativo. Il primo è quel pensiero che si fa esclusiva espressione di una determinata condizione storica e non anche apertura alla verità trascendente. Quello espressivo è un pensiero falsificante nella misura in cui limitandosi ad esprimere quella condizione storica pretende però di «raggiungere una universalità speculativa»¹⁹. Negli anni in cui Pareyson scriveva quest'opera era vivo il dibattito sull'ideologia e sulla sua critica, dibattito con rilevanti implicazioni politiche, e a questo tema Pareyson dedica l'ampia parte centrale del volume. La novità importante che egli introduce nel dibattito di quel tempo è la distinzione fra una critica dell'ideologia svolta dal punto di vista del pensiero rivelativo, che si apre a una verità ultima, e quella che invece resta interna all'orizzonte dell'ideologia come lotta fra ideologie o come semplice consapevolezza dei limiti del pensiero ideologico. Questa seconda forma di critica all'ideologia opera sì una demistificazione del pensiero ideologico, ma, avendo abbandonato l'orizzonte della verità, può assegnare al pensiero una funzione positiva soltanto in un senso pragmatico o in un senso tecnico («un pensiero svuotato di verità non può trovare altra “verità” che quella di subordinarsi all'azione»²⁰), escludendo qualsiasi riferimento a una verità ultima.

L'interpretazione è dunque in lotta non soltanto con l'errore, inteso come errore logico o come scorretta comprensione dei fatti, ma ancor di più con l'ideologia. Essa infatti anzitutto è il risultato di un rischioso tentare, esposto al pericolo del fallimento, anche perché, come libera opzione per la verità, è continuamente tentata di chiudersi ad essa strumentalizzando il pensiero agli interessi particolari e storici. L'ideologia, come pensiero meramente espressivo e strumentale, nascendo da un originario e radicale ripudio della verità non consente alcun passaggio ad essa, anche se si veste da pensiero razionale. Mentre il pensiero espressivo, nel suo radicarsi nella situazione storica e negli interessi materiali e sociali, abbandona l'interesse per la verità ultima, al contrario il pensiero rivelativo si radica nel suo orizzonte, il che non significa — e anche in ciò si manifesta la sua superiorità — che esso non faccia propria l'istanza del pensiero espressivo di essere strettamente connesso con la situazione storica e con gli orientamenti personali e di esprimerli. L'ideologia non è errore che nasce dal fraintendimento, dalla confusione, dalla debolezza dell'intelletto, è piuttosto il risultato della separazione di quegli elementi (storicità e trascendenza) che costituiscono l'interpretazione. L'alternativa decisiva resta quella fra ripudio e accoglimento della verità, che sono opzioni della libertà e hanno un'ineliminabile dimensione esistenziale. E dunque non c'è approccio alla verità senza una mediazione personale, e perciò la comprensione della verità è sempre interpretativa. Ma l'interpretazione è inseparabilmente espressiva e rivelativa, rivelativa nel suo essere espressiva ed

¹⁹L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1991, p. 20.

²⁰Ivi, p. 98.

espressiva nel suo essere rivelativa. Non possiamo infatti accedere alla verità se non a partire dalle condizioni determinate della nostra esistenza, perché tali condizioni esistenziali e storiche non sono semplicemente manifestazioni della nostra finitezza, ma anche possibili vie di accesso alla verità. Vie d'accesso che non sono parziali ma piuttosto specifiche e inoltre proprio la loro pluralità è compatibile con l'infinità della verità, che come tale rende possibili e richiede infinite interpretazioni. L'interpretazione della verità non può però essere una comprensione soltanto di una parte di essa, che magari vada integrata con le altre interpretazioni, perché, se fosse tale, allora non sarebbe comprensione della verità come tale. L'interpretazione è comprensione dell'intera infinita verità, ma in una particolare prospettiva. L'infinità della verità impedisce di comprenderla in un modo oggettivo che prescindendo cioè da qualsiasi determinazione storica e personale, perché, se la si rinchiude in un'unica e oggettiva formulazione, se ne nega proprio l'infinità, per la quale essa oltrepassa ogni sua specifica comprensione. La verità è riconosciuta come tale, solo se si rispetta la sua infinità e quindi la possibilità di molteplici interpretazioni.

In una forma di pensiero, che sia allo stesso tempo espressiva e rivelativa, non vi è né un cedimento al relativismo né un ritorno alla concezione della verità propria delle metafisiche oggettivanti. E il nesso di espressivo e rivelativo impedisce anche di riproporre quello che Pareyson chiama il "misticismo dell'ineffabile", cioè quell'ontologia negativa che egli ritrova anche in Heidegger, che pure è uno dei suoi autori di riferimento. Al concetto di ineffabile, che preclude qualsiasi positivo accesso alla verità e quindi falsifica qualsiasi formulazione che se ne dia, va invece sostituito quello di inesauribile, che consente di configurarla pur senza negarne la trascendenza, che piuttosto viene ribadita proprio dalla possibilità di offrirne inesauribili interpretazioni.

Vanno infine ancora sottolineati tre aspetti del carattere ermeneutico della comprensione della verità. Il primo riguarda ancora il tema del rapporto fra libertà e interpretazione. Il capitolo introduttivo di *Verità e interpretazione*, che illustra la distinzione e opposizione fra pensiero espressivo e pensiero rivelativo, si conclude sostenendo che il pensiero rivelativo è caratterizzato dall'obbedienza alla verità, e che questa obbedienza coincide con la libertà, perché «la verità ispira non domina, stimola non impera, sorregge non assoggetta», è una verità che, come dice il Vangelo, ci rende liberi²¹, perché «non si concede se non a un atto consapevole di libertà»²². E anche in ciò vi è una significativa differenza rispetto al pensiero espressivo, che è strettamente legato alla situazione di cui si fa espressione ed è da essa completamente determinato e quindi propriamente non libero. E naturalmente la dimensione di libertà che sta alla base del nostro rapporto con

²¹Ivi, p. 31.

²²Ivi, p. 229.

la verità sottolinea ed esalta il carattere personale di questo rapporto.

Il secondo aspetto è che il pensiero rivelativo fonda la possibilità e la ricchezza del dialogo, e quindi di un rapporto interpersonale fecondo, perché presuppone una comune partecipazione alla verità di tutte le persone e di tutte le prospettive interpretative, che rende possibile un tipo di confronto fra di esse, che non consiste nel tentativo di annullare le differenze né di integrarle in una prospettiva superiore, ma piuttosto consente di arricchire e approfondire ciascuna di esse, un confronto dialogico che non è invece possibile fra teorie che, prive di riferimento a una verità universale e inesauribile, pretendono di valere in modo esclusivo. La verità infinita rende dialoganti tutte le interpretazioni, al contrario delle ideologie, la cui «parzialità mascherata di totalità è la causa della loro continua lotta reciproca»²³.

Un ultimo aspetto rilevante della filosofia ermeneutica di Pareyson è una rivalutazione, sulla scia di Vico e di Pascal, del senso comune. Egli propone un atteggiamento umile della filosofia criticando la “boria dei filosofi”, che molto spesso presumono di essere i soli capaci di elevarsi alla verità e in questo modo finiscono per non riconoscere che la verità precede i nostri tentativi di configurarla, essendo una verità che trascende e costituisce tutti gli uomini e tutti li accomuna. Rivalutare il senso comune non significa certo ignorare le sue deformazioni e degenerazioni (per le quali può diventare facilmente moda, superficialità, mancanza di criticità), significa invece riconoscere e attribuire a tutti gli uomini un rapporto originario con la verità e con una verità originariamente costitutiva della persona. Di nuovo, qui, troviamo un forte accento personalistico. Il rapporto della filosofia con il senso comune si configura poi come un rapporto reciproco. E cioè la filosofia ha un carattere di rigore e di criticità, che distinguendola dal senso comune, fa in modo che questo non cada nelle deformazioni e degenerazioni richiamate; a sua volta il riferimento al senso comune, «una presenza originaria dell'essere e della verità nel fondo di ogni attività umana»²⁴, è la condizione di possibilità per la filosofia di rapportarsi alla verità evitando di diventare un'autonoma e arbitraria costruzione razionale.

L'ermeneutica di Pareyson ha avuto la capacità di intervenire nelle contrastanti tendenze che erano dominanti nel suo tempo andando al di là delle loro contrapposizioni ma senza mediazioni di compromesso. Anzitutto essa ha superato l'alternativa fra unicità della verità e pluralità delle sue formulazioni, e quindi fra razionalismo e relativismo. Nell'interpretazione infatti la verità trascendente si dà come storicamente ed esistenzialmente determinata ed è illusoria la pretesa di prescindere da quelle determinazioni. L'interpretazione nella sua determinatezza è il modo in cui la verità esiste, ma nessun modo di esistenza della verità la

²³Ivi, p. 125.

²⁴Ivi, p. 225.

esaurisce, perché essa è trascendente e inesauribile: le interpretazioni esprimono la ricchezza inesauribile della verità e non il suo impoverimento. In secondo luogo l'ermeneutica pareysoniana va oltre l'alternativa fra soggettivismo e oggettivismo, mostrando come la persona non sia semplicemente soggettività, ma sia un nesso indisgiungibile di autorelazione ed eterorelazione, per cui essa non può dire autenticamente se stessa senza dire l'essere e non può dire l'essere se non dicendo se stessa. Fra interpretazione e verità non vi è allora rapporto soggetto-oggetto, rapporto che suppone un'opposizione fra i due termini e anche che l'interpretazione sia una reazione soggettiva all'oggetto-verità. In una prospettiva ermeneutica infatti il soggetto è già costituito dalla relazione con la verità, che non può essere qualcosa che gli sta di fronte. Del resto se fosse oggetto, la verità sarebbe finitizzata.

Infine viene superata la tensione, molto forte nella seconda metà del Novecento, fra primato della teoria e primato della prassi, mostrando che vi è una loro unità originaria nella verità, in virtù della quale la prassi può partecipare già di per sé della verità senza doversi sottomettere alla teoria, perché la prassi è già di per sé sostenuta da un'ispirazione veritativa qual è quella morale, che deve guidarla; e d'altra parte la teoria, in quanto interpretazione della verità, richiede un'opzione per essa, opzione che come tale ha già una dimensione pratica. L'esistenza, dunque, in quanto ha una relazione costitutiva con la verità, si misura con essa sia nella teoria sia nella prassi.

© 2024 Claudio Ciancio & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)