

## VALORE O RELAZIONE? LA STORIOGRAFIA FILOSOFICA PER UNA VERIFICA DEL CONCETTO DI PERSONA.

Francesco Marino

La *persona* continua ad essere al centro di molti dibattiti e discorsi, non soltanto filosofici, né solamente accademici. E neppure solamente religiosi. Lo stesso si riscontra per l'etica: sono sempre più numerosi i contesti nei quali riecheggino almeno un richiamo all'etica, se non addirittura un agognato ritorno ad essa. Fin quasi dall'inizio dell'attuale crisi economica, moniti di questo genere si sono moltiplicati, diventando a volte bandiere anche di economisti ed esperti di finanza. L'etica, poi, abbonda nei progetti di una nuova cultura medica e sanitaria. In quest'ultimo ambito, dopo la centralità del paziente-cliente, si è giunti anche ad esigere una 'etico-sostenibilità' dei progetti di riforma. Pure tutto questo evidenzia il risorgere almeno della parola «persona». Ma c'è modo e modo per affermare l'etica o la morale, così come o meglio perché c'è personalismo e personalismo.

Quella che si propone qui è una vera e propria verifica del personalismo, attraverso la riflessione di Luigi Pareyson (Piasco 1918 – Segrate 1991), autore di una filosofia della persona tra le più feconde di esiti. Già solo ripercorrendo alcune tappe del pensiero pareysoniano, è possibile vedere che ci sono diversi modi per definire la persona. Pertanto, ci sono motivi filosofici per preferire una filosofia della persona ad un'altra filosofia della persona? Vale a dire: in che modo deve intendersi la *persona* e che tipo di *personalismo* è meglio sostenere? Una simile verifica la si svolgerà alla luce di un elemento del pensiero di Pareyson che, seppur da lui stesso ritenuto importante per lo sviluppo soprattutto della sua ermeneutica, non ha incontrato particolare interesse né sottolineature da parte di lettori e critici: la meditazione intorno al problema della storiografia filosofica. Tale problema si è posto al filosofo piemontese in questi termini: come realizzare una storiografia filosofica che sia *critica*. Porsi la domanda hegeliana – com'è possibile la filosofia data la storia della filosofia – per Pareyson, infatti, significava non solo domandarsi che valore veritativo abbia la filosofia una volta scoperta la sua condizionalità storica, ma anche domandarsi se e come sia possibile fare filosofia facendo storia della filosofia. Domandarsi, cioè, se e come sia possibile una storiografia filosofica con valore già filosofico: una storia teoretica della filosofia. Se, quindi, sia vero che già studiando le filosofie altrui e passate si stia compiendo un atto filosofico, cioè veritativo, e non solamente una neutrale ricostruzione filologica di ciò che altri hanno pensato: non una collezione di pensati, ma una storiografia pensante, filosofante, giudicante. Per la nascita dell'ermeneutica pareysoniana, infatti, quasi tutti gli interpreti hanno sottolineato l'importanza della meditazione estetica; si vedrà che è bene sottolineare invece proprio la meditazione sulla storiografia filosofica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Il ruolo dell'estetica nell'ermeneutica pareysoniana è stato evidenziato soprattutto da: G. Vattimo, *Pareyson dall'estetica all'ontologia*, «Rivista di estetica», 32, 40-41, 1992, p. 3 e *passim*; F.P. Ciglia, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 151-159; S. Givone, *Ermeneutica e pensiero tragico*, in A. Di Chiara (a cura di), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, p. 17. Invece la riflessione intorno al problema storico-filosofico ottiene maggior considerazione in G. Riconda, *La philosophie de l'interprétation de Luigi*

Il motivo per cui è possibile verificare il personalismo pareysoniano sulla base delle esigenze connesse ad una riflessione sulla storiografia filosofica è dato dal fatto che il concetto di persona è la chiave con cui viene fin da subito risolto il problema storico-filosofico; da ciò, però, Pareyson ha cominciato a maturare una prospettiva nuova, approfondendo il concetto di interpretazione. Cosicché si può supporre che proprio le esigenze insoddisfatte del problema storico-filosofico abbiano indirizzato verso una nuova concettualità il suo pensiero.

### 1. Personalismo assiologico

Domandare del ruolo attualmente teoretico dell'indagine storico-filosofica significa esigere, appunto, che le filosofie passate siano in qualche modo ancora attuali: la soluzione trovata dapprima da Pareyson non è che un'applicazione della coeva definizione data della persona. Il problema della storiografia filosofica, infatti, venne tematicamente affrontato proprio negli anni in cui egli portava a compimento la maturazione di una filosofia della persona, cercando con tutte le sue forze di tenere insieme la singolarità esistenzialistica e l'universalità idealistica<sup>2</sup>. *Esistenza e persona*, nel 1950, raccoglieva quindi i primi frutti di un approfondimento critico dell'esistenzialismo, iniziato fin dagli anni dello studio universitario e che aveva visto come tappe fondamentali la pubblicazione della tesi di laurea e di alcuni saggi<sup>3</sup>. Chiamato ad insegnare Storia della filosofia prima a Mendoza in Argentina (1948 e 1949) e poi a Pavia (1951/52), Pareyson avviò un'approfondita riflessione sullo statuto della storiografia filosofica: che significa fare storia della filosofia? in che modo è possibile una storia della filosofia, cioè la molteplicità di una disciplina che pretende addirittura di affermare la verità? che significano le categorie di cui lo storico della filosofia si serve: contemporaneo, antico, attuale, inattuale, ecc.? Queste meditazioni metodologiche hanno trovato posto sia in testi editi e molto conosciuti, come *Unità della filosofia*, l'introduzione al volume su Fichte, i saggi sulla *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* di Hegel e *Il compito della filosofia oggi*, sia in testi pubblicati solo postumi come *Critica e metafisica*, sia infine in testi tuttora inediti come la serie di lezioni sulla storia della filosofia moderna e contemporanea scritte in castigliano nel periodo argentino<sup>4</sup>.

---

Pareyson, «Archives de philosophie», 43, 2, 1980, p. 177. Per una ricostruzione dell'intero percorso filosofico pareysoniano, si vedano, oltre il citato volume di Ciglia, anche: F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995; id., *Esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà in Pareyson*, in A. Di Chiara (a cura di), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, cit.; id., *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003: quest'ultimo contiene anche la catalogazione di tutti gli scritti ancora inediti.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002<sup>4</sup> (prima ed. Taylor, Torino 1950), pp. 166-167.

<sup>3</sup> La tesi di laurea (*La filosofia dell'esistenza e Carlo Jasper*) si trova oggi nel volume L. Pareyson, *Karl Jaspers*, Marietti, Genova 1983<sup>2</sup> (prima ed. Loffredo, Napoli 1939-1940); i saggi sull'esistenzialismo si trovano in id., *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001<sup>3</sup> (prima ed. Sansoni, Firenze 1943).

<sup>4</sup> *Unità della filosofia* (1951) e *Critica e metafisica* (1952) è possibile oggi leggerli in L. Pareyson, *Interpretazione e storia*, Mursia, Milano 2007; il volume su Fichte è id., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 2011<sup>2</sup> (prima ed. Edizioni di «Filosofia», Torino 1950); i testi su Hegel risalenti al 1953 (originariamente prefazione e conclusione al volume G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987, trad. it. di A. Plebe) sono raccolti in un unico saggio dal titolo *Introduzione a Hegel* in L. Pareyson, *Interpretazione e storia*, cit.; *Il compito della filosofia oggi*

Occorre pertanto anzitutto vedere in che modo si presenti, in questa fase del pensiero pareysoniano, il concetto di persona. Si può tener presente soprattutto il saggio *Persona e società*: lo scelgo perché è probabilmente quello più compromesso con la concettualità che Pareyson poi abbandonerà.

Presentato nel 1946 a Gallarate, e pubblicato negli atti del convegno col titolo *Affermazione cristiana del concetto di persona*, anche nella sua versione definitiva il testo si presenta, dichiaratamente, come una verifica della verità della tradizione cristiana, alla luce della necessità di assicurare il rispetto della persona: «delineare, attraverso una discussione polemica, i tratti fondamentali di una concezione della persona che implichi la necessità del rispetto per essa»<sup>5</sup>. Ebbene, che tipo di personalismo cristiano viene proposto qui per fondare tale rispetto? Anzitutto la persona è superiore alla specie ed è totalità di per sé: poiché il concetto di umanità è normativo, «nell'essere dell'uomo è implicito l'impegno dell'individuo a realizzare tale essenza», per cui l'essenza umana è realizzata solo per l'impegno (iniziativa) dell'individuo, e non per partecipazione ad una specie. Ovviamente si avvertono qui tutti gli sforzi per affermare un personalismo cristiano al di fuori del sistema di pensiero tomistico, facendo invece leva su elementi kierkegaardiani o esistenzialistici come la superiorità del singolo.

Soltanto in tal modo può giustificarsi il rispetto per la persona. Infatti, se l'individuo si fa persona in quanto afferma in sé quell'essenza normativa dell'umanità nella quale egli stesso è impegnato, la persona nasce come valore, e quindi insignita di quella dignità che la rende meritevole di rispetto. Se, poi, la persona è caratterizzata dalla totalità che la rende indipendente, non potrà mai essere considerata come mezzo ordinato a una totalità diversa da lei, e quindi dovrà esser rispettata in sé stessa come fine<sup>6</sup>.

La dignità della persona, il rispetto a essa dovuto stanno perché la persona, concretizzando in sé una norma altrimenti solo ideale (l'umanità), nasce come *valore*. Cos'è qui il valore? È la *validità* riconoscibile della determinazione in cui la persona si fissa, della concrezione in cui la persona si realizza nella sua indipendenza. In sintesi: nella sua piena autonomia la persona realizza se stessa fissandosi in determinazioni che, in quanto concretizzazioni di una norma, sono *valide*, cioè validabili, riconoscibili, giudicabili. E quindi anche da-riconoscere, cioè meritevoli di rispetto. Teoresi e morale sono qui già unificate in un solo elemento concettuale: definendosi in determinazioni riconoscibili la persona fonda anche un'esigenza morale. Queste validità nelle quali la persona poi si fissa sono veramente da-riconoscere, in quanto totali: la persona è totalità di per sé, e non parte integrabile di una totalità ad essa superiore. La lotta che in questo saggio Pareyson intraprende è contro tutte quelle concezioni della persona che, disconnettendo singolarità ed universalità così come insufficienza e totalità, ed assegnando alla persona esclusivamente o l'una o l'altra, di-

---

(1947) si trova invece in id., *Esistenza e persona*, cit. Gli scritti inediti sono conservati presso il Centro Studi filosofico-religiosi "L. Pareyson" di Torino.

<sup>5</sup> L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 164.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 165.

fatti non ne assicurano vero rispetto e riconoscimento, in quanto o la persona è subordinata alla società oppure la società è subordinata alla persona.

Ad ogni modo, non occorre seguire nei dettagli tutte le argomentazioni pareysoniane; per il nostro compito ci basta analizzare soltanto quella relativa alla coesistenza, nella persona, di singolarità ed universalità: «È appunto nella convergenza di irripetibilità e validità che bisogna cercare l'unità essenziale di singolarità e universalità nella persona»<sup>7</sup>. La persona è, insieme, irripetibile e valida: irripetibilmente realizza l'umanità, ma queste sue realizzazioni *hanno valore*, sono valutabili, cioè riconoscibili e giudicabili. In forza del concetto di validità della realizzazione, l'irripetibilità non è contraria all'universalità – né, pertanto, alla comunicazione tra esistenti<sup>8</sup>. Ecco come, almeno per il momento, può spiegarsi il carattere singolare ma insieme *vero* delle affermazioni personali, cosicché le filosofie, singole anzi personali, sono tuttavia vere. L'iniziativa, del resto, singolarizza ma anche universalizza la persona, perché è insieme esigenza, decisione e valutazione: se la decisione concreta e singolarizza l'esigenza, «da valutazione pone tale determinazione su un piano di valore, e quindi la invalora e la universalizza»<sup>9</sup>. Certo verrebbe da domandare: ma da dove quel piano di valore? Allo stesso modo: l'iniziativa pone la definitezza su un piano di valore «in quanto ne fa un veicolo per realizzare in forma determinata l'umanità»<sup>10</sup>, ma donde questa norma?

A mano a mano che la persona sborza e definisce liberamente il proprio profilo, le sue decisioni sono sempre più circoscritte [...]. Il processo di singolarizzazione è quindi processo di elezione e selezione, cioè di originaria e progressiva qualificazione, in cui s'afferma sempre più l'irripetibilità della persona. La quale irripetibilità, in quanto determinazione dell'iniziativa, non è mai qualità pura, appunto perché è determinazione assiologica<sup>11</sup>.

La persona è determinazione assiologica, proprio essendo irripetibile. La scelta singolarizzante è già giudizio, quindi valore. E come tale s'offre al riconoscimento di tutti: la persona è validità storica, «perciò, merita il riconoscimento delle altre persone»<sup>12</sup>. Per l'abilità di fondere in un unico processo singolarizzazione e valorizzazione, questo testo potrebbe anche convincere, soprattutto per l'affermazione del giudizio. Ma è bene domandarsi: che tipo di storiografia filosofica potrebbe di qui scaturire? Che cosa sarà la storiografia filosofica se le affermazioni personali – in questo caso le filosofie – sono validità onnicongoscibili? In questi termini, infatti, le filosofie vengono definite nei testi in cui questo tipo di personalismo è usato come strumento di comprensione e risoluzione del problema storico-filosofico.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 168.

<sup>8</sup> Ampie critiche all'incomunicabilità che l'esistenzialismo instaurerebbe tra le esistenze sono contenute nei saggi già citati *Unità della filosofia* e *Critica e metafisica*, oltre che nel volume, pure citato, *Karl Jaspers*.

<sup>9</sup> L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 168.

<sup>10</sup> Ivi, p. 169.

<sup>11</sup> *Ibidem*. «L'irripetibilità è la singolarità di un valore storico e la validità è l'universalità di valore di una storica definitezza», ivi, p. 170.

<sup>12</sup> Ivi, p. 176.

## 2. La storia assiologica (e razionale) della filosofia

Le filosofie sono valori riconoscibili, cioè soluzioni eternamente valide a problemi storici. Questa la definizione che si ritrova in testi come *Unità della filosofia*. Anzitutto la personalità è l'elemento caratterizzante della filosofia: contro il determinismo storico, dice Pareyson, occorre affermare che il problema non è imposto al filosofo dalla storia, dalla situazione in cui questi si trova a vivere, dall'epoca, perché invece è il filosofo che fa dei dati storici un problema<sup>13</sup>. Il problema stesso emerge già segnato dalla personalità del filosofo. Ma il determinismo vuole il problema come imposto dalla storia perché intende l'uomo come parte del problema: intanto si afferma che è la storia ad imporre il problema in quanto si considera l'uomo come interamente determinato dalla storia<sup>14</sup>. Ma così è anche chiaro perché nel ridefinire le modalità della storiografia filosofica occorre necessariamente ridefinire anche un'antropologia filosofica, cioè affermare una visione diversa della persona: condizionata ma non determinata dalla storia, pertanto libera di fare della propria situazione storica una domanda, un problema cui liberamente rispondere.

La filosofia, dunque, nasce già segnata dalla personalità<sup>15</sup>. Essa è risposta personale a problemi storici personalmente fatti emergere dal dato storico. Ma in che modo questo non apre la strada al relativismo, né è chiusura incommunicante nella propria personale situazione? In che modo la soluzione che personalmente io do al mio problema può non solo interessare ma anche esser compresa da altri? Detto altrimenti: in che modo è possibile la storia della filosofia data la personalità del problema e della risposta? La storia della filosofia non è filastrocca di incommunicabili affermazioni perché – come visto – la personalità è insieme singolarità e universalità, grazie al fatto che l'affermazione personale è sempre una determinazione *valida*: si pone come valore storico, e pertanto riconoscibile anzi onniriconoscibile. Contro il relativismo storico e la pretesa indifferenza tra le soluzioni, è bene obiettare che «di ogni problema storico non c'è che un'unica soluzione vera»<sup>16</sup>:

Infatti unica è la soluzione vera di un determinato problema storico: si tratta di trovare quella, la quale, una volta trovata, non potrà non avere una validità universale. [...] chi conosca i termini esatti del problema storico di cui essa è soluzione non potrà non ammettere ch'essa è l'unica soluzione possibile, la soluzione che a tenor di ragione si doveva necessariamente dare, e si dovrebbe necessariamente dare se, per ipotesi assurda, quel problema avesse a ripresentarsi nella storia<sup>17</sup>.

È possibile isolare due elementi fondamentali, che Pareyson fa operare insieme per poter risolvere qui il problema storico-filosofico, e quindi per rispondere alla domanda: perché posso, oggi, riprendere *teoreticamente* una filosofia del passato? Gli elementi sono: ad ogni problema storico corrisponde una

---

<sup>13</sup> Cfr. L. Pareyson, *Karl Jaspers*, cit., p. 126; id., *Quadro della filosofia contemporanea*, inedito in C V CA (cfr. F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, cit., p. 119), fogli 1-2; id., *Lezioni di filosofia contemporanea Mendoza 1948*, inedito in C IV FC, foglio 2.

<sup>14</sup> Cfr. L. Pareyson, *Quadro della filosofia contemporanea*, inedito cit., foglio 2.

<sup>15</sup> Cfr. id., *Esistenza e persona*, cit., pp. 146-150 (*Il compito della filosofia oggi*, 1947).

<sup>16</sup> Id., *Quadro della filosofia contemporanea*, inedito cit., foglio 3.

<sup>17</sup> Id., *Esistenza e persona*, cit., pp. 142-143 (*Il compito della filosofia oggi*).

ed una sola soluzione vera, ch'è pertanto universalmente valida; garante di tale universale validità è la comune ragione.

Il primo lo si ritrova anche in Croce<sup>18</sup>. Soltanto, però, in quest'ultimo una simile affermazione preludeva ad un esito ch'era l'esatto opposto di quanto sostiene invece Pareyson. Per Croce, infatti, che ad ogni problema storico corrisponda una sola soluzione vera significava che superato il problema, cioè mutato il momento storico, nuovi problemi si affacciano e quindi anche nuove filosofie, cioè nuove soluzioni; sicché non esiste un 'problema fondamentale' della filosofia, né può esistere una filosofia che pretenda di essere definitiva, ma soprattutto non è possibile che una filosofia possa essere valida oltre i propri limiti storici. Ora, che non esista una filosofia assoluta e definitiva lo afferma anche Pareyson, in polemica con Hegel, certo, ma non solo: anche il marxismo avanza una pretesa di absolutezza, nel momento in cui afferma che *solo* l'azione è vera<sup>19</sup>. Tuttavia la formula 'un problema, una soluzione' in realtà serve a Pareyson per affermare – al contrario di Croce – che un'autentica filosofia, cioè una soluzione vera ad un problema storico proprio perciò trascende la determinata storicità del problema: «i problemi storici mutano continuamente, anzi ciascuno di essi è irripetibile, e quindi infinite saranno le vere soluzioni degli infinti problemi storici, ma ciascun problema avrà una sola soluzione, la quale sola sarà valida per sempre»<sup>20</sup>. Valida per sempre (κτῆμα εἰς αἰ) <sup>21</sup>, perciò per sempre praticabile, utile, teoreticamente necessaria: è così possibile una storia teoretica della filosofia. Che ad un problema corrisponda una sola soluzione per Pareyson significa assicurare perpetua attualità alle filosofie. A questo punto egli s'accorge però di una difficoltà: l'identificazione di soluzione e problema rischia di bloccare la ricerca – se un problema è già stato risolto, inutile ricercare ancora – o di rendere nuovamente inattuali le soluzioni passate – passato il problema, inutile ormai la soluzione. Pertanto occorrerà dire che nei problemi particolari in realtà si affronta anche sempre il 'problema unico' (cioè il problema fondamentale) della filosofia: da ciò la perpetua attualità delle soluzioni o filosofie passate. Fermo il rifiuto della definitività della filosofia, la soluzione proposta da Pareyson, come si vede, va proprio in senso contrario rispetto a quella crociana: le filosofie sono storiche anzi personali, ed affrontano problemi storici, eppure sono prolungabili oltre il loro tempo in quanto collaborano a risolvere il problema fondamentale.

Il secondo elemento ch'è stato isolato – la soluzione è eternamente ed onniriconoscibilmente valida perché cercata e data *secondo ragione* – è invece eredità di Guzzo, l'unico che Pareyson riconoscesse come suo effettivo maestro. Ogni filosofia è un esercizio personale della ragione universale<sup>22</sup>. Ecco come

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1927 (prima ed. 1916), pp. 139 e 143.

<sup>19</sup> Cfr. L. Pareyson, *Interpretazione e storia*, cit., pp. 138-139 e 170-171; ma ampiamente anche id., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 2005<sup>5</sup> (prima ed. 1971).

<sup>20</sup> Id., *Esistenza e persona*, cit., p. 143.

<sup>21</sup> Come si sa l'espressione è di Tucidide: cfr. *La guerra del Peloponneso*, Einaudi-Gallimard, Torino 1996, I, 22, p. 28 (cfr. anche la trad. it. di C. Moreschini rivista da F. Ferrari nelle edizioni BUR, Milano 2008, p. 910).

<sup>22</sup> Di questo debito sono testimonianza le pagine dedicate ad una sintesi del pensiero guzziano, contenute in L. Pareyson, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993 (pp. 147, 157, 158-159). La tesi guzziana si trova espressa soprattutto ne *L'io e la ragione*, Morcelliana, Brescia 1947.

questa idea si presenta nella già citata prolusione pareysoniana al corso di storia della filosofia:

la soluzione data a un determinatissimo problema sarà a sua volta determinatissima, ma trovata secondo ragione; per darla, il filosofo ha seguito quelle leggi del pensiero che s'è impegnato a osservare non appena s'è liberamente deciso a pensare [...] avendo accettato, come criterio dei suoi giudizi personali, la legge della ragione universale; sì che ogni filosofia ha un valore di pensiero universalmente riconoscibile, non appena ci diamo la pena di conoscere i termini esatti del problema di cui è soluzione<sup>23</sup>.

Per ogni problema storico v'è una sola soluzione, certo, però poiché l'unica soluzione valida è quella garantita dalla ragione universale, allora la soluzione di un determinato problema «non rimane confinata negli angusti limiti del tempo in cui fu posto il problema», ma vale per sempre, «è una conquista definitiva della filosofia»<sup>24</sup>. E la storia della filosofia può dunque essere praticata teoreticamente: è possibile una storia *filosofica* della filosofia.

### 3. Problemi e difficoltà

Intendere le filosofie come soluzioni onniriconoscibili ed eterne a problemi storici certamente risponde positivamente ad un'esigenza che la riflessione pareysoniana aveva visto emergere soprattutto studiando 'tutto Fichte': prendere le distanze dalla storiografia di tipo hegeliano, colpevole di riconoscere verità alle filosofie solo in quanto integrabili ed integrate nel sistema totale della filosofia assoluta. La soluzione come *κτῆμα εἰς αἰ* assicura invece che ogni filosofia abbia un *suo proprio* valore onniriconoscibile, senza bisogno di alcuna integrazione; ogni filosofia ha affermato qualcosa ch'è valido ancora oggi, così com'è stato affermato.

Tuttavia una simile soluzione al problema della storiografia filosofica presenta non poche difficoltà. Il riconoscimento del valore di verità di una filosofia è legato, s'è visto, alla possibilità di «ricostruire, nei suoi termini esatti, la situazione storica» da cui essa emerge<sup>25</sup>. Ma – si deve domandare – una tale ricostruzione è possibile? E che vuol dire farlo nei termini esatti? La verità come validità comporta la rigidità del nesso tra il problema storico e la soluzione, nel senso che ad *un* problema corrisponde *una* soluzione. Pertanto, il tener per vera la soluzione è possibile solo tenendo fermo, nei suoi termini esatti appunto, il problema. Ora, si danno a questo punto due possibilità: o un problema passato può ripresentarsi tal quale era allora, oppure i problemi sono ogni volta nuovi; avendo parlato di *personalità* del problema già nella sua stessa formulazione risulta che, in base a ciò, si debba propendere per la seconda ipotesi. Ad ogni modo saremmo presi in una morsa: se il problema è ancora attuale, è inutile continuare a ricercare, la soluzione c'è già; se il problema è passato, la soluzione è ormai inattuale. Se le filosofie del passato sono ancora attuali, si deve far *solo* storia e non teoresi. In questo caso però la storia della filosofia non sarebbe al-

<sup>23</sup> L. Pareyson, *Interpretazione e storia*, cit., pp. 104-105 (*Unità della filosofia*, 1951).

<sup>24</sup> Id., *Quadro della filosofia contemporanea*, inedito cit., foglio 3.

<sup>25</sup> Cfr. id., *Esistenza e persona*, cit., p. 144.

tro che una collezione di soluzioni: il mio compito attuale sarebbe solo quello di ripetere e non di pensare, non di filosofare attualmente ed in prima persona. Se il problema è nuovo, le filosofie del passato sono soluzioni di problemi che non riguardano più. In questo caso si deve far *solo* teoresi, e la storia della filosofia resta come una filastrocca di soluzioni inservibili (anche se non di opinioni), che è possibile frequentare per un interesse esclusivamente erudito, o al massimo propedeutico: studiare i pensieri degli altri prima di mettersi a filosofare in prima persona. In entrambi i casi ci ritroviamo tra le mani un tipo di storiografia filosofica che non è per nulla come Pareyson, in questi stessi anni, pur voleva che fosse: un lavoro storiografico nel quale già ne vada di una portata speculativa, una storia critica e teoretica della filosofia. Abbiamo anzi che quando v'è teoresi non può esserci storia, se non come collezionismo, e quando c'è storia non c'è bisogno che ci sia teoresi.

Di queste difficoltà si rese conto lo stesso Pareyson, il quale, come detto, proprio per questo indicava la necessità di trovare, al di sotto dei problemi storici, un unico problema in grado di assicurare attualità perenne alle varie soluzioni: in questo caso, anche se il mio problema non è più quello del passato, la soluzione data allora non posso non prenderla in considerazione, in quanto soluzione di un problema che io stesso condivido. Come si vede, ciò non è altro che l'applicazione alla storia della filosofia della perennità che Tucidide garantiva alla sua opera di storico, avendo con essa scoperto, nelle pieghe della storia, un carattere essenziale (*το ἀνθρώπινον*). Tuttavia la chiave di volta per sciogliere tutte le contraddizioni Pareyson l'ha trovata altrove, ed ancora nell'approfondimento metafisico della persona, del finito.

Crea problemi anche l'esercizio personale della ragione universale: le filosofie sarebbero attuali eternamente perché trovate secondo quella ragione che tutti personalmente usano. Ma quand'è che la persona compie quest'atto di accettazione, questa sorta di giuramento solenne nei confronti di presunte leggi della ragione? Il pensiero, dunque, è fatto di queste leggi? Le quali sarebbero innate? E quindi meccaniche e vincolanti, obbligatorie? In cosa consisterebbero queste leggi della ragione? Garantiscono eternità alle soluzioni, ma sono esse stesse eterne, immutabili? Che rapporto ci sarebbe, poi, tra queste leggi e la libertà e personalità del pensiero?

Inoltre, è poi vero che una filosofia risolva i propri problemi, così da essere definitiva e valere per sempre come loro eterna soluzione? Non sembra essere questo il motivo per cui, facendo filosofia, si riscoprono e si studiano anche i classici. I testi filosofici non li usiamo come prontuari per risposte immediatamente disponibili: ne scopriamo anzi molte volte le incongruenze e soprattutto le distanze rispetto a noi; tuttavia ne sentiamo il bisogno. Probabilmente perché nella lettura delle filosofie altrui accade qualcos'altro: un classico è, forse, tanto più grande per noi quanto più ci lascia lo spazio per pensare, sperimentare, ricercare in prima persona le risposte e le soluzioni.

Da ultimo bisogna notare che se la verità è scoperta grazie all'uso della ragione universale e la soluzione al determinato problema è unica, allora la persona è solo un mezzo o rappresentante della ragione: la persona (libertà) non è decisiva per la verità.

Insomma, il personalismo assiologico perde proprio la personalità del filosofare: attraverso il problema storico-filosofico si scopre che il personalismo della validità perenne non soddisfa la sua stessa pretesa.



#### 4. Personalismo ontologico: l'ermeneutica dell'inesauribile.

Nel rigettare la storiografia di tipo hegeliano, Pareyson aveva già iniziato a sostenere che la storia della filosofia esiste in quanto le filosofie, tutte, sono infinitamente svolgibili ed interpretabili. Ma l'infinita interpretabilità delle filosofie, affermata anche nelle ultime battute di *Unità della filosofia*, si può accordare con la sua tesi centrale, cioè col fatto che una filosofia sia un acquisto valido per sempre, una soluzione onniriconoscibile ed eterna? Se essa è razionalmente valida per sempre in quanto risoluzione definitiva di un problema determinato, in che senso è anche infinitamente, ulteriormente interpretabile? Si badi che l'interpretabilità non può significare semplicemente un aggiornamento del vecchio alla luce del nuovo, un adattamento della soluzione passata ai termini del presente, perché resta ferma la *personalità* dell'affermazione di verità, cioè del problema e della soluzione. Interpretabile significa allora personalmente nuovo, irripetibile. Ma nel caso della verità come validità, come potrebbe essere possibile? Si potrebbe pensare che, allora, a ciò serva l'individuazione del problema unico o fondamentale: in questo caso infinità ed ulteriorità sono dell'unico problema eterno, sempre identico e sempre nuovo nelle sue personali formulazioni; inoltre infinite sono le prospettive, se si vuole le filosofie stesse, il loro numero. Ma Pareyson ha richiesto un'altra cosa: che ogni filosofia sia *di per sé* infinitamente interpretabile. Anche introducendo il problema unico, rimane ancora inspiegata l'infinita interpretabilità delle singole filosofie: sarà anche infinito il loro numero, ma non si vede, qui, in che modo *ognuna di esse* possa suscitare dietro a sé infinite interpretazioni. Eppure solo la concezione delle filosofie come dotate di «svolgimento autonomo e di infinita interpretabilità, rende possibile, mi pare, la storiografia filosofica e le conferisce un carattere *speculativo*»<sup>26</sup>.

In che modo allora sarà possibile garantire questa infinita interpretabilità di ogni singola filosofia, così decisiva per una storiografia veramente *filosofica*? Tale garanzia dovrà giungere da un elemento concettuale del tutto diverso dalla validità e dalla ragione personale/universale. Quando aveva definito l'iniziativa Pareyson aveva anche notato la sua contraddittorietà: essa è *esigenza* di valore e pertanto è *mancanza* ed *insufficienza*; ma, in questo modo, come può far valere, e valere in piena indipendenza e libertà? La contraddizione è dunque tra insufficienza e indipendenza, tra mancanza e positività o totalità dell'iniziativa. Eppure entrambi i caratteri devono esserle riconosciuti; perché se alla persona venisse riconosciuta la sola mancanza bisognerebbe inevitabilmente richiederne l'integrazione in una totalità superiore per vederla conservata, rispettata; e se le fosse riconosciuta la sola indipendenza, totalità e positività, la persona sarebbe esaltata in una forma assoluta di individualismo. In ogni caso non si avrebbe vero rispetto della persona. Insufficienza e totalità vanno pertanto affermate insieme: «l'insufficienza, in quanto indigenza, è limite, e il limite è rinvio ad al-

<sup>26</sup> Id., *Interpretazione e storia*, cit., pp. 107-108 (*Unità della filosofia*). Di infinita svolgibilità ed interpretabilità delle filosofie Pareyson ha iniziato a parlare solo nell'introduzione al volume su Fichte (1950) e poi nell'introduzione alla *Einleitung* di Hegel (1953), oltre che in *Unità della filosofia* (1951) e *Critica e metafisica* (1952); non in *Il compito della filosofia oggi* (1947). Probabile pertanto che sia stata proprio l'esigenza di studiare Fichte al di fuori della sistematizzazione hegeliana a spingerlo verso la considerazione che i problemi filosofici non hanno una univoca soluzione e conclusione.

tro, ma un tal altro che limita il mio essere soltanto in quanto lo compie, cioè al principio che fonda il mio essere»<sup>27</sup>.

La persona, si era detto, merita rispetto perché vale nelle sue determinazioni: essa avrebbe perciò da valere nella sua indipendenza, nella sua *autorelazione*, sul piano autonomamente *morale*. Ma su questo piano l'iniziativa risulta contraddittoria. La «soluzione razionale» al problema sta dunque nell'intendere la mancanza e l'insufficienza come *limite* che rinvia ad altro. Ma perché questo rinvio non comprometta mai l'indipendenza e positività dell'iniziativa, della persona, l'altro cui rinvia deve esser tale da fondare sì la persona ma riconoscendola sempre come indipendente: deve cioè trattarsi di un fondare come donare, di un dono che susciti un libero consenso. Questo altro *ricosce* la persona come indipendente e totale, senza integrarla, solo se Dio stesso (o questo altro) è persona. Solo una persona riconosce un'altra persona: come persona, come indipendente e non come parte o frammento di sé<sup>28</sup>. Nell'ambito dell'ontologia della libertà, ultima fase della sua filosofia, Pareyson dirà che solo la libertà riconosce e precede un'altra libertà<sup>29</sup>. La persona, pertanto, è rapporto con una Persona. Il rapporto – perché siano tenute insieme insufficienza e positività della persona – deve essere tra due libertà che si riconoscono come tali.

La contraddittorietà dell'iniziativa, dunque, viene risolta in modo diverso rispetto al piano del valore o del valere, il quale si svolge tutto nell'ambito dell'autorelazione. La soluzione sta nell'eterorelazione e trascendenza: nel rapporto impossibile eppure donato tra il relativo (l'uomo, che esiste solo in quanto è questo rapporto) e l'irrelativo (ch'è nel rapporto solo in quanto pone il rapporto)<sup>30</sup>. Questo è il personalismo dell'eterorelazione, presente accanto al personalismo del valore<sup>31</sup>. Il pensiero pareysoniano, nei suoi sviluppi successivi, seguirà quindi il primo e non il secondo: dal *personalismo ontologico*, infatti, maturerà anzitutto l'ermeneutica<sup>32</sup>.

Il personalismo del valore a suo modo spiegava perché le determinazioni personali sono vere, e non solo espressioni personali. Che cosa ci dice al riguardo il personalismo dell'eterorelazione (o ontologico)? Per quest'ultimo, in che modo la persona dice il vero? Come *rapporto*, la persona è, nella sua limitata storicità, anche *testimonianza* e rivelazione di quell'eterno con cui è in rapporto (verità). Poiché è rapporto con la verità, la persona è anche prospettiva sulla verità. Il finito ha accesso alla verità ed il *vero storico* è sempre attuale solo perché il finito è persona, vale a dire eterorelazione (positivo ma insufficiente). Come si vede, il cardine su cui può ruotare la spiegazione pareysoniana non è più l'unicità del problema, bensì l'eterorelatività del finito.

Nel 2007, all'interno del volume *Interpretazione e storia* (preparato già da Pareyson negli ultimi anni di vita), è stato pubblicato il saggio *Critica e metafisica*, risalente al febbraio del 1952. La sua pubblicazione è stata particolarmente importante, perché questo saggio ci consente di datare con circa venti anni di anticipo su *Verità e interpretazione* il sorgere della filosofia ermeneutica pareysoniana.

<sup>27</sup> Id., *Esistenza e persona*, cit., p. 173.

<sup>28</sup> Cfr. id., *Esistenza e persona*, cit., p. 174.

<sup>29</sup> Cfr. id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 22.

<sup>30</sup> Cfr. id., *Esistenza e persona*, cit., p. 161 (*Tempo ed eternità*, 1943).

<sup>31</sup> Dio, ad esempio, è anche Valore che rende possibili i valori: cfr. id., *Esistenza e persona*, cit., pp. 173-174.

<sup>32</sup> Cfr. id., *Verità e interpretazione*, cit., p. 71.

na. Nel saggio, infatti, iniziano a comparire definizioni ed idee che saranno tipiche del volume del 1971, anche se la nuova e promettente concettualità ermeneutica ancora vi si deve dividere la scena con quello che abbiamo chiamato il personalismo assiologico (verità come validità ed esercizio personale della ragione universale). Inizia cioè a presentarsi l'idea che a garantire ancora speculatività alle filosofie passate sia proprio il nesso diretto della persona con la verità, il «rapporto vivente fra l'uomo e la verità»<sup>33</sup>. Il versante dell'eterorelazione comincia, cioè, ad imporsi nella risposta alla domanda: perché la persona conosce la verità? E quindi anche all'altra domanda: perché oggi posso leggere una filosofia del passato con interesse speculativo, teoretico e non solo filologico?

S'è visto che, secondo Pareyson, la storiografia veramente filosofica è garantita solo dall'infinita interpretabilità e svolgibilità delle filosofie, di ogni filosofia; s'è notato, inoltre, come ciò proprio non riesca ad essere assicurato dal personalismo del valore. Leggiamo ora, in *Critica e metafisica*:

A questo modo risulta chiara l'infinità della filosofia, vista nel suo duplice aspetto d'una molteplicità di filosofie singole e della molteplice interpretabilità di ogni filosofia. Questa infinità è dovuta tanto all'universalità della ragione quanto all'inesauribilità della verità<sup>34</sup>.

Come detto, la nuova prospettiva si presenta accanto alla vecchia: l'inesauribilità della verità accanto all'universalità della ragione. Eppure – è facile capirlo – l'universalità della ragione ormai è inutile. Proviamo infatti a seguire l'altro elemento, l'eterorelazione e quindi la persona come vincolo originario con la verità (metafisica della persona come personalismo ontologico). Se la filosofia è l'espressione di questo vincolo, se si radica in esso, perché poi essa è infinitamente interpretabile? Perché la sua vincolazione alla verità non è mai conclusiva, definitiva in quel che dice? Perché, quindi, una filosofia come vincolazione al vero può continuare a pensare? Perché nella sua totalità interiore, nel suo essere rapporto originario con la verità, non finirà mai di parlare e pensare? Forse perché non ha ancora esaurito quello che originariamente già possiede? Ma Pareyson ha detto che una filosofia è *infinitamente* approfondibile e parlante: essa non potrà in realtà *mai* smettere di parlare di ciò che pur possiede pienamente. Ciò è dunque possibile per un solo motivo, e nessun altro: perché quello stesso che essa possiede originariamente, la verità, è *inesauribile*. A giustificare, cioè, l'infinita interpretabilità della filosofia non serve affatto l'universalità della ragione, né la verità come validità: occorre che la verità cui ogni filosofia è rapportata sia inesauribile. E che una filosofia sia infinitamente interpretabile e svolgibile significa né più né meno che questo: quando la si riprende (storia della filosofia) è essa stessa a parlare, non parla la voce che le impresta il sistema totale nel quale sia stata integrata; ed è essa a poter parlare proprio perché ciò che ha posseduto lo possiede ancora come inesauribile; ma soprattutto: quando riprendo una filosofia del passato, quindi, mi immergo nel suo discorso, il quale sta continuando la conoscenza della verità. La ripresa storiografica è già, in questo modo, un *approfondimento* teoretico di quel che una fi-

<sup>33</sup> Id., *Interpretazione e storia*, cit., p. 149.

<sup>34</sup> Ivi, p. 158.

losofia del passato ha formulato, rivelato: la verità. Abbiamo così un lavoro storiografico ch'è già un lavoro teoretico.

L'inesauribilità della verità – ch'è il concetto fondamentale della fase ermeneutica della filosofia di Pareyson – viene alla luce proprio a partire dal problema di dover spiegare l'infinita attualità d'una filosofia: il bisogno di spiegare il carattere speculativo o filosofico della storia della filosofia spinge ad ammettere l'inesauribilità della verità. Magari l'inesauribilità è maturata dall'affermazione degli infiniti aspetti dell'opera d'arte, e quindi dall'infinità dell'opera. Eppure, in che senso può mai essere infinita un'opera d'arte ch'è finita, se non nel senso che infinita è la *verità* dell'interpretazione di quest'opera? L'infinità degli aspetti dell'opera artistica, comunque, lavora su un livello diverso rispetto all'infinità, all'inesauribilità della verità, com'è evidente: è più probabile, in fondo, che l'inesauribilità del vero sia emersa proprio dal problema della storiografia filosofica, che non da quello estetico. Se il problema è quello di spiegare l'infinita interpretabilità delle filosofie, e queste sono vincolazioni originarie alla verità, è più evidente la necessità di pervenire all'idea che la verità stessa sia inesauribile ed infinita. È perché la verità è inesauribile che non solo le filosofie sono molte, e quindi v'è una *storia* del pensiero, ma anche ogni filosofia è autonoma ed infinitamente svolgibile: perché questa possiede un inesauribile. Del resto, è un fatto che l'infinità della verità compaia esplicitamente laddove Pareyson si occupa del problema della storiografia filosofica, ad esempio in *Critica e metafisica* e nel finale di *Unità della filosofia*<sup>35</sup>.

Anche ammesso che si possa concepire la filosofia come  $\kappa\eta\mu\alpha$  εις  $\alpha\epsilon\iota$ , soluzione eternamente valida di un problema determinato, perché trovata esercitando personalmente la ragione universale, cosa accadrebbe quando si trattasse di studiarne una del passato? In che modo quella concezione della filosofia realizzerebbe una storia *filosofica* della filosofia? Oggi dovrei studiare la filosofia del passato perché è la soluzione al problema che mi pongo; ma allora mi basterebbe solo ripeterla: è la storiografia come psittacismo, per cui non serve il *mio* attuale esercizio filosofico, la mia attuale ricerca della soluzione. Si potrebbe dire che la filosofia passata è in realtà soluzione d'un problema unico ed eterno ch'è sotteso ai molteplici problemi storici: accadrebbe la stessa cosa, mi basterebbe ancora ripetere il passato. A meno che l'unico problema non sia, appunto, un problema ch'è inesauribile, inoggettivabile, e quindi risolvibile sempre e solo personalmente – non insolubile – sicché non posso riprendere l'altrui e passata soluzione senza fornire anche la *mia*. In questo modo sarebbe salvato anche il personalismo, cioè la personalità del filosofare attuale. Ma ancora non basta: occorre trovare lo spazio della mia soluzione dentro quella altrui, perché la conoscenza storiografica sia già filosofica e speculativa: occorre giungere all'idea dell'*approfondibilità* speculativa delle stesse altrui e passate filosofie. Pertanto: oggi io studio le filosofie del passato perché sono ancor valide ed attuali, se vogliamo anche ancora valide come soluzioni di problemi ch'io stesso mi pongo, ma in quanto stimolano un mio attualissimo lavoro speculativo, quindi perché stimolano un loro approfondimento. Proprio quest'ultimo la

---

<sup>35</sup> G. Riconda ha recentemente ricordato come l'inesauribilità fosse in certo senso presente in buona parte della filosofia torinese all'epoca della formazione filosofica di Pareyson, il quale, inoltre, l'avrebbe derivata anche dalla successiva frequentazione dell'opera schellinghiana: cfr. G. Riconda, *Torino 1950-1990: il pensiero religioso*, «Annuario filosofico», 25, 2009, pp. 7-25.

teoria della filosofia come soluzione eternamente valida secondo ragione non era in grado di spiegare; il personalismo ontologico e la inesauribilità della verità invece sì. L'inesauribilità, del resto, non è che la definitiva maturazione del versante eterorelatato del personalismo pareysoniano: è l'ultima formulazione dell'infinità ed irrelatività del termine con cui la persona è rapporto. Anzi la penultima: dopo di essa quel termine sarà detto definitivamente *essere ch'è libertà*.

## 5. La storia ermeneutica della filosofia

Negli anni in cui andava approfondendo sia la sua teoria estetica sia la nuova prospettiva ermeneutica, Pareyson non si è più interessato tematicamente di metodologia della storiografia filosofica. Eppure s'è visto come proprio quei concetti che saranno fondamentali per l'ermeneutica (eterorelazione ed inesauribilità) consentano di fondare quella svolgibilità infinita delle filosofie, e quindi la storia della filosofia come approfondimento critico, che egli aveva da sempre richiesto. Si può provare, perciò, ad individuare alcuni elementi di una storia *ermeneutica* della filosofia, così come risultano da un approfondimento della matura teoria pareysoniana dell'interpretazione od ontologia dell'inesauribile, fissata in *Verità e interpretazione*.

1) Anzitutto non è possibile riprendere, sintetizzare, raccontare i pensieri altrui senza *ri-pensarli*: anche il più semplice resoconto storiografico attiva il pensiero di chi rendiconta. Ciò rientra nel carattere sempre *personale* della filosofia, del pensiero. La *personalità* del vero, cioè il fatto che la verità o è *mia* oppure non è, si mostra invalicabilmente all'opera anche nel lavoro storico-filosofico.

2) Ciò vuol dire che la modalità propria dell'indagine storiografica e della critica è quella dell'*approfondimento* della filosofia che si sta studiando, cioè dell'interpretazione veritativa di essa.

3) Ma nell'approfondimento interpretativo è pur sempre la filosofia che studio, altrui o passata, che parla con 'voce propria', seppur dentro la mia, perché l'approfondibilità appartiene propriamente alla verità più che alla singola filosofia. O meglio: le filosofie sono approfondibili proprio solo perché lo è la verità ch'esse rivelano – non c'è interpretazione che della verità. La verità è *inesauribile*, cioè *libera*. Approfondire una filosofia significa approfondire la *sua* formulazione della verità, cioè la verità stessa: non è possibile, infatti, separare la verità dalla formulazione – non c'è verità che dell'interpretazione. Questo significa che la verità non risiede in un oscuro fondo cui le filosofie semplicemente ci introducono per poi abbandonarci come insignificanti, ma essa risiede nelle loro *esplicite* parole: ecco perché ha senso continuare a confrontarsi sempre con il loro detto e pensato. Si approfondisce sempre un'*esplicitezza inesauribile*. Tutto ciò lo si può intendere dicendo, con parole di Pareyson, che una filosofia del passato *sopravvive* in un ambiente diverso da quello della sua origine, oppure, con un'altra parola, che essa *sovrappensa*. Per cui la modalità dell'approfondimento interpretativo, cioè della storiografia filosofica, è quella del dialogo, del pensare-con, del con-filosofare, del con-vivere: solo nella convivenza c'è conoscenza, solo nel pensare insieme. Davvero ora è la storiografia filosofica a poter indicare nuove vie alla teoresi. In fondo, non che il filosofo teoretico sia poi veramente tanto solo nel proprio lavoro, se è vero che quello che pensa emerge anche in un dialogo continuo con la storia della filosofia e l'altrui filosofia.

4) L'intreccio fra teoresi e storiografia, affermato contro la svalutazione antispeculativa propugnata dallo storicismo genericamente inteso, neppure vuol significare una svalutazione antistorica, la fine della storiografia nella teoresi. L'autonomia della storiografia va affermata, ma questa autonomia non impedisce alla storiografia filosofica di essere appunto filosofica, cioè aver valore già teoretico. Autonomia ma, insieme, teoreticità della storiografia filosofica.

## 6. Conclusione: serve ancora la persona?

Qual è dunque il concetto di *persona* ancora utilizzabile? Se si tiene presente il problema della storiografia filosofica, si può forse avere un criterio per preferire una concezione della persona, una maniera di definirla e di esigerne il rispetto, piuttosto che un'altra. Si ha, cioè, una motivazione teoretica anche piuttosto importante per far ciò, al di là di ogni preferenza di gusto filosofico: le due concezioni della persona in che modo affermano la filosoficità della storiografia filosofica? Che questa, poi, sia un'esigenza ammissibile oppure no è tutt'altra questione.

Nel personalismo pareysoniano sono stati isolati due versanti: 1) la persona s'invalora, si fissa in validità perenni; 2) la persona è eterorelazione – e perciò rivelazione della verità. Ora: 1) può facilmente sfociare in esaltazione moralistica della persona: la persona andrebbe rispettata perché è un valore in sé, ci sono valori indiscutibili ed inalienabili perché eterni, ecc.; 2) è nient'altro che la scoperta della costitutiva 'religiosità' (esperienza di eterorelazione e trascendenza) della persona: s'è visto che solo concependola come rapporto trascendente è possibile risolvere la contraddittorietà dell'iniziativa.

La persona 'valorizzata', assiologica, intesa e trattata alla luce della *validità*, non è pertanto quella che può ancora essere affermata: questo tipo di personalismo non ha risolto neppure il problema della storiografia filosofica. La persona che merita rispetto è quella che in forza del suo rapporto costitutivo con la verità e l'essere è capace di rivelare/testimoniare l'infinito inesauribile. E perché merita rispetto? Almeno per un motivo: perché ciò ch'essa rivela esprimendosi è la verità, ch'io stesso voglio conoscere. Il rispetto che questa persona pertanto merita non è assiologico, esenzialistico-morale, per riverenza a valori o validità, ma per un mio bisogno *teoretico* attuale: bisogno che posso soddisfare anche approfondendo l'altrui testimonianza. Com'è evidente, se si vuol riconoscere davvero l'importanza della storiografia filosofica, bisogna dire che dell'altro io ho bisogno perché approfondendo l'altrui io approfondisco e conosco la verità. Il rispetto della persona è, così, un'esigenza teoretica<sup>36</sup>.

La persona viene quindi affermata e rispettata sulla base dell'eterorelazione, dell'apertura, del rapporto di essa con l'infinito. E non perché, come si potrebbe pensare, si debba rispetto all'infinito, quasi si chiedesse di rispettare il cane per il padrone! La persona è riconosciuta e rispettata sulla base dell'approfondibilità, dell'ulteriorità, dell'infinità del rapporto che la costituisce. Se la persona è rapporto, la si rispetta non perché sia rinchiudibile in un valore pur eterno, ma perché è approfondibile, sempre ancora da scoprire perché ha inesauribilmente da essere ancora, è sempre nuova. C'è sempre e ancora

<sup>36</sup> «Invece il valore assoluto della persona è un'affermazione che ha un carattere non solo pratico ma anche e anzitutto teoretico», L. Pareyson, *Interpretazione e storia*, cit., p. 166.

altro da scoprire in una persona così costituita. La si rispetta, cioè, per se stessa e non per ossequio all'infinito con cui è in rapporto.

Il personalismo assiologico non nasceva come teoria morale: il valore era la validità delle determinazioni esistenziali della persona, incluse le affermazioni teoretiche. Ogni concrezione – vi si diceva infatti – ha valore onniriconoscibile in quanto nasce già giudicata. Tuttavia in una teorizzazione simile la morale era ben impiantata, s'è visto anzi ben fusa con la teoresi: del resto la questione di partenza, almeno nel saggio *Persona e società*, riguardava il modo con cui fosse possibile giustificare il rispetto della persona.

Con il personalismo ontologico, invece, è stato abbandonato il concetto di valore o validità, per affermare un personalismo 'teoretico'. La persona è infatti qui insopprimibile in quanto è elemento base della conoscenza del vero: la verità sta solamente in un rapporto personale con essa. Ma questo personalismo teoretico ha, può avere la capacità di dettagliarsi anche in affermazioni morali? In tal senso si può fare un'ulteriore osservazione. S'è detto che, in virtù del rapporto all'inesauribile che la costituisce, la persona ha sempre ancora da offrire; ci si può fidare, dunque, della sua libertà, si può aver fiducia – *sempre* – nel suo futuro, in ciò che ancora può dare ed essere. Non v'è situazione negativa, di cui pure si sia resa colpevole la persona, che possa essere così definitiva da togliere ogni speranza, perché semplicemente non v'è definitività alcuna per chi è rapportato all'inesauribile. Per fare un solo, estremo esempio: nessuna pena potrà quindi mai esser comminata con tanta poca speranza da giustificare l'annullamento della persona – cosa motiva infatti la pena di morte se non anche lo spegnersi di ogni speranza rieducativa<sup>37</sup>?

Dopo le molte lagnanze, soprattutto in ambito filosofico, contro lo specialismo, si può vedere come almeno tre discipline filosofiche vengano riunite in una simile prospettiva: la filosofia teoretica, la storia della filosofia, la filosofia morale. Si tratta – felice scoperta – almeno delle tre discipline considerate un tempo propedeutiche ed obbligatorie per gli studi filosofici. Non c'è teoresi, infatti, senza approfondimento storico-filosofico, e viceversa; la teoresi o pratica storico-filosofica, poi, ha anche una portata morale<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> L'ultima filosofia pareysoniana, poi, con la coppia libertà finita-libertà infinita, non è che conferma ed approfondimento del concetto di persona come eterorelazione, come finito incommensurabilmente rapportato ad un infinito; il finito-persona come donato a se stesso nella libera recezione del dono si ritroverà come, appunto, libertà preceduta da libertà: cfr. *In cammino verso la libertà (Lezioni di Napoli, 1988)*, in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit.

<sup>38</sup> Anche se Pareyson scrive: «Al concetto di persona si riconducono le tre indagini che, nei distinti campi della critica, della gnoseologia e dell'estetica, ho sinora condotto per una teoria della storia della filosofia, una teoria dell'interpretazione e una teoria della formatività», L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 203 (*Filosofia della persona*, 1958).