

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Gadamer e Pareyson

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/102002> since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author version of the contribution published on:

Questa è la versione dell'autore dell'opera:

*Marco Ravera, Gadamer e Pareyson, ANNUARIO FILOSOFICO (ISSN:0394-1809), pp.
93- 113. Vol. 26 (2010)*

The definitive version is available at:

La versione definitiva è disponibile alla URL:

<http://www.pareyson.unito.it/Annuario.html#2010>

Marco Ravera

GADAMER E PAREYSON

1. *Alcune domande da cui muovere*

In un mio saggio di quasi trent'anni fa – uscì infatti nel 1981: in un momento, quindi, in cui sia Pareyson sia Gadamer erano ancora vivi e operanti, il primo alle soglie dell'ultima e straordinaria fase del suo pensiero, quella dell'*ontologia della libertà*, e il secondo impegnato soprattutto ad esplorare le implicazioni *etiche* del suo pensiero ermeneutico – ebbene, in quel remoto saggio che ovviamente non poteva ancora tener conto, per semplici ragioni cronologiche, di tali successivi sviluppi, scrivevo che «un'esposizione sistematica e lineare delle teorie ermeneutiche di Pareyson e Gadamer, specie se condotta nella forma di una trattazione parallela, potrebbe soccorrerci sia nello sforzo di individuare gli elementi atti a evidenziare le affinità e le convergenze, sia e soprattutto nell'intento di sottolineare quelle *diversità* che non possono, alla fine, non apparire prevalenti nei confronti delle prime». ¹

Avevo allora, per svolgere questo assunto, scelto un determinato concetto, presente e centrale nel pensiero di Gadamer come in quello di Pareyson, che mi pareva non tanto un concetto scelto a caso fra i tanti possibili, né tantomeno un semplice pretesto per trovare una “via d'entrata”, ma una scelta quasi obbligata: si trattava del concetto di *tradizione*, che vedevo decisivo sia nel personalismo ontologico di Pareyson sia nell'ontologia ermeneutica di Gadamer, e che, nei differenti significati che veniva assumendo nei due contesti, mi sembrava offrire in modo esemplare la possibilità di scorgere e di comprendere quelle differenze che vietano di confondere acriticamente le loro prospettive e che, piuttosto, ci impongono di considerarle nelle loro rispettive peculiarità e nella loro autonoma originalità.

¹ Mi riferisco a *Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di “tradizione” in Pareyson e Gadamer*, in AA. VV., *Estetica e ermeneutica*, Napoli, Pironti, 1981, pp. 135-161, qui p. 135.

Ora, se mi sono permesso di rifarmi all'inizio di questa esposizione a quel mio antico saggio, non è certo per una qualche banale velleità di autocitazione, ma perché partire da esso, in questo contesto, assume un senso proprio per il fatto che esso, allora, si concludeva in modo "aperto", come rimandando a ulteriori sviluppi la possibilità di svolgere i quali mi è ora qui offerta. Dopo avere infatti ripercorso la presenza e la pregnanza del concetto di *tradizione* nel pensiero dei due grandi maestri dell'ermeneutica contemporanea (giocando il tutto come un confronto serrato soprattutto fra *Esistenza e persona* e *Verità e interpretazione* da una parte, e *Verità e metodo* e *Il problema della coscienza storica* dall'altra), senza pretendere di trarne alcuna conclusione definitiva – cosa del tutto illegittima, del resto, proprio per due pensatori ancora, come si è detto, vivi e operanti – giungevo a una serie di domande, quasi appunto "problemi aperti" (anzi facce di un unico "problema aperto") per un'ulteriore riflessione, che mi sarà consentito di riproporre qui. Esse suonavano:

- non v'è nel concetto gadameriano di *tradizione* una decisa predominanza dell'aspetto della "mediazione storica" e della "trasmissione" nei confronti di quello della rigenerazione, cuore di ogni atto ermeneutico?
- non significa questo dunque, pur nell'orizzonte dell'ontologia del linguaggio, il permanere di una concezione lineare" e univoca del tempo?
- correlativamente, e proprio nel quadro dominante di quella che appare più un'ermeneutica "dell'appartenenza", non appare prevalente, nel concetto gadameriano della *coscienza della determinazione storica*, la possibilità di intendere la "situazione" dell'interprete, e quindi la tradizione cui egli appartiene, come sua *pre-determinazione*?
- ancora, e proprio in relazione a quanto precede, non permangono in questa concezione tracce di relativismo storicistico, nello stesso senso in cui di "relativismo storicistico" e di "indifferenza delle forme storiche" era parso lecito parlare a proposito di Heidegger?
- che cosa quindi, in Gadamer, qualifica una forma storica nella sua fedeltà o infedeltà all'essere, se in tutte, indistintamente, avviene la mediazione della trasmissione storica attraverso il linguaggio?

- non si configura infine la “disciplina della domanda e della risposta” come un eterno dialogo del linguaggio (dell’essere) con se stesso, un dialogo ove la *persona* dell’interprete – e ci sia consentito proprio qui, timidamente ma significativamente, riprendere il fondamentale concetto di Pareyson – appare indifferente, disciolta nel mare della trasmissione storica, non *organo* della verità ma suo mero *tramite*?

(con una considerazione finale, che recitava: «Domande, soltanto; ma forse, nell’ultima di esse, risuona in parte il senso profondo del finale rivolgersi di Gadamer a Hegel»²).

Queste dunque erano le mie domande di allora. Rileggendole oggi, e sulla scorta dei successivi sviluppi del pensiero sia di Gadamer sia di Pareyson, mi rendo effettivamente conto che, pur nella mia giovanile protervia di quel tempo, non erano poi così peregrine, ma che forse, in un modo di cui probabilmente non percepivo allora tutte le implicazioni, andavano veramente al cuore di alcuni problemi centrali del confronto. Ed è per questo che ho pensato di strutturare questa mia relazione come un tentativo di risposta, puntuale ed articolata, a quelle stesse domande.

2. Gadamer: un pensiero “armonizzatore”?

Pareyson e Gadamer si stimavano di certo moltissimo reciprocamente, ma è difficile pensare che si “amassero”: con ogni probabilità, la percezione della distanza che li separava era ben presente in ciascuno dei due. Non v’è dubbio che l’abusato luogo comune sui “tre grandi” dell’ermeneutica del Novecento (i nostri due più Ricoeur) finisca per risultare assai vuoto, nella misura in cui abbina sotto una stessa etichetta, quasi variazioni dello stesso motivo, pensieri che o hanno radici assai differenti oppure che, ove ne hanno di comuni, le sviluppano poi in direzioni assai diverse. La coscienza di ciò era ben chiara soprattutto nel Pareyson dell’ultimo periodo, a partire direi dalla metà degli anni ottanta, il quale – ne sono testimone diretto – quasi s’irritava di fronte a tale abbinamento automatico e dato per scontato nel sentire comune, preferendo piuttosto insistere sulla distanza e sulle differenze. Ma non è giusto insistere su queste debolezze “umane – troppo umane”, ove forse

² *Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche*, cit., pp. 160-161.

giocava anche una forte componente psicologica, mentre forse un adeguato “filo rosso” potrà essere offerto proprio dall’indagare ulteriormente quelle domande che avevo lasciate aperte. Proviamo dunque a riprenderle.

La prima delle domande che allora ponevo si ricollegava più direttamente al “concetto guida” che avevo scelto per il mio saggio e suonava, mi sia concesso di ripeterla anche perché in fondo è quella fondante, che implicitamente contiene le seguenti come sue ulteriori esplicitazioni: «non v’è nel concetto gadameriano di *tradizione* una decisa predominanza dell’aspetto della “mediazione storica” e della “trasmissione” nei confronti di quello della rigenerazione, cuore di ogni atto ermeneutico?»

È tuttavia chiaro che, in tale remoto contesto, e dopo le pagine che l’avevano preceduta, tale domanda era sostanzialmente una domanda retorica. Se la tesi di partenza di *Verità e metodo* è che «ogni comprendere è un accadere, un evento storico a sua volta», è chiaro ch’essa cozza contro il sentire comune di un’epoca in cui si dà per scontato che colui che “fa storia” si ponga come un soggetto cosciente nei confronti di un “oggetto” da conoscere, astraendo completamente dal suo essere egli stesso nella storia e dal fatto che la sua stessa determinazione storica entra a costituire il suo rapporto con essa; e tutto ciò che conta è il momento metodologico, “storiografico” nel senso della heideggeriana *Historie*, il rapporto col passato come “oggetto” da esaminare.

A ciò, come è noto, Gadamer oppone la sua concezione ermeneutica secondo cui la storia non è, e non può essere, qualcosa di simile a un “conoscere scientifico obiettivo”. Per questo è necessaria una rifondazione radicale del concetto stesso di “coscienza storica”, che può essere operata soltanto ripercorrendo l’itinerario heideggeriano che, «superato l’intero orizzonte problematico della metafisica, tutto dominato dall’idea dell’essere come presenza»,³ scopre nella *comprensione* «il carattere ontologico originario della vita umana stessa» (VM 307). È solo attraverso i concetti, mutuati da Heidegger, di precomprensione, comprensione e circolo ermeneutico, che è per Gadamer possibile capire «come l’ermeneutica, una volta liberata dagli impacci del concetto di

³ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972, p. 304. Ulteriori rimandi saranno effettuati direttamente fra parentesi nel testo, con la sigla VM seguita dal numero di pagina.

oggettività derivato dalle scienze, sia riuscita a riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere» (VM 312): quella *storicità del comprendere* che è essenziale per Gadamer ad un'adeguata nozione di *coscienza storica*, intesa non come rapporto soggetto-oggetto, ma come reale e infinita immersione di chi fa storia nel tessuto della storia stessa, che lo determina e condiziona ma insieme da lui riceve accrescimento nell'infinito dispiegarsi della *Wirkungsgeschichte* (o "storia degli effetti"). "Coscienza della determinazione storica" è rinuncia del "soggetto" a porsi al di fuori della storia nel suo essere di fronte ad essa, ed è riconoscimento della propria finitezza, del «non esser padrone del tempo e del futuro» (VM 413), del fatto quindi che il conosciuto e il conoscente sono entrambi, allo stesso titolo, *storici*;⁴ è quindi coscienza di fare integralmente parte del tempo e del futuro, come del passato, che è riconosciuto sì «nella sua alterità» (VM 416) ma insieme è colto proprio come il luogo e l'origine di quella precomprensione da cui storicamente ciascuno è costituito e determinato, e che non va subita come mero condizionamento, bensì attivamente sviluppata ed esplicitata, in quanto sin dall'inizio interpretata e vissuta come *domanda* (VM 349, 418 ss.). *Coscienza della determinazione storica* è dunque cosciente assunzione del vivere storico, e del "fare storia", come situazione eminentemente, anzi essenzialmente *ermeneutica*, quindi assunzione cosciente – cioè non passiva, ma vigile e critica – di tutto ciò che concorre a determinare la nostra reale e ineludibile situazione storica (VM 352): la dimensione di quella *precomprensione* che ci costituisce e da cui soltanto possiamo muovere: non limite per questo, ma – sulla base della heideggeriana "ermeneutica della fatticità" (CS 39 ss.) e nella coscienza della finitezza dell'esistere – vera apertura alla comprensione storica e a sempre nuovi progetti di senso. Quanto Heidegger dice della precomprensione, della comprensione e del circolo ermeneutico «descrive il modo di attuarsi dello stesso comprendere interpretativo come tale», e quindi anche del comprendere storico, che proprio in quanto ermeneutico ha in sé tutto il significato ontologico positivo del circolo (VM 313). Ne consegue, coerentemente, che la soggettività «è solo uno specchio frammentario» e che «l'autoriflessione dell'individuo

⁴ H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, tr. it. a cura di V. Verra, Napoli, Guida, 1974, p. 44. Ulteriori rimandi saranno effettuati direttamente fra parentesi nel testo, con la sigla CS seguita dal numero di pagina.

non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica» (VM 325), sì che non si dà coscienza della determinazione storica senza un'assunzione totale, se pur critica, di questa situazionalità che proprio essendo tale si rivela nel suo vero significato positivo e produttivo di nuova vita storica.

Pertanto «la comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica» (VM 340) nella coscienza della fecondità della distanza temporale, ed appare chiaro come qui ci si trovi, con Gadamer, nella dimensione di una vera e propria ermeneutica "dell'appartenenza": «l'ermeneutica deve muovere dal fatto che colui che si pone a interpretare ha un legame con la cosa che è oggetto di trasmissione storica e ha o acquista un rapporto con la tradizione che in tale trasmissione si esprime» (VM 435). Sì che «un pensiero autenticamente storico deve essere consapevole anche della *propria* storicità. Solo così esso non si ridurrà a inseguire il fantasma di un oggetto storico [...] ma sarà un modo di riconoscere ciò che è altro da sé, riconoscendo così, con l'altro, se stesso. Il vero oggetto della storia non è affatto un oggetto, ma l'unità di questi due termini, un rapporto in cui consiste sia la realtà della storia, sia, insieme, la realtà della comprensione storica. Un'ermeneutica adeguata dovrebbe mettere in luce la realtà della storia anche nello stesso comprendere» (VM 350).

Che il comprendere storico stesso sia inserito nella storia è quanto mostra ciò che appunto Gadamer chiama *Wirkungsgeschichte*, o "storia degli effetti". «La coscienza storica deve prender consapevolezza del fatto che nella pretesa immediatezza con la quale essa si mette di fronte all'opera o al dato storico, agisce pur sempre, sebbene inconsapevole e quindi non controllata, questa struttura della storia degli effetti. Quando noi, nella distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata manifestazione storica, siamo sempre già sottoposti agli effetti della *Wirkungsgeschichte*» (VM 350-351), e non si può non riconoscere «che in ogni comprensione, se ne sia o no consapevoli in modo esplicito, è sempre all'opera questa storia degli effetti». Una vera coscienza della determinazione storica è dunque anzitutto coscienza di questa situazione ermeneutica così costituita nell'intreccio della storia degli effetti, e conseguentemente coscienza che «essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza» (VM 352).

È ora evidente, sulla scorta dei pur pochi passi gadameriani addotti (che

non sono peraltro che una minima scelta nell'enorme quantità di passi che a tale proposito si potrebbero addurre), che in effetti sono qui delineati i motivi della trasmissione storica, della mediazione, nel quadro di quella che – giova insistervi – si configura essenzialmente come un'ermeneutica *dell'appartenenza*: un'appartenenza certo sempre da riconquistare, da chiarire, da svolgere, eppur sempre “già data” (sulla scorta della precomprensione heideggeriana). Il momento “conflittuale dell'esperienza ermeneutica pare in qualche modo già sempre sedato, composto, o comunque – assai hegelianamente! – un momento inessenziale. Certo, non è possibile la “trasparenza” assoluta – questo è fuori discussione – ma ciò proprio e solo perché il compito ermeneutico va inteso come un *compito infinito*. Sotto questo rispetto, non v'è dubbio che il pensiero di Gadamer (e questo, va detto senza esitazione, è certo uno dei suoi aspetti più affascinanti), non v'è dubbio che il pensiero di Gadamer sia un pensiero che potrei definire “armonizzatore”.

3. Pareyson: un pensiero “conflittuale”?

Di tutt'altro tenore la prospettiva di Pareyson. Questi, al contrario, potrebbe essere definito, nel confronto, come un “filosofo del conflitto”; e del conflitto volutamente lasciato aperto, condotto all'estremo, proiettato (come ben mostra l'ultima fase del suo pensiero) sin nelle profondità più insondabili dell'essere e di Dio. Per lui, come sappiamo dalle pagine più aspre e incompiute dell'*Ontologia della libertà*, i *Frammenti sull'escatologia*, la stessa apocatastasi è il luogo della più estrema antinomicità: ma questo non significa “non risoluzione”, bensì salvaguardia della finitezza anche nella luce dell'eterno. In totale dismissione dello “sguardo di Medusa” hegeliano, e piuttosto attingendo al paradosso kierkegaardiano e alla dottrina di Barth, nella sua ermeneutica (ma già a partire dall'*Estetica* e poi soprattutto nell'ultimo periodo, nei cui confronti *Verità e interpretazione* pare un assestamento solo provvisorio e precario ma già pervaso da elementi e da spinte conflittuali, peraltro mai dissimulati né nascosti sotto la cenere) – nella sua ermeneutica, dicevo, Pareyson insiste sulla tentatività, sul rischio del fallimento dell'interpretazione, potrei dire su quella “ferita” che le è sempre immanente: Schelling e non Hegel (come tutti noi ben

sappiamo). Sembra quasi inutile insistere su questo punto, tanto esso è noto: Schelling *contra* Hegel ... ma anche Barth *contra* Heidegger, vorremmo dire? Forse quest'ultima potrebbe essere una formula felice, anzi forse ancor più felice della precedente nella misura in cui va alle radici prime della differenza; ma le formule, come si sa, possono accennar bene ma non bastano.

Si tratta, casomai, di esplorare questa differenza nella sua prima scaturigine; ché là dove – lo abbiamo appena ricordato – per Gadamer la soggettività non è che uno “specchio frammentario” e l'individuo un “barlume”, già sin dalle prime mosse del suo pensiero Pareyson s'interroga sul finito, pervenendo a determinarlo nel concetto di *persona*. E di *persona* come *rapporto con l'essere*. C'è dunque un'enfasi sulla finitezza, ma sulla finitezza come apertura ontologica, che non può non emergere soffermandoci soprattutto su passi di *Esistenza e persona* e di *Verità e interpretazione*.

Leggiamo qui infatti, nelle pagine fondamentali su *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, che il pensiero rivelativo è sempre e necessariamente pensiero interpretativo: «della verità non c'è che interpretazione, e non c'è interpretazione che della verità»;⁵ ma è proprio nell'interpretazione che si saldano, nel pensiero rivelativo, l'aspetto veritativo e ontologico e l'aspetto espressivo e storico, e questo perché l'interpretazione è di per sé originaria, e «in essa si attua la primigenia solidarietà dell'uomo con la verità. E questa originarietà dell'interpretazione spiega non solo il carattere interpretativo d'ogni relazione umana, bensì anche il carattere ontologico d'ogni interpretazione, per determinata e particolare che sia: interpretare significa trascendere, e non si può parlare autenticamente degli enti senza insieme riferirsi all'essere. Insomma: l'originario rapporto ontologico è rapporto ermeneutico, e ogni interpretazione ha necessariamente un carattere ontologico» (VI 53). Dire che l'interpretazione è al tempo stesso rivelativa e storica non significa comunque dire che in essa avviene la fusione di due aspetti essenzialmente distinti, quanto piuttosto riconoscere che l'interpretazione «è rivelativa e ontologica *in quanto* storica e personale» (VI 54). Personalità e storicità dell'interpretazione

⁵ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971, p. 53 (il riferimento è alla prima edizione, perché le pur numerosissime ristampe successive ne mantengono la numerazione delle pagine; d'ora in avanti sempre VI e numero di pagina, fra parentesi nel testo).

non vengono aggiunte dall'esterno al suo essenziale carattere veritativo e ontologico, né lo limitano e lo restringono, come qualcosa che pesantemente vi si sovrapponga, bensì sono con esso intimamente e originariamente *coessenziali*, senza residui. Storicità, situazione, persona sono sede dell'interpretazione, «sola via d'accesso» alla verità (VI 55): «l'aspetto storico dell'interpretazione, lungi dal sopprimere l'aspetto rivelativo, ne è l'unica condizione possibile», se non si vuole pensare che accedere alla verità significa uscire dalla storia (VI 56). Nella situazione e nella finitezza è invece la persona che si riconosce come autenticamente *storica*: la passività della situazione va vista come rapporto con l'essere,⁶ perché la situazione altro non è che «ciò per cui ogni persona è una prospettiva vivente sulla verità» (EP 236). “Inoggettivabilità della verità” significa anche ed essenzialmente questo, che essa «è accessibile solo all'interno di un insostituibile rapporto personale, e formulabile solo attraverso la personale via d'accesso ad essa, sì che la conoscenza umana della verità è sempre molteplice pur essendo una la verità»: «il finito, cioè l'uomo, la persona umana, non ha altra realtà che quella d'essere rapporto con l'essere, cioè prospettiva sulla verità» (EP 242-243).

Tutto questo conduce, come si sa, alla concezione pareysoniana della verità non come *meta* e *oggetto*, ma come *origine* e *sorgente*. Il carattere personale e storico dell'interpretazione non è dunque un difetto, una privazione, una mancanza, ma una condizione essenziale e costitutiva dell'interpretazione come *insieme* rivelativa e espressiva (EP 219), e ciò proprio in quanto personale: non “soggettiva”, data l'insufficienza del concetto metafisico di “soggetto” ormai estraneo al personalismo ontologico di Pareyson (VI 102); anzi proprio un'errata considerazione della persona come “soggetto” riproporrebbe, per converso, quell'oggettivazione della verità in cui il pluralismo diventa relativismo e la coscienza della finitezza si confonde con lo scetticismo (VI 56-57; EP 175-176). La persona è piuttosto coincidenza di passività della situazione e apertura di un rapporto, di relazione con sé e di relazione con l'essere, nell'inesauribilità dell'apertura ontologica che intimamente la *costituisce* (VI 229). All'inoggettivabilità dell'essere corrisponde l'inesauribilità dell'apertura ontologica dell'uomo (EP 242), e come inoggettivabilità

⁶ L. PAREYSON, *Esistenza e persona* (citiamo qui dall'ultima e definitiva edizione, Genova, Il melangolo, 1985, p. 234: ulteriori rimandi direttamente fra parentesi nel testo, con EP e numero di pagina).

non significa ineffabilità, così, e proprio per questo, «dal punto di vista dell'uomo la formulazione della verità è inseparabile dalla via d'accesso ad essa» (EP 216). La persona è, nella sua situazionalità, storicità e finitezza, e *proprio per questo*, essenzialmente rapporto con l'essere e con la verità: e della verità non c'è che l'interpretazione della persona, anzi «l'unica conoscenza adeguata della verità è l'interpretazione» (VI 57). Ma, ancora, «come non può essere rivelazione della verità quella che non è personale, così non può essere verità quella che non è colta come inesauribile» (VI 18): il pensiero rivelativo sa riconoscere il vincolo di persona e verità, quello meramente espressivo lo disconosce, e così facendo non solo lascia dileguare la verità irrigidendola e oggettivandola, ma stravolge la realtà stessa della persona e quindi il senso stesso della storia (VI 19-21).

Come dunque non è possibile separare nell'interpretazione un nucleo centrale sovrastorico dalla sua pretesa accidentalità storica, così non è possibile asserire che vi sia contrasto e incompatibilità fra l'unicità della verità e la molteplicità delle sue interpretazioni storicamente date; tale preteso contrasto sorge solo qualora si consideri la verità come oggetto, come un che di statico e d'irrigidito, ma viene scorto nella sua natura di falso problema quando si rifletta sull'inoggettivabilità della verità, «accessibile soltanto all'interno d'ogni singola prospettiva» (VI 60) ma, nella sua essenziale inesauribilità, mai risolvibile in una formulazione unica e definitiva. L'interpretazione, la cui natura è «simultaneamente e indissolubilmente ontologica e personale», «*nasce come rivelativa e plurale* insieme, sì che la sua molteplicità, ben lungi dal compromettere l'unicità della verità, piuttosto la ribadisce e la conferma». Tutto sta, ancora una volta, a concepire la verità non come meta bensì come *origine*, non come oggetto bensì come *sorgente inesauribile* delle interpretazioni singole e storiche che ne vengono date. La molteplicità delle interpretazioni non compromette la verità né la sua unicità, ed è anzi vero il contrario, cioè che non è possibile pensare a una formulazione unica, compiuta e definitiva della verità: «la formulazione unica è l'abolizione della verità stessa, perché pretende di confondersi con essa, mentre *non ne è che* interpretazione, cioè *una* formulazione singola, compossibile con infinite altre» (VI 61-62). Ciò che tuttavia – come ho già avuto modo di dire e scrivere in più luoghi e che qui ribadisco – nulla ha a che vedere con gli equivoci successivi della deriva relativistica dell'ermeneutica, che casomai conducono alla rinuncia alla

verità, perché qui si tratta piuttosto di una “fondazione ontologica del pluralismo” che tien ben fermo il principio dell’unicità della verità pur nella molteplicità delle sue formulazioni.

La verità non si confonde con le sue infinite interpretazioni, pur coincidendo di volta in volta con ciascuna di esse, purché sia degna del nome; e se della verità le molteplici interpretazioni sono “possesso autentico e reale”, tale possesso è insieme un *compito* “interminabile e infinito”: la verità «come personalmente posseduta e come storicamente formulata, e non la verità in una astratta e impossibile separatezza» (VI 64): intemporale non come fuori dal tempo ma come sorgente del tempo; trascendente ma come stimolo inesauribile di un infinito trascendimento; non “oggetto” dell’interpretazione, ma fondamento di un rapporto che costituisce l’interpretazione come tale; «più presente *nel* pensiero come sorgente e origine che presente *al* pensiero come oggetto di scoperta» (VI 73); presente *tutta* in ogni sua interpretazione, ma “come inesauribile” (VI 76). Se ne comprende come l’interpretazione sia dunque sforzo, lotta, tentatività, sempre esposta al rischio dell’insuccesso e del naufragio, che poi altro non sono che il suo regredire al mero pensiero “espressivo”: come dunque l’interpretazione sia luogo di una “scommessa” per la verità in cui ne va di quel rapporto ontologico stesso che la persona è, e che mette in gioco lo statuto proprio della sua storicità e temporalità.

4. *Ermeneutica e temporalità*

La verità come *sorgente* del tempo. E dunque l’interpretazione come *rigenerazione del* tempo e non come *trasmissione nel* tempo. Di qui si può muovere per tentare di rispondere a quella che, nel mio vecchio saggio da cui ho preso le mosse, era la “seconda” domanda che, ricordo, suonava: «non significa questo dunque [*la prevalenza in Gadamer del momento della “trasmissione” su quello della “rigenerazione”*], pur nell’orizzonte dell’ontologia del linguaggio, il permanere di una concezione lineare” e univoca del tempo?»

Per Gadamer il tempo fluisce, è il *medium* in cui si collocano le vicende delle interpretazioni e della loro *Wirkungsgeschichte*. La temporalità – potremmo dire – è il “luogo” delle interpretazioni, il loro

sensorio comune. Mentre in Pareyson, già dal giovanile scritto su *Tempo ed eternità* (che resta comunque uno dei suoi testi più decisivi ed impressionanti, specie alla luce dei più recenti sviluppi del suo pensiero⁷), è essa stessa, per così dire, un che di conflittuale. Questo perché non è tanto l'interpretazione ad *essere nel tempo*, quanto piuttosto è essa stessa che *pone il tempo*, che al di fuori di essa non è nulla di oggettivo: infatti dire che l'interpretazione, mentre offre una formulazione della verità, insieme la possiede come inesauribile, significa porre l'accento sull'infinita ricchezza della verità, riserva senza fondo di possibilità implicite, non immediatamente esplicitate e svolte, dette e formulate, pensate e concettualizzate nell'atto interpretativo per l'irriducibile ulteriorità della verità che pure in esso vive nella sua concretezza storica: di qui «un incolmabile divario fra esplicito e implicito, fra detto e non detto, fra già pensato e non ancora pensato». In questo divario trova fondamento la differenza delle tre dimensioni del tempo – passato, presente e futuro – ma appunto come differenza, e non come opposizione cristallizzata: nell'interpretazione anzi, e solo nell'interpretazione, si dà l'autenticità del tempo, «procedendo da quella stessa inesauribilità del vero ch'è originariamente posseduta dall'interpretazione» (VI 47) e che, riportando all'origine il senso autentico del tempo, ritrova la genuina e intima relazione delle sue dimensioni. Nell'interpretazione proprio l'inesauribilità del vero «sottrae al presente la possibilità di trovare il senso autentico del passato se non riportandolo all'origine, e insieme gli offre la possibilità di attingere all'origine rifacendosi a un passato» (ibid.): nell'interpretazione il passato è colto «non come tempo trascorso, ma come realtà storica riportata all'origine», come ricollegato alla fonte originaria di tutte le infinite possibilità di svolgimento. Nell'interpretazione, dunque, si dà un recupero della radicazione ontologica del tempo, e le dimensioni del tempo trovano il loro senso autentico nel loro venir ricondotte all'origine, ch'è inesauribilità di possibilità da svolgere e da scoprire: si fonda insomma nell'interpretazione il ritrovamento della relazione autentica fra presente e passato, «dialogo col passato in quanto è richiamo all'origine», nel cuore stesso dell'avvento temporale dell'essere. In ragione di questo carattere essenzialmente ontologico della temporalità dell'interpretazione, ciò che conta nel passato non è la sua

⁷ Opportunamente ristampato, infatti, alle pagg. 159-172 dell'edizione definitiva di *Esistenza e persona* del 1985, cui noi qui facciamo riferimento.

mera anteriorità: non è il semplice fatto della “trasmissione” nel tempo e della comunicazione che si dà fra le epoche storiche, ciò che autenticamente costituisce la relazione fra passato e presente. Qui piuttosto «il passato è riscattato dalla sua mera temporalità e riconquistato in modo più originario» (VI 48) come portatore d’un implicito, rievocando «la presenza originaria ch’esso contiene» e cogliendo, nella vicinanza del passato all’essere, infinite possibilità di rinnovamento: ma rinnovamento inteso quale vera e propria *rigenerazione* cui possono non essere estranei quei mutamenti che si pongono non come rifiuto del passato nella sua mera temporalità, bensì come «dovuti all’impegno di approfondire l’inesauribilità dell’essere» (VI 49).

Nel pensiero di Pareyson, dunque, la relazione fra le dimensioni del tempo assume un irriducibile carattere ontologico: e questo carattere ontologico, riconducendo all’originaria inesauribilità dell’essere il senso autentico della temporalità, fa di tale relazione non una ripetizione o una trasmissione *nel* tempo, ma una vera rigenerazione *del* tempo, ove il dialogo col passato è prima di tutto fedeltà all’essere. La rigenerazione del tempo fonda dunque l’autentica storicità quale compenetrazione fra le forme storiche non più irrigidite nella loro mera successione cronologica; e dire che il dialogo col passato va inteso prima di tutto come fedeltà all’essere, significa spogliare la comunicazione storica – alla luce del concetto di interpretazione – dei suoi caratteri “neutrali” tanto cari allo storicismo e porla sul piano più genuino dell’impegno ontologico della fedeltà all’essere.

Non a caso, nell’ultima fase del suo pensiero (e si pensi soprattutto alle *Lezioni di Napoli* del 1988⁸), Pareyson sublima questa visione, senza affatto smentirla, nella sua teoria degli *eoni*, falsamente e superficialmente tacciata da alcuni di “neo-gnosticismo” (mentre nulla v’è di più lontano dal pensiero di Pareyson, ché di “neo-gnosticismo” potrebbero essere tacciati piuttosto i moderni razionalismi metafisici, da cui egli è lontanissimo: ma insistere su questo punto richiederebbe un discorso a sé, che esula da questa trattazione), ove tutto si gioca sulla relazione fra temporalità *finita* e temporalità *eterna*, la quale ultima, ben lungi dal cessar d’essere temporalità, è piuttosto la temporalità *autentica*, che riscatta e insieme conserva quella finita sino al paradossale

⁸ Uscite postume come “Prima parte”, col titolo *In cammino verso la libertà* (pp. 7-81), dell’*Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995.

convergere di entrambe.

In questa sua forza rigeneratrice, l'interpretazione è dunque per Pareyson un atto *esistenziale* ben più che *conoscitivo*, o – meglio – è conoscitivo solo in quanto è esistenziale. Se con Heidegger si danno in potenza sia la possibilità fenomenologica sia quella esistenziale dell'interpretazione, non v'è dubbio che Pareyson abbracci decisamente la seconda, e ciò – va da sé – in ragione della sua preoccupazione originaria circa lo statuto ontologico del finito. La sua visione dell'interpretazione, dunque, è sempre e prima di tutto quella di una *conquista* (difficile, conflittuale, aspra come abbiamo visto) che certamente, poiché è atto della finitezza, non può non muovere da una condizionalità storica, da una situazionalità inaggirabile, che tuttavia va letta come fascio di stimoli e di possibilità sempre aperte al trascendimento; non manca certo, nella sua visione dell'esistenza, quella che con Gadamer potremmo chiamare la “coscienza della determinazione storica”, ma diversissima è la lettura che ne vien data, sì che in Pareyson la “determinazione” (termine che peraltro egli rifiutava, preferendo appunto il già ricordato “condizionalità”) non è che il *plafond* su cui l'interpretazione s'innesta, piuttosto che il *medium* della *Wirkungsgeschichte*; con espressione fichtiana – né del resto è illegittimo, con Pareyson, ricorrere al linguaggio di Fichte – l'interpretazione, più che un lineare svolgimento della predeterminazione, è uno *strapparsi* da essa, certo senza rinnegarla (ciò che per il finito è impossibile) ma interpretandola sino in fondo secondo la categoria della *possibilità* piuttosto che sotto quella della *necessità*. E là dove per Gadamer, come ben si sa, *l'essere che può essere compreso è il linguaggio*, potremo dire con Pareyson che il problema non è tanto quello di una “comprensione” dell'essere, ma quello di una “fedeltà” esistenziale ad esso, a un “essere” che non è e non può essere il *medium* universale delle infinite interpretazioni, ma il *telos* sempre di *questa* particolare, irripetibile ed unica interpretazione come atto esistenziale. Il *pathos* esistenzialistico di contro al sereno fluire del *medium* universale del linguaggio: credo che non si possa mai smettere di sottolineare questa diversità così profonda, che peraltro – e lo dimostrano particolarmente gli ultimissimi testi dell'*Ontologia della libertà* – è del tutto coerente con una scelta precisa e, potrei dire, decisiva: *proseguire* Heidegger (soprattutto il “secondo” Heidegger) o *distaccarsi* decisamente da lui, sino a configurare un'alternativa? Pareyson sceglie senz'ombra di dubbio

la seconda corno opzione, mentre in Gadamer è evidente il suo mantenersi nella prima. Il che in Pareyson è tutt'uno col radicalizzarsi del suo pensiero ermeneutico come “ermeneutica dell'esperienza religiosa”; laddove è chiaro che la possibilità di un tale esito non è in Gadamer neppure sfiorata.

5. *Ermeneutica come etica: Gadamer*

In Gadamer piuttosto, sulla scorta e come sviluppo coerente di molti spunti in proposito già presenti in *Verità e metodo*, si afferma negli ultimi anni la problematica *etica*.

La sua ermeneutica, come abbiamo visto, esclude categoricamente la possibilità della riflessione totale, tipica di una ragione assoluta che non costituisce una possibilità per l'umanità storica (ragione assoluta che di per se stessa, come mostra ogni razionalismo metafisico e particolarmente il sistema hegeliano, postulando la totale autotrasparenza finisce per prescindere totalmente dall'etica), mentre d'altra parte insiste sul momento della mediazione storica come perenne e non passibile di una risoluzione finale che annullerebbe il presupposto stesso dell'ermeneutica, cioè la costitutiva finitezza del mezzo speculativo del linguaggio. Ora, in un quadro di pensiero che pur insistendo sulla mediazione non rinuncia alla finitezza e che pur figurando l'istanza della “fusione degli orizzonti” esclude tematicamente la possibilità di una fusione totale che si risolva in assoluta autotrasparenza (e dove quindi, come spesso è stato rilevato, la pur pervasiva presenza di Hegel configura la trama dello spirito *oggettivo* escludendo lo spirito *assoluto*), è conseguente che l'instaurazione del dialogo fra gli orizzonti appaia per i soggetti finiti come un *compito*. C'è quindi lo spazio per un *dover essere* (un *dover essere* del dialogo, della “fusione di orizzonti”, della comunicazione) che, come tale, apre nel cuore della ricerca gadameriana un ambito *etico*, cioè – come si esprime il filosofo di Heidelberg – un ambito di *filosofia pratica* non certo intesa come ultimo e definitivo punto d'approdo, ma come una via ch'è necessario percorrere per affrontare volta a volta i problemi che la finitezza umana incontra nel suo continuo anche se incompibile movimento verso una trasparenza che, seppure inattuabile nella sua completezza ed anzi proprio in quanto

inattuigibile, tale movimento orienta e indirizza come una meta ideale cui la prassi sempre necessariamente rinvia. La “filosofia pratica”, dunque, non come raggiunta conclusione dell’itinerario del pensiero ma piuttosto, aristotelicamente, come saggezza che mira alla sapienza, come iniziazione e momento preparatorio e quindi, e proprio per questo, come anima e interno motore del dispiegarsi dell’impegno ermeneutico.

Significativamente, nella prefazione da lui preposta all’edizione italiana degli *Studi platonici* Gadamer, ripercorrendo il proprio itinerario di pensiero, ricorda di aver cominciato sin dal 1923 a meditare «sull’importanza dell’etica aristotelica per la nostra propria comprensione del mondo, intesa come un’autointerpretazione dell’esserci in tutta la sua limitatezza, condizionatezza e finitezza»⁹; e in numerosi luoghi, dagli stessi *Studi platonici* al saggio del 1961 *Sulla possibilità di un’etica filosofica* sino al memorabile capitolo di *Verità e metodo* dedicato alla filosofia pratica di Aristotele, si sofferma lungamente sulla filosofia morale nel pensiero greco.

Perché proprio nel pensiero greco? È vero che, in diversi momenti, Gadamer sarà sollecitato ad occuparsi di etica anche sulla scorta di preoccupazioni e stimoli culturali diversi – si pensi alla polemica con gli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte -, ma v’è d’altra parte in lui una costante operazione di rimando alla speculazione morale greca, operazione che non si configura affatto come un mero interesse archeologico o filologico bensì come profondamente legata alle più intime motivazioni della sua filosofia. E si tratta non solo di individuare e rivendicare, nel senso della “storia degli effetti”, l’importanza di Platone e soprattutto di Aristotele per i posteriori sviluppi della filosofia morale, ma di rispondere, ricollegandosi ad essi, ad una delle più gravi e pressanti problematiche dell’oggi, particolarmente avvertibile dal punto di vista dell’ermeneutica: nel venir meno, nel mondo contemporaneo, dei tradizionali schemi di riferimento per l’agire morale, nel progressivo scollarsi di ogni rapporto fra il pensiero e l’azione, la “teoretica” e la pratica” – scollamento che costituisce per Gadamer il male più profondo di un’umanità che diviene sempre più incapace di “dialogo”, non solo fra i diversi soggetti ma anche nell’intimo dello stesso soggetto pensante – è assolutamente necessario ritrovare la perenne attualità di quei grandi modelli che ne hanno saputo vedere e teorizzare l’unità e l’armonia.

⁹ H. G. GADAMER, *Studi platonici*, ed. it. a cura di G. Moretto, Casale Monferrato, Marietti, 1983, vol. 1, p. XII.

Questa stessa riscoperta costituisce pertanto una concreta risposta al compito etico dell'ermeneutica, ch'è a un tempo critica radicale delle contraddizioni in cui la cultura tecnico-scientifica della modernità ha cacciato la filosofia. Il richiamo gadameriano alla filosofia pratica è dunque insieme ed indissolubilmente indicazione di un compito per il pensiero e rivisitazione attuale di quei modelli paradigmatici che verso tale compito possono condurci; ma il primo momento non può in alcun modo prescindere dal secondo, ed anzi non può essere praticato che attraverso il secondo, e ciò appunto per interrogarci più a fondo sul ruolo della "ragione nell'epoca della scienza".

Si tratta dunque della possibilità di delineare un ideale di vita universalmente valido e tuttavia non perduto nel sogno metafisico della trasparenza totale ma compatibile con quelle istanze di finitezza che l'ermeneutica gadameriana intende mantenere irrinunciabili. Tale possibilità di un ideale di vita è lo scopo di Platone come di Aristotele; ma mentre nel primo la ricerca del bene *pratico*, del bene "per l'uomo" nella sua vita terrena e finita, resta pur sempre – ed anche nel *Filebo* che pur segna, rispetto alla *Repubblica*, un sensibile spostamento di prospettiva – ancorata alla contemplazione delle *idee* quali archetipi ontologici universali alla cui luce soltanto il bene della vita umana può essere conosciuto e posto in opera, nel secondo si fa avanti per la prima volta (il riferimento, è chiaro, è all'*Etica Nicomachea*) una fondazione dell'etica in quanto disciplina autonoma rispetto alla metafisica. «Criticando l'idea platonica del bene come universalità vuota» - scrive infatti Gadamer in *Verità e metodo* - Aristotele «pone contro ad essa il problema del bene umano, del bene che vale come tale nell'agire umano [...]. Il problema che si pone è di vedere come possa esserci un sapere filosofico dell'essere morale dell'uomo, e che funzione abbia, in tale essere morale, il sapere filosofico stesso».¹⁰ Se il bene si presenta all'uomo sempre nella concretezza particolare delle singole situazioni nelle quali egli viene a trovarsi, il sapere filosofico dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendone tutte le implicazioni. Ciò però significa, è chiaro, che non ha senso alcuno un "sapere generale" incapace di applicarsi alla situazione concreta, mentre per Aristotele – qui più che mai attento alla finitezza e fallibilità dell'uomo di cui pure il fine ultimo dev'essere la pura vita teoretica – va sottolineato il fatto che in ambito etico non può pretendersi alcuna

¹⁰ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, ed. it. cit., pp. 363-364.

esattezza di tipo scientifico. È un problema di *applicazione*, di *decisione*, di interpretazione concreta del caso concreto; è quindi, per Gadamer nel senso più rigoroso, un problema *ermeneutico*, nella misura in cui «anche il problema ermeneutico si distacca palesemente dal problema di un sapere puro, separato dall'essere». Di contro alla confusione di etica ed ermeneutica nei metodi oggettivanti della scienza moderna, confusione che altro non è se non «la conseguenza di un errato atteggiamento di oggettivazione», l'esempio dell'etica aristotelica è richiamato per render più viva la coscienza del carattere erroneo di un tale atteggiamento e per offrirci gli strumenti adeguati per evitarlo; e ciò proprio in quanto il sapere morale, nella descrizione che ne dà Aristotele, non è un sapere oggettivo perché nell'agire morale non si sta di fronte a uno stato di cose che si tratta di registrare “oggettivamente”, ma ci si trova immediatamente coinvolti e “interessati” in ciò che si ha da conoscere. C'è da fare, da muoversi in un campo di cose non perennemente uguali a se stesse (come le *idee* platoniche) ma mutevoli, ove il sapere deve guidare l'azione e dev'essere tale da potersi applicare anche ai singoli compiti particolari. Qui sta per Gadamer il punto in cui l'analisi del sapere morale data da Aristotele può venir messa in rapporto con il problema ermeneutico delle scienze dello spirito, perché questi due tipi di sapere contengono appunto in sé *lo stesso compito dell'applicazione* che è il problema essenziale dell'ermeneutica. Insomma – in sintesi, e lasciando qui da parte le altre analisi particolari condotte da Gadamer su questo tema – la descrizione aristotelica del fenomeno etico e in particolare della virtù del sapere morale offre a Gadamer come *una sorta di modello dei problemi che si pongono nel compito ermeneutico*.

L'esigenza di concretezza che nell'etica aristotelica pone l'accento sulla possibilità specificamente umana di realizzare il bene non significa comunque in alcun modo che in Aristotele problema teoretico e problema pratico possano essere separati; essi restano anzi assolutamente inscindibili. È Aristotele stesso, è vero, a mettere in chiaro che non vi può essere “scienza” della prassi perché, in senso proprio, v'è scienza solo di ciò che è necessario; e d'altra parte – ed è questa, nella lettura di Gadamer, insieme l'originalità e la perenne validità di Aristotele – è innegabile che anche la prassi possieda una *sua* specifica razionalità, pur diversa da quella teoretica e, per molti versi, ad essa alternativa. Si tratta però – come nell'ermeneutica! – di una razionalità del particolare che fa sì che, anche nell'ambito della prassi, non ci si possa limitare ad

osservazioni empiriche: l'etica non è solo mera *decisione*, ma pur sempre *sapere* coerente e unitario, cui la decisione si ispira, e capace di indagini sul piano valutativo come su quello normativo.

La meditazione sui greci dunque, ripetiamolo, non è condotta da Gadamer soltanto nella sua veste di grandissimo umanista (quale in effetti egli fu), ma proprio come filosofo dell'oggi il cui compito è quello di riproporre, con sempre maggior insistenza, un *ideale di filosofia pratica* come richiamo dell'uomo al retto impiego del suo sapere e del suo fare, nella subordinazione a fini comuni che valgano per tutti; sì che per lui l'ermeneutica rivela la sua portata etica nella teoria dell'applicazione, cioè nello sforzo di connettere il particolare e l'universale nell'orizzonte di fini che si rivelino sempre più gli stessi per l'intera umanità. E infatti nel nostro tempo, dopo le interpretazioni sociologistiche e scientifiche delle scienze empiriche che si pretendevano avalutative e neutrali, e nelle quali l'indifferenza etica si poneva quale naturale corollario dell'oggettività scientifica, solo la filosofia pratica è per Gadamer in grado di riproporre il problema dell'agire umano come oggetto d'indagine valutativa e normativa; essa infatti, innestandosi sulla cosiddetta "crisi dei fondamenti" delle scienze sociali e politiche, ritrova un equilibrio fra il ruolo della filosofia e il valore della scienza nella vita dello spirito evidenziando, *secondo il modello aristotelico*, le condizioni e i criteri che consentano all'uomo la migliore forma di vita, quella che gli permette di realizzarsi secondo la sua natura e la sua finalità. Essa, insomma, da una parte reclama un proprio ruolo specifico e un proprio oggetto, e dall'altra denuncia l'incapacità della scienza di fronte ai concreti problemi della prassi; e il suo fine, proprio in quanto è *filosofia* e non scienza, è *il bene propriamente umano* nella ricomposizione, tipica del modello aristotelico, di etica e politica, di cui il pensiero moderno ha dichiarato la scissione. E tale ricomposizione deve aristotelicamente realizzarsi all'interno della vita dell'uomo, nella concretezza del particolare, nella multiforme molteplicità e varietà delle situazioni e delle circostanze dell'esistenza presente, più che platonicamente nella tensione verso un bene da raggiungere che resta però sempre posto come un che di trascendente. Proprio in Aristotele infatti, a partire dalla distinzione fra *scienze pratiche* e *scienze teoretiche* – ch'è insieme distinzione del loro fine, del loro oggetto, delle loro procedure logiche -, sono offerti gli strumenti per delineare un tipo di razionalità pratica il cui ambito di

verità, come quello dell'ermeneutica, oltrepassa la dimensione del "metodo" e si sottrae alle istanze di controllo delle metodologie scientifiche. Ma proprio questo parallelismo ci conduce a scoprire l'essenziale *praticità* dell'ermeneutica che nella sua dialogicità, nel suo pluralismo, nel suo carattere "democratico", permette nuovamente alla filosofia di legittimare se stessa in un mondo dominato dal sapere tecnico-scientifico: l'ermeneutica per Gadamer è filosofia e, in quanto filosofia, è filosofia pratica, e pertanto capace di ritrovare il ruolo della ragione nell'agire etico. Sempre però alla condizione, essenziale per l'ermeneutica, che tale ragione non venga assolutizzata né si proponga quale paradigma oggettivo e immutabile ma, come appunto nell'etica aristotelica, sappia porsi come ragione problematica, aperta al confronto come alla critica e alla verifica, e solo così come luogo e strumento di quell'emancipazione dell'uomo che resta, nel profondo, l'autentico fine dell'impegno ermeneutico.¹¹

6. *Ermeneutica oltre l'etica: Pareyson. Riflessioni conclusive*

Nell'ultimo Gadamer, dunque, l'etica ha una posizione assolutamente centrale: sviluppo e compimento della "fusione di orizzonti" che garantisce il dialogo.

Al contrario, per Pareyson, potremmo dire che l'etica non è certo cancellata, ma non è al primo posto; è, per così dire, "implicita" nell'ontologia, e ciò proprio nella misura in cui si tratta di una *ontologia della libertà*. L'etica concerne il valore, e il valore non è al primo posto. È questo, nel pensiero maturo di Pareyson, un punto così fermo che pare quasi superfluo insistervi: non l'essere come valore né il valore come essere, ma semplicemente l'*essere* e al più, ma sempre con estrema attenzione ad evitare ogni equivoco, il valore *dell'essere*, come in questo radicato ma pur sempre *secondo* e, in fondo, inessenziale per una genuina e rigorosa ontologia; e va notato del resto come l'ontologia della libertà, col pensiero tragico e la riflessione filosofica sul male, squadernino un ambito in cui ogni considerazione semplicemente "morale" dell'essenza della libertà – anche sulla scorta della profonda e

¹¹ Per tutti questi temi è fondamentale anche, di Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, ed. it. a cura di G. Vattimo e A. Fabris, Genova, il melangolo, 1982.

innovativa rimediazione di Schelling – tramonta definitivamente in tutta la sua inadeguatezza, sì che qui “libertà” è il nome stesso dell’essere e, dal punto di vista dell’uomo, di quel drammatico ed aspro esercizio di *fedeltà all’essere* nel cui orizzonte si struttura l’intera filosofia pareysoniana dell’interpretazione.

Se così stanno le cose, spontanea e necessaria è allora la domanda su che cosa ne sia dell’etica nel contesto di un pensiero così configurato, ed anzi, a rigore, se di “etica” si possa propriamente parlare; e tuttavia sarebbe un deprecabile errore, quanto mai sviante, appoggiarsi ingenuamente sulla lettera delle proposizioni di Pareyson sul carattere “secondario” dell’etica e sull’espulsione del “valore” dall’ontologia per dedurne qualcosa di simile a una celebrazione “filosofica” di quello stesso indifferentismo etico che invece, a ben vedere, è carattere tipico di quello ch’è per Pareyson il pensiero meramente espressivo o, più ancora, delle estreme involuzioni del pensiero prassistico od ideologico in cui finisce per contraffarsi quella filosofia che, rinunciando al proprio carattere interpretativo, si congeda dall’essere e dalla verità pervenendo alle forme dell’odierno “nichilismo soddisfatto”. Come leggere dunque quest’apparente contraddizione in cui un pensiero che tematicamente esclude il carattere primario dell’etica si manifesta impregnato da una fortissima tensione morale, e che d’altra parte, nel momento stesso in cui individua proprio nell’ossessione del “valore” uno dei caratteri peculiari della decadenza della filosofia in quelle sue forme che propriamente incarnano il *male*, si propone quale meditazione di un concetto di *libertà* pur ben diverso da quella sua accezione più banale e corrente che lo vorrebbe inscindibile tanto dall’*etica* quanto dalla dimensione dei “valori”?

Ma in realtà la contraddizione è appunto solo apparente, e ciò proprio perché è chiarissimo che v’è nel pensiero di Pareyson un’etica, ma tutto sta nel saperne lasciare da parte l’accezione, inautentica e non solo limitata bensì prettamente dannosa, di “filosofia del valore”, assumendo piuttosto quella più adeguata e superiore: l’etica stessa, cioè, come *ontologia della libertà*. Detto altrimenti: l’ontologia della libertà è *anche* un’etica, pur senza esserlo in primo luogo, e l’assiologia non è *rifiutata* – il che altro non sarebbe che un’assiologia *negativa* – ma è vista appunto come radicata nell’ontologia.

Riflettiamo su questo punto. Sappiamo come in Pareyson la libertà sia costituita dal riferimento all’essere, e come tale essa dev’essere

considerata nei suoi due significati fondamentali: libertà come *autodeterminazione* e libertà come *scelta*, entrambe essenziali e reciprocamente inseparabili. La persona umana non ha altra realtà che quella d'essere rapporto con l'essere, né è altrimenti definibile che sulla base della sua costitutiva apertura ontologica, di quel rapporto con l'essere ch'essa non tanto *ha* ma assolutamente *è*; e ci è chiaro altresì come questo rapporto con l'essere, ch'è rapporto personale con la verità, si definisca soltanto in termini d'*interpretazione*, e interpretazione tale da non escludere ed anzi da implicare e richiedere il reciproco riconoscimento delle diverse formulazioni in quanto tutte radicate nell'unica verità inesauribile che tutte, nell'interpretazione, le sorregge e alimenta. A questo reciproco riconoscimento si sottrae invece quella formulazione che rifiutando la propria natura interpretativa si proponga come possesso compiuto e esaustivo della verità, con ciò stesso tradendola e rinnegandola nel momento in cui respinge le altre formulazioni; ed è per questo che la definizione della teoria pareysoniana dell'interpretazione come *fondazione ontologica del pluralismo* ci pare densa di significati anche sul piano dell'etica, là dove abbiamo dovuto riconoscere che non v'è *autentica* formulazione della verità che non sia come tale condotta a un dialogo fecondo con le altre formulazioni.

Questo è un punto acquisito, ma si può e si deve ancora andare oltre riflettendo appunto, come sopra accennato, alla duplice accezione della libertà. S'è detto che la libertà può definirsi in termini di *autodeterminazione*: potere di determinarsi da sé, di strapparsi a un contesto di necessità, di iniziare un'attività indipendente. E d'altra parte si è definita la libertà come *scelta* e cioè, essenzialmente, come *scelta fra il bene e il male*, come risoluzione di un'alternativa e decisione di preferenza. Si tratta ora di capire che il riferimento ontologico non solo non annulla la libertà né come autodeterminazione né come scelta, ma come in realtà la *fonda* sotto entrambe le prospettive, sì ch'è anzi il rapporto ontologico che conferisce alla libertà la sua natura di *iniziativa primissima e di scelta radicale*, poiché l'esercizio di essa – riflette Pareyson – non è possibile se non come *testimonianza* resa all'essere, come riconoscimento *pratico* dell'essere, come originaria ontologicità dell'azione. Non come mero arbitrio ed indifferenza dev'essere concepita la libertà, ma come *dono dell'essere*, e allora l'autodeterminazione «non può avere se non l'aspetto del consenso ad essere e dell'ascolto d'una legge profonda e inesorabile». Nell'apparente “necessità” che da ogni

parte sembra fasciare l'esistenza dell'uomo è piuttosto da leggersi come un appello e un dono dell'essere, come originaria libertà e gratuità per cui soltanto la libertà umana, cui quell'appello e quel dono sono rivolti, è veramente libertà, cioè risposta all'appello e consenso al dono: esistere è consentire a quel dono, riconoscere d'essere libertà perché alla base della mia stessa esistenza c'è una gratuità originaria. Nulla è infatti più vero di questo, *che io avrei potuto benissimo non essere*, e allora il mio iniziare, il mio autodeterminarmi, non possono configurarsi che come consenso e risposta a quella fondazione del mio essere che non è perciò emersione dal nulla ma derivazione dalla sovrabbondanza dell'essere. Che altro sono ora questa *risposta*, questo *consenso*, se non pieno e concreto impegno etico?

Ma volgiamoci all'altro significato di *libertà*: anche qui vediamo come il riferimento all'essere non solo non impedisca la libertà come *scelta*, bensì la fonda. Infatti la scelta fra il bene e il male non può sussistere senza riferimento all'essere: il bene non può presentarsi se non come fedeltà all'essere, né il male se non come tradimento dell'essere, e la scelta fra il bene e il male ci riconduce perciò a una scelta più radicale e fondante ch'è la *decisione per o contro l'essere*. Nel suo donarsi alla libertà, l'essere le si propone come una *positività originaria* che può essere mantenuta o tradita, e la sua presenza costituisce la libertà proprio in quanto le si affida chiedendole testimonianza e fedeltà. La libertà dunque è soltanto come impegno di fedeltà all'essere, ma proprio in quanto libertà è anche libera di rovesciarsi nel suo opposto, di tradire l'essere rinunciando però così ad un tempo a se stessa, poiché il tradimento dell'essere è negazione della libertà eppure, paradossalmente, non può avvenire che attraverso un atto di libertà, ma un tale atto che rinnega e rifiuta proprio ciò che la costituisce come libertà, sì che la scelta per il male è negazione della libertà. E si vede come qui s'innesti la riflessione "religiosa" dell'ultimo Pareyson, che leggendo l'autooriginazione divina come *scelta del bene* sottomette definitivamente l'etica all'apertura ontologica dell'*ermeneutica dell'esperienza religiosa*.

Non ripercorreremo qui questo tema, sia per la sua sconvolgente vastità sia perché lo svolgerlo compiutamente travalicherebbe i limiti posti a questo intervento. Era tuttavia necessario pervenirvi come orizzonte ultimo, poiché solo "aprendo" ad esso penso, a questo punto, che siamo infine pervenuti a cogliere appieno quelle *differenze* che, senza spingerci

naturalmente ad una unilaterale “scelta di campo”, possono offrirci un tentativo di risposta alle domande che avevo lasciate aperte nel mio piccolo scritto di trent’anni fa. Differenze che, alla lunga, appaiono certamente prevalenti nei confronti delle somiglianze, e che svelano sempre di più – mi pare – la banalità del luogo comune che fa di Gadamer e Pareyson qualcosa di simile a due “gemelli”, o dioscuri, dell’ermeneutica novecentesca. Interessante, anzi molto interessante, sarebbe anche poi interrogarsi su che cosa questo confronto possa significare in relazione al nichilismo contemporaneo; ma spingermi su questo terreno aspro ed accidentato comporterebbe un’altra trattazione, che non posso qui svolgere non solo per limiti di tempo e di spazio ma perché, essa sì, finirebbe per implicare qualcosa di simile a una “scelta di campo”.

Chiudo quindi soltanto con una semplice, banale, prevedibile e un poco abusata formula che mi viene da Scestòv, e che tutti conosciamo: chiedendomi cioè se il confronto tra Gadamer e Pareyson non ci ponga, ancora una volta, a scoprire nel cuore dell’ermeneutica contemporanea la compresenza – o la polarità, o la complementarità, o l’alternativa: non saprei quale scegliere come termine più adatto – fra Atene e Gerusalemme.