

# «NON È LA SOCIETÀ CHE CONTIENE LE PERSONE, MA È LA PERSONA CHE CONTIENE LA SOCIETÀ»

Il tema della “società” nel personalismo di L. Pareyson

Massimiliano Spano\*

Sommario – *Il saggio prende in considerazione il nesso tra persona e società nel pensiero filosofico di Luigi Pareyson. Pur sottolineando la portata ontologica del concetto di persona, declinato, in particolare, nella coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, Pareyson non ne ha trascurato le dimensioni sociali. L'idea di persona come “rapporto con l'essere” si declina infatti nei concetti di persona come “opera”, “libertà”, “insufficienza”, “apertura all'altro”, temi che rendono necessario sia il rapporto con la Trascendenza che con le altre persone nella società. Individuando come termine “costitutivo” di tale relazione il rapporto con Dio, Pareyson evita di considerare il fondamento dei valori della persona come frutto di riconoscimento sociale. D'altra parte Pareyson evita ogni prospettiva di tipo individualistico attraverso i concetti di “sociabilità” e “socialità”, i quali rendono esplicite le dinamiche “effettive” di realizzazione storica della persona.*

«L'essere è o nel tempo o oltre il tempo. L'essere nel tempo è la storia, l'essere oltre il tempo è l'eternità. Perciò il nostro assunto, ch'è lo studio del rapporto fra tempo ed eternità, si può trasferire facilmente in un altro assunto: lo studio del rapporto tra eternità e storia.

La *storia* è l'essere nel tempo. Il suo significato è la novità e la conquista. Ogni sviluppo che deduca ciò che non è ancora da ciò ch'è già non è storia, ma divenire biologico o ritmo logico: la storia è inesauribile innovazione e radicale imprevedibilità. Ogni fluire che disperda i suoi momenti non è storia, ma dissipazione e rovina: la storia è risparmio e conservazione. La coincidenza di innovazione e conservazione è la nascita dell'opera e della persona, la quale sorge da una decisione liberissima che concreta un'esigenza e si fissa in una validità assoluta determinata da un giudizio. Perciò si può dire che la storia, se è coincidenza di novità e conquista, è ritmo di esigenze e giudizi, decisioni e validità. Ma una tal esigenza che sia giudizio e una tal decisione che sia costituzione di validità è l'*iniziativa*. La storia, dunque, come nascita dell'opera e della persona, è iniziativa. La storia, ch'è l'essere nel tempo, è iniziativa»<sup>1</sup>.

---

\* Associato di Storia della Filosofia e di Logica, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.

<sup>1</sup> L. PAREYSON, *Tempo ed eternità* (1943), in ID., *Esistenza e persona* (1950), Il Melangolo, Genova 1985<sup>4</sup>, p. 159.

Queste righe tratte dal saggio «Tempo ed eternità» condensano il risultato profondo a cui conduce l'analisi dedicata da Pareyson al concetto di persona. Il percorso filosofico di Pareyson, che parte da una filosofia dell'esistenza e affronta via via le problematiche dell'estetica, dell'ermeneutica fino a toccare i percorsi difficili della libertà, del male, di Dio, si presenta non come un cambio di prospettive quanto come un successivo approfondimento di una impostazione che nelle sue linee essenziali è possibile ritrovare fin dal principio. Tra queste costanti c'è il concetto di persona, definita da Pareyson «non come soggetto o coscienza o autocoscienza ma come rapporto con l'essere e prospettiva sulla verità»<sup>2</sup>.

La persona non si dà quindi se non come rapporto i cui termini sono – assieme ma nell'ordine – l'essere (e l'essere di Dio) e le altre persone in società. L'importanza del tema della società è un aspetto poco sottolineato del pensiero di Pareyson<sup>3</sup>. La sua rilevanza rispetto alla definizione della persona si affianca a quella dell'esigenza della sua fondazione ontologica. Il motivo risiede nella esplicitazione stessa del concetto di persona come “relazione” che implica, da una parte, il rapporto fondamentale o costitutivo con l'essere, e, dall'altra, il suo costituirsi in relazione con le altre

<sup>2</sup> IDEM, *Esistenza e persona*, cit., Introduzione, p. 23.

<sup>3</sup> Sul pensiero in generale di Pareyson, si vedano: F.P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995; R. FINAMORE, *Arte e formatività. L'estetica di Luigi Pareyson*, Città Nuova, Roma, 1999; C. CIANCIO – G. RICONDA (edd.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000. Come agile testo introduttivo alla figura di Pareyson segnalò: F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003. Come saggi e articoli specifici sul concetto di persona in Pareyson si vedano: N. CATALANO, *La persona tra storicità e trascendenza in Luigi Pareyson*, «Antoniano» 55 (1980) 215-257. N. INCARDONA, *Rivelatività dell'irrelativo. Il tema della filosofia contemporanea, il penultimo Schelling ed Esistenza e Persona di Luigi Pareyson*, «Giornale di Metafisica» IX (1987) 153-191; V. SAINATI, *Esistenza e persona*, «Teoria» 7 (1987, 1) 131-137; R. LONGO, *Persona, verità e storia nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, in AA.VV., *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 169-174; M. RAVERA, *Luigi Pareyson*, in *Hermeneutica* («Dire persona, oggi»), 2006, 355-384. Come testo centrale per l'esposizione del nostro tema useremo quello di *Esistenza e persona*, un'opera che raccoglie diversi saggi scritti in tempi diversi e che l'autore tenne “viva” con continui rimaneggiamenti ed inserimenti, a testimonianza della centralità del tema nell'economia del suo pensiero. La raccolta aveva visto luce nel 1950, per le edizioni di Marian Taylor, moglie di Nicola Abbagnano. Con lo stesso editore l'opera fu ripubblicata, con dei cambiamenti, nelle edizioni del 1960 e 1966. L'ultima edizione è del 1984, con un cambio di editore, che sarà “Il Melangolo”, edizione in cui il testo si avvia a prendere una veste definitiva.

persone. Il recupero della irriducibilità e dell'importanza della dimensione individuale, resasi necessaria dopo l'idealismo, non si è quindi risolto in Pareyson solo secondo una prospettiva in profondità (o in "altezza"), ma anche nell'orizzonte storico della relazione con l'altro. Storia e metafisica riprendono dunque a dialogare, ma non secondo la prospettiva hegeliana. Se la storia è iniziativa, l'iniziativa è *possibile* solo a partire dall'opera e dalla persona, ma «la persona è una tal relazione con sé che si costituisce come tale solo in quanto è, al tempo stesso, relazione con altro»<sup>4</sup>.

## 1) La persona come esistenza

### *L'opposizione all'idealismo*

La mossa da cui prende avvio il pensiero di Pareyson in generale, sfondo da cui si staglierà il concetto di persona, è la constatazione dell'insufficienza delle categorie proprie dell'idealismo nel descrivere la situazione concreta dell'uomo e nell'evidenziarne le profondità del suo essere. Questa preoccupazione tocca il cuore dell'impostazione pareysoniana al problema di una ripresa e rilancio di un discorso filosofico che non voglia più essere astratto e puramente accademico, conciliante nelle sue soluzioni e lontano dalla vita concreta<sup>5</sup>. Il superamento dell'idealismo – caratterizzato anche dal tentativo di rinnovare la riflessione filosofica italiana del dopoguerra, ancora legata principalmente all'impostazione idealistica grazie all'autorevolezza delle figure di G. Gentile e B. Croce – si concretizza nello studio, nell'adesione e nella rielaborazione personale delle tematiche di fondo dell'esistenzialismo:

«L'ambiente culturale in cui crebbi fu per forza di cose la maturità dell'idealismo crociano e gentiliano, come del resto è accaduto a tutti quelli della mia generazione, ch'è forse l'ultima ad esser cresciuta in quella temperie filosofica. La scuola alla quale mi formai fu il pensiero di Augusto Guzzo, ch'era una forma di idealismo parallela a quella di Croce e Gentile, derivata non da essa, ma direttamente dal neohegelismo napoletano. I primi studi ai quali per affinità elettiva mi dedicai furono la filosofia

<sup>4</sup> L. PAREYSON, *Situazione e libertà* (1963), in Id., *Esistenza e persona*, cit., p. 229.

<sup>5</sup> Secondo una distinzione compiuta dallo stesso Pareyson nell'*Introduzione* alla quarta edizione di *Esistenza e persona* sono tre i momenti che caratterizzano l'evoluzione del suo percorso filosofico: 1) l'esistenzialismo personalistico (o personalismo ontologico); 2) l'ontologia dell'inesauribile; 3) l'ontologia della libertà.

dell'esistenza, specie di Jaspers e Marcel in principio, e poi soprattutto di Heidegger, e fu principalmente da essa che trassi la mia prima ispirazione»<sup>6</sup>.

Durante gli anni 1936-1937 Pareyson è in Germania dove entra in personale contatto con Karl Jaspers e Martin Heidegger e con gli ambienti dove si stava elaborando la corrente dell'esistenzialismo. Più tardi, in uno scritto del 1975, dirà:

«[a]vevo avuto la singolare avventura d'incontrare la filosofia dell'esistenza nel momento giusto, cioè nel punto culminante della sua maturazione: nella seconda metà degli anni trenta. Qualche anno prima la visione era ancora parziale, qualche anno dopo sarebbe stata deformata»<sup>7</sup>.

L'opposizione all'idealismo si risolve principalmente nel rifiuto della riduzione di reale e razionale compiuta da Hegel, riduzione che alla fine non riesce più a dar conto del singolo e del finito. Due sono le figure storiche di questa opposizione individuate da Pareyson, e cioè Feuerbach e Kierkegaard. Entrambi rappresentano i due esiti possibili e divergenti alla dissoluzione dell'idealismo, che è dissoluzione dei termini con cui si sono pensati i rapporti tra finito e infinito. Feuerbach, dice Pareyson, avrebbe mantenuto l'identità di pensiero e realtà, ma ne avrebbe invertito i ruoli: sono le condizioni storiche a produrre le ideali che a quelle devono essere ricondotte e risolte. In questa maniera non solo il singolo si appiattisce nella storia, ma, ancora una volta, neppure si riesce a fornire una categoria sufficiente a dare ragione del valore metastorico dell'individuo. Viceversa, a detta di Pareyson, in Kierkegaard la singolarità e l'individualità, sul cui valore irriducibile si era fatto leva per negare la validità interpretativa del sistema hegeliano, mantengono ancora quella stessa valenza negativa di finito di fronte all'infinito propria anche di Hegel. La tensione di finito/infinito (temporalità dell'uomo/eternità di Dio) si risolve però in Kierkegaard da una parte nella reale separazione dei due termini ma dall'altra anche nella necessità di annullare la propria finitezza in Dio. In questo modo il finito continuerebbe a configurarsi come negativo. Nel corso di

<sup>6</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della persona*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa, Asti 1958, pp. 303-317, ora in ID., *Esistenza e persona* (1966<sup>3</sup>), cit., pp. 213-226, citazione a pag. 213.

<sup>7</sup> L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, originariamente in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, vol. I, pp. 227-247; ora in ID., *Esistenza e persona*, cit., pp. 247-269, citazione a pag. 247.

“Filosofia morale” tenuto nell’A.A. 1970-1971 a Torino dal titolo «L’etica di Kierkegaard nella “Postilla”», Pareyson cita un passo della “Postilla” in cui queste dinamiche kierkegaardiane appaiono chiaramente all’interno dei “compiti” dell’etica:

«se qualcosa al mondo può insegnare all’uomo a rischiare, questa è l’etica: è l’etica che insegna a rischiare tutto per nulla, e fra l’altro a sottrarsi alle carezzevoli lusinghe della storia universale per giungere a diventare un nulla. [...] Osa, dice l’etica, osa rinunciare a tutto, fra l’altro anche a quella frequentazione aristocratica e quindi illusoria con la considerazione cosmico-storica, rischia di diventare un puro nulla, di diventare un individuo singolo, da cui eticamente Dio esige tutto, senza che tu possa perciò cessare d’essere entusiasta: ecco, questo è il rischio autentico! Ma così guadagnerai anche che Dio per tutta l’eternità non ti potrà sfuggire, perché soltanto nell’etica consiste la tua coscienza eterna: ecco, questa è la tua ricompensa! Essere un individuo singolo è nulla, infinitamente nulla dal punto di vista cosmico-storico – eppure è l’unica vera e suprema importanza dell’uomo, e così anche più alta di qualsiasi altra importanza, ch’è semplice illusione, non certamente in sé e per sé, ma sempre illusione se dev’essere la cosa suprema»<sup>8</sup>.

Secondo Pareyson, questo carattere “in negativo” del limite e della finitudine sarebbe poi passato anche nelle prime interpretazioni dell’esistenzialismo tedesco secondo le mediazioni operate nella cultura filosofica tedesca del primo Novecento del teologo svizzero Karl Barth. Merito di Karl Barth, ad avviso di Pareyson, sarebbe stato quello di aver consegnato al Novecento un’interpretazione di Kierkegaard non semplicemente come di un pensatore cristiano, ma di un pensatore esistenzialista, operazione che aprì la strada alla sua interpretazione di “precursore dell’esistenzialismo”. Torneremo fra breve sulla figura di Karl Barth e sui parallelismi che ispira la sua presenza di teologo lì, a cavallo di due momenti “epocali” della riflessione filosofica novecentesca, ma ora, seguendo le riflessioni di Pareyson, evidenziamo solo come anche la ripresa dei temi kierkegaardiani da parte di Heidegger non abbia significato un superamento della visione “negativa” del finito che contraddistingue l’esistenza umana, anche se secondo una direzione in qualche modo opposta rispetto a Kierkegaard. Se infatti

<sup>8</sup> ID., *L’etica di Kierkegaard nella “Postilla”* (1971), in: ID., *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano, 1998, p. 153s. Il passo citato da Pareyson si riferisce a: SØREN KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, sez. II, cap. I, tr. it. a cura di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, vol. I, p. 342s. Cfr. anche il tenore delle affermazioni di Pareyson contenute nel saggio *Tempo ed eternità* (1943), ora in ID., *Esistenza e persona*, cit., in particolare alla p. 167.

per Kierkegaard il confronto della temporalità con l'eternità si risolve a favore di un inserimento (= annullamento) della temporalità nell'eternità, per Heidegger, la temporalità finita acquista la sua centralità annullando l'infinità atemporale (si pensi ai concetti di "semplice presenza" [*Vorhandenheit*], di "temporalità inautentica", cioè eterna, etc.).

Per Kierkegaard l'esistenza può diventare autenticamente compiuta quando ci si riconosce come singoli, come nulla di fronte all'infinito divino a cui dobbiamo affidarci (e anche, in qualche maniera, in cui dobbiamo dissolverci) per riacquistare tutto. Per Heidegger l'esistenza può essere autentica quando si mantiene all'interno delle categorie del "finito", e ciò si realizza a patto di non assumere mai le categorie dell'eterna ed immutabile "presenza" nella considerazione e progettazione di sé. È l'ente l'esistente, mentre l'essere è il "niente" della differenza ontologica. Il risultato è che in questa maniera al finito heideggeriano viene a mancare il rapporto reale con la trascendenza, da leggersi sia nel senso forte di Trascendenza divina, ma anche in quello di "Alterità", non-autoreferenzialità, aspetti che (sia detto tra parentesi) non mancheranno di essere sottolineati e sviluppati, di lì a poco, da alcuni allievi di Heidegger in terra francese.

### *L'approccio teologico alla dissoluzione dell'idealismo*

Se torniamo a quello che si è definito "approccio teologico" alla dissoluzione dell'idealismo, Pareyson si troverebbe nella medesima posizione occupata da Pascal nei confronti del razionalismo moderno (e di quello cartesiano in particolare) e da Kierkegaard nei confronti del razionalismo idealistico (e di quello hegeliano in particolare). Gli interlocutori di Pareyson sarebbero rappresentati da una parte dal neoidealismo di Croce e Gentile e dall'altra dal tentativo di superamento del razionalismo moderno (nei suoi ampi sensi) operato in maniera giudicata non ancora sufficiente dall'esistenzialismo stesso.

In questo schema, un ruolo centrale occupa la figura del teologo svizzero Karl Barth, alla cui lettura appassionata Pareyson si dedicò nei primi anni dei suoi studi sull'esistenzialismo. Nel 1922 Karl Barth dava alla luce la seconda edizione della sua *Epistola ai Romani* (*Römerbrief* [1919] 1922), di cui Pareyson scrive: «in quel libro avevo trovato la chiave per capire tutto un mondo, ch'era quello donde sorgeva l'esistenzialismo tedesco»<sup>9</sup>. Nella

<sup>9</sup> L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, cit.; ora in Id., *Esistenza e persona*, cit. pag. 249.

*Lettera ai Romani*, con l'intenzione di contrapporsi all'interpretazione idealista e storicistica del cristianesimo, Barth esprime l'idea di una irriducibilità del cristianesimo ad una qualsiasi prospettiva storica. Tale posizione, che Barth riprende in parte da Kierkegaard, significa innanzi tutto che il cristianesimo, e la teologia come suo momento speculativo, non deve e non può appoggiarsi a nessun sapere storico-mondano. L'opposizione va oltre il semplice rifiuto per una conciliazione e riconduzione, di sapore hegeliano, di cristianesimo e filosofia. Essa significa un rifiuto della possibilità stessa di una mediazione storico-culturale tra Dio e il credente, o, se vogliamo, di inconciliabilità tra il finito e l'infinito, tra l'individuo e la Trascendenza, posizione che in parte esprime l'impostazione teologica tipicamente protestante della *sola fides* e della *sola gratia*. Nei confronti di Barth fu rivolta la critica di svilire la portata storica del cristianesimo e le indispensabili mediazioni culturali che ciò comporta. Bisogna anche dire che Barth corresse in parte le sue impostazioni di fondo (ad es. nello scritto *L'umanità di Dio*, del 1957), ma al momento in cui Pareyson analizzava la ricezione delle tematiche kierkegaardiane nell'esistenzialismo nascente<sup>10</sup> la tesi di Karl Barth appariva in tutta la sua portata e problematicità agli occhi di un pensatore appartenente al cristianesimo cattolico, dove l'*analogia entis* assieme alle "mediazioni storiche" sono da sempre ritenuti elementi fondamentali per parlare di Dio. L'analisi dei rapporti tra finito e infinito, storia ed eternità, il piano dell'individualità e il piano dell'essere, mostrava una serie di implicazioni che andavano al di là della questione di una semplice possibilità di mediazione.

La posta qui in gioco era la possibilità stessa di un discorso filosofico che avesse ancora un senso e un valore per l'uomo concreto. La possibilità che tutto il vivere concreto, storico e finito dell'uomo, avesse ancora un valore ed un valore che non fosse solamente assunto in termini negativi in contrapposizione con il piano del divino. Ed in realtà Pareyson è convinto che vi sia ben più di una semplice mediazione tra il piano della storicità finita e quello dell'eternità infinita.

È proprio per superare questa interpretazione negativa della finitudine, e forse anche per sviluppare fino in fondo l'impostazione filosofica esistenzialistica, che Pareyson approda al concetto di persona fino a farlo diven-

<sup>10</sup> A partire dalla sua tesi di laurea *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* del 1939, e precedentemente con il suo primo lavoro *Note sulla filosofia dell'esistenza*, del 1938, ripreso negli *Studi sull'esistenzialismo* del 1943, e alla data della prima edizione di *Esistenza e persona*, del 1950.

tare il centro della sua prima impostazione filosofica. Il concetto andava tuttavia esplicitato, perché di persona si era già parlato in altri contesti in termini giudicati non del tutto sufficienti (come nel personalismo francese, o nell'intimismo spiritualistico di origine idealista, dice Pareyson). Appariva chiaro, innanzi tutto, che per superare la visione negativa del finito il concetto di persona non poteva essere inteso nel senso di una totalità chiusa, quanto in quello di un compito da realizzare. Solo a queste condizioni la persona poteva dire "storia", e allora diventava urgente risolvere preliminarmente il problema di fondo dei rapporti tra finito e infinito, dimensione storica e intemporalità dei valori.

## 2) La persona come compito

### *Dire persona*

La "persona" deve quindi dire il valore unico e imprescindibile del finito, deve dire il finito in positivo. Ma deve dirlo anche nel modo da poter rendere effettivamente conto di cosa sia un'esistenza finita, modalità di esistenza che solamente ci caratterizza, come le analisi dell'esistenzialismo avevano evidenziato. Ciò che Pareyson critica dell'analitica esistenziale di Heidegger è appunto il suo essere "esistenziale", cioè il suo parlare dell'esistenza in generale, mentre l'esistenza è sempre concreta e del singolo, sensibilità questa che Pareyson prende da Kierkegaard.

La persona si realizza sempre in un individuo singolo concreto, il che a sua volta significa che una persona è sempre situata storicamente (vive in un tempo concreto e in uno spazio concreto, cioè in un contesto "particolare" di cui subisce le influenze; ha una prospettiva limitata ancorché unica delle cose), ha delle sue peculiarità (sensibilità, capacità), rappresenta in ogni momento una sintesi, più o meno riuscita, dei propri vissuti, sintesi che può variare lungo l'arco di tempo in cui una persona vive. Intesa in questo modo la persona concreta diventa per Pareyson il luogo in cui l'essere si manifesta. E ciò non rappresenta un "limite" (in senso negativo), quanto l'opportunità di manifestazione di ciò che, altrimenti, rimarrebbe "muto". In quanto manifestazione dell'essere, la persona ne rappresenta l'intrinseca apertura, e questo perché è la stessa persona che strutturalmente si presenta come "apertura". Infatti l'esistenza può essere solo personale, e l'esistenza personale può essere solo individuale, e questa può essere tale solo se è il frutto di una "costruzione" libera, e la libertà dice apertura. Tra



le caratteristiche che ci permettono di parlare di esistenza individuale (e non semplicemente di esistenza) vi è dunque la libertà, un tema che verrà sempre più approfondito da Pareyson nel corso della sua vita. La libertà possiede in Pareyson uno spessore ontologico che ha rappresentato un concetto alternativo a quello heideggeriano di "essere" pensato all'interno della differenza ontologica. Il confronto con Heidegger diventava allora serrato in questo punto cruciale.

Per Heidegger l'essere è la differenza inoggettivabile dell'ente che accade, il rimando ad una ulteriorità non tematizzabile che, come tale, è un ni-ente. Questo modo di pensare l'essere rappresenta per Pareyson il modo con cui Heidegger può guadagnare ed affermare la storicità dell'ente e la sua finitezza, ma, dall'altra, il concetto di essere come ni-ente segna anche l'impossibilità di mantenere un rapporto reale con l'essere stesso che alla fine riduce l'ente a mera manifestazione storica. Manca, cioè, un rapporto con l'ulteriorità, che non farebbe che ripresentarsi di volta in volta nella sua dimensione dell'"al di qua", del dicibile, nella sua dimensione ormai irrimediabilmente "altra" rispetto allo "sfondo" dell'essere. Pareyson viceversa interpreta il "fondamento" nell'essere della persona come "libertà": l'essere ulteriore è radicalmente pensato come libertà, indefinita possibilità di essere. La persona è aperta all'essere, rivela l'essere, in quanto è radicalmente libera. La libertà da una parte precede la persona, ne è il suo fondamento, dall'altra la segue o l'accompagna, giacché si costituisce solo nelle scelte concrete. Col termine "fondamento" Pareyson intende affermare che l'essere è un termine "irrelativo" nella relazione, che cioè esso esiste a prescindere dalla relazione<sup>11</sup>. In questo modo l'essere (che è anche l'altro o la trascendenza) non si riduce mai ad una mia proiezione né alla relazione stessa. D'altra parte, però, esso si dà solo nella relazione e tramite essa. Fondamento come "irrelatività" dice altro, secondo Pareyson, rispetto al fondamento come "causa" o come "principio" in quanto, non dandosi se non nella relazione (o in altri termini, non dandosi «se non all'interno di quel rapporto ontologico che l'uomo è»<sup>12</sup>) il fondamento non è mai dicibile, conoscibile, né tantomeno si dà in sé se non in relazione a colui che lo dice, lo conosce o lo dà. In questo modo si raggiunge quell'unione, che si cercava, tra finito/infinito in quanto non si dà conoscenza dell'essere che

<sup>11</sup> Su questo tema della "irrelatività" vd. N. INCARDONA, *Rivelatività dell'irrelativo. Il tema della filosofia contemporanea, il penultimo Schelling ed Esistenza e Persona di Luigi Pareyson*, cit.

<sup>12</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., Introduzione, p. 18.

non sia personale, ma nel senso che ciò che la persona dice non è ciò che “sa” dell’essere, ma innanzi tutto ciò che “è”.<sup>13</sup> Il rapporto essere-uomo si presenta come rapporto verità-persona. La “verità personale” non deve essere intesa nel versante del relativismo. La verità intesa come “mia” verità-possesso dice piuttosto chiusura del rapporto con l’essere, chiusura che Pareyson chiama “ideologia”, pura storicità destinata a passare. La verità personale è invece l’esperienza dell’apertura all’essere che definisce il mio essere. Una verità che, come sosteneva Kirkegaard, innanzitutto esistenzialmente mi appartiene, un castello in cui decido di abitare, in cui sono esistenzialmente coinvolto e non una costruzione astratta in cui non ho dimora (tali erano per Kierkegaard i concetti hegeliani, lontani dalla vita concreta dei singoli ed in cui lo stesso Hegel non vi abitava).

### *La libertà*

Sarebbe impossibile indicare il concetto di persona come compito senza indagare quindi parallelamente sul concetto di libertà. E la libertà in Pareyson, prima ancora di definire una possibilità di scelta per l’uomo, indica una dimensione (se non la dimensione) rivelativa dell’essere. Cosa può significare intendere l’essere come libertà? Due sono le risposte possibili. Innanzi tutto non è possibile pensare la libertà, ed anche una persona come realmente libera, se non all’interno di un concetto ontologico di essere come indeterminato. Non siamo cioè individualità con un “programma” in qualche modo già scritto in cui il tempo giochi il semplice ruolo di sviluppare questo programma, così come nessuna determinazione fissata una volta per sempre può pensare di fissare ciò che per natura sua è indeterminato. Indeterminatezza, apertura e libertà costituiscono i termini entro cui solamente la persona entra in relazione con l’essere. D’altra parte, questa indeterminatezza che caratterizza l’essere dell’uomo non indica che la persona è pura libertà. La libertà è innanzi tutto una caratteristica che

<sup>13</sup> A questo proposito, dice Pareyson, bisogna ricordare che «il razionalismo metafisico [...] concepisce il finito mediante la categoria della totalità, in quanto presuppone che il tutto è la somma della realtà dell’uomo e della realtà di Dio, sì che la realtà che si attribuisce a Dio vien tolta all’uomo e viceversa» (L. PAREYSON, *Situazione e libertà* (1963), in *Esistenza e persona* (1966<sup>3</sup>), cit., p. 242). In questo modo i due termini vengono pensati isolatamente e in maniera inconciliabile. C’è un modo, tuttavia, che pur non negando il carattere di finitezza dell’uomo non esclude quello di infinito. Questo è quello del “rapporto ontologico”: la persona è costitutivamente rapporto (apertura, insufficienza) che a sua volta può essere tale solo in quanto si rapporta.

descrive l'essere. La persona, in altri termini, è libera in quanto è relazione con uno sfondo di indefinita apertura. Il secondo significato che deriva dall'aver inteso l'essere (l'indeterminatezza) nei termini di "libertà" è che, come già per Kant e poi per Fichte, autori noti a Pareyson, sarà la dimensione pratica a rivelare il significato profondo di questa libertà. La persona come compito da realizzare deve passare attraverso la realizzazione delle opere concrete per le quali occorre invocare la libertà. Ma le opere, a loro volta, rivelano il significato della persona a sé stessa, in quanto la libertà qui invocata sarà il segno di una indigenza di fondo che anima e precisa il senso della persona stessa.

### 3) «Farsi persona»: la persona come opera

L'aver collocato nella persona la dimensione significativa della libertà è strettamente collegato al concetto di temporalità finita (cioè della storia). La storia, dice Pareyson, è "iniziativa", cioè implica il campo, il tempo, l'articolazione della decisione. La storia non è fondata dal tempo, ma è il tempo ad essere fondato dalla storia. La decisione (in cui si esplica la possibilità storica della persona) proietta sia la dimensione storica che personale nella sfera della moralità, l'ambito in cui si decide. Sono anche qui forti gli echi kierkegaardiani, ma tutto l'approccio al problema possiede in Pareyson uno spessore ontologico che non si ritrova in Kierkegaard. Come già per il filosofo danese, anche Pareyson, pensatore cristiano, rivendica innanzi tutto per il cristianesimo la "paternità" del concetto di persona. E questo non tanto, o non solo, in un senso storico, e cioè nel riconoscere e ricordare come la riflessione sulla persona nasce come "novità" all'interno della filosofia di ispirazione cristiana, ma forse di più nel considerare come solo all'interno di tutta una serie di presupposti anche filosofici presenti nel cristianesimo possa realmente ritrovarsi un concetto autentico di persona. Vale chiaramente anche il contrario, un pensiero che riconosca valore alla persona può dirsi cristiano al di là delle sue convinzioni dichiarate<sup>14</sup>. Ed è principalmente attraverso l'analisi dell'agire che Pareyson individua le strutture portanti e i significati più intimi dell'essere-persona, giacché è questa la dimensione privilegiata attraverso cui la persona si rivela a sé stessa mentre al contempo si realizza. Tra questi presupposti indispensabili

---

<sup>14</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Persona e società*, prima stesura nel 1947, ora in Id., *Esistenza e persona*, cit., p. 174.

affinché un pensiero, cristiano o meno, possa parlare di persona nel suo senso autentico dobbiamo annoverare innanzitutto il valore irriducibile riconosciuto ad ogni individuo.

*La persona non è né individualità né particolarità*

Se il valore unico dell'individuo è il presupposto indispensabile per poter parlare di persona, tuttavia descritta come individualità o particolarità la persona sembrerebbe escludere da sé l'universalità e la totalità di cui rappresenterebbe una realizzazione particolare. I termini "individualità" o "particolarità" richiamerebbero, cioè, lo schema "tutto – parte", in cui il tutto è dato dalla somma delle parti ed in cui le parti non sono che aspetti parziali del tutto. La persona non è un "frammento" rispetto a un tutto, dice Pareyson.

«Nell'uomo l'individuo sovrasta la specie<sup>15</sup> perché il concetto di umanità è normativo: nell'essere dell'uomo è implicito l'impegno dell'individuo a realizzare tale essenza. L'essere dell'uomo è un dover essere, e dipende dall'individuo l'affermazione della propria umanità. Appunto in questa preponderanza dell'individuo sulla specie consiste la possibilità della costituzione della persona. Nell'uomo la parte è maggiore del tutto perché la persona è essa stessa una totalità, dotata di un profilo che le rende impossibile la sua inserzione in una totalità maggiore che la fondi come tale: fa parte della definizione della persona l'esser per sé e il non essere in altro. La totalità della persona è il fondamento della sua indipendenza: la persona, per insufficiente che sia, non richiede il completamento di nessun'altra totalità da cui essa derivi valore e significato»<sup>16</sup>.

Dal fatto di essere una "totalità", cioè di non contemplare altro esterno a lei che la renda "perfezionabile" nella sua "essenza", la persona possiede un valore "intrinseco" e "in sé", da cui discende per Pareyson che la persona non può mai essere considerata un mezzo per alcunché a lei esterno ma solo un fine. Non ci sono persone meno persone di altre, e viceversa.

*La persona come coincidenza di singolarità e universalità*

È il concetto esistenzialistico di "singolarità" che per Pareyson fornisce la giusta dimensione in cui può essere pensata la persona, a patto di chiarire

<sup>15</sup> Questa è un'idea già espressa da Kierkegaard, cfr. *Papirer* X 2 A 426 (tr. it. di C. Fabro in *Diario*, Brescia 1980, vol. XI, pp. 86-87) e *Papirer* XI 1 A 485 (tr. it. di C. Fabro in *Diario*, cit., vol. VII, p. 82).

<sup>16</sup> L. PAREYSON, *Persona e società*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 175.

due aspetti: a) la singolarità deve essere pensata all'interno di una prospettiva universale (occorre cioè chiarire in che modo il singolo può essere un tutto, di modo che sia chiara la distinzione tra la singolarità e l'individualità); b) questa singolarità-totalità non può significare "chiusura" all'altro.

Per quanto riguarda la prima questione Pareyson, rifacendosi ai principi estetici, indica nell'*opera* la convergenza del particolare e dell'universale. Ogni opera, che è sempre un singolare, possiede tuttavia un valore universale in virtù della realizzazione di un qualche valore universalmente riconosciuto. L'universale a cui Pareyson fa qui riferimento non deve intendersi da un punto di vista metafisico (come una forma senza materia, o come la generalizzazione di proprietà individuali da cui si fa astrazione meta-storica) quanto da un punto di vista valoriale. Cosa significa universale valoriale? Significa che costituisce un valore "in sé", indipendentemente da condizioni storiche, anagrafiche, politiche, etc. Dice Pareyson: l'universale è una "validità onniriconoscibile"<sup>17</sup>. La traduzione del concetto di *opera* dal piano dell'estetica al tema della persona è l'*iniziativa*. L'iniziativa si compone di *esigenza*, *decisione* e *valutazione*. L'*esigenza* dice la dimensione personale e intima, irripetibile e mia, la *decisione* dà forma concreta e storica all'esigenza, cioè la singolarizza, la *valutazione* pone questa forma concreta nel piano dei valori, cioè la universalizza. Vi è nell'analisi dell'iniziativa la descrizione di un movimento che richiama il "dentro" e il "fuori", la propria intima irripetibilità, cifra della singolarità, e la determinazione esterna della mia decisione, che la rende universale. Ma le dinamiche "dentro" e "fuori" richiamano anche la struttura relazionale della persona, il suo essere sintesi di identità e alterità, autorelazione ed eterorelazione.

L'analisi di queste caratteristiche condotta all'interno della struttura dell'iniziativa e dell'agire, col suo richiamo alla libertà e alla indeterminazione, rivela significati inediti. Singolarità e universalità non sono attributi presenti nell'individuo ma frutto di una progressiva singolarizzazione e universalizzazione di sé. L'agire dice infatti anche la realizzazione della persona. È tramite il suo agire che la persona si concretizza, si definisce, prende posizione ed è tramite il valore espresso dalle sue azioni che la persona acquista sempre più un riferimento universale al proprio sé, che ordina e dà un significato al suo stesso agire calandolo all'interno di tutta intera la sua esistenza.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 177.

In questo modo i termini “singolare” e “universale” si implicano a vicenda. Il termine “singolare”, in quanto realizzazione storico-concreta, dice irripetibilità e quindi totalità di ogni entità storica, d'altra parte l'universale inteso da Pareyson come “valore” non si dà in astratto, ma solo in quanto è agito nella storia in un'azione concreta e quindi singola.

*La persona è insieme “insufficienza e totalità”*

L'individuazione dell'iniziativa quale elemento costitutivo della persona mostra anche la natura ad un tempo conclusa, totale, significativa, ma anche aperta, indigente, insufficiente che la caratterizza. In ogni momento la persona si presenta come sintesi di tutto ciò che è stata o che ha realizzato. Questo aspetto fa sì che essa possa considerarsi come una irripetibile totalità già di per sé conclusa, sufficiente, autonoma (si è sempre persone complete nel senso che non vi è niente da un punto di vista valoriale che possa aumentare o diminuire questo fatto). Si agisce sulla base di ciò che si è. D'altra parte però l'iniziativa è anche di natura sua “progetto”, apertura verso ciò che non si è ancora, verso il futuro di ciò che potrà essere. È iscritto nella persona anche il suo “poter essere altro”. Ciò che “può essere diversamente” non è necessario e quindi è “contingente” (o come Pareyson dice “indigente”); “indigente” non solo perché non basta a sé stesso (si può diventare diversamente solo in ciò che non si ha), ma anche perché il poter essere diversamente richiede necessariamente (“indigentemente”, appunto) il rapportarsi ad altro da sé. Il mancato riconoscimento di questa duplice articolazione porta inevitabilmente all'individualismo.

Il punto di partenza dell'iniziativa, ricorda Pareyson, è l'*esigenza*, cioè il riconoscimento di un bisogno, di una insufficienza, vero motore propulsivo di ogni agire storico<sup>18</sup>. È perché sono indigente o insufficiente che agisco.

<sup>18</sup> È interessante notare come la prospettiva in cui Pareyson si muove al fine di rilevare la finitezza dell'uomo sia quella esistenzialistica. Tuttavia è interessante anche notare le differenze rispetto alle prospettive sia di Heidegger che di Jaspers. La finitezza dell'uomo in Heidegger è contrassegnata esistenzialmente dal suo “essere per la morte”. L'esistenza dell'uomo è una esistenza finita, per cui la prospettiva autentica con cui l'uomo deve e può parlare di sé stesso e del suo essere è quello della finitudine (*Endlichkeit*). Già Kierkegaard aveva accusato Hegel di parlare dell'esistenza e dell'essere *sub specie aeternitatis*, cioè secondo una prospettiva di chi considera le cose da un punto di vista dell'eternità (ma nessun uomo è eterno argomentava Kierkegaard). Tuttavia la finitudine heideggeriana si risolve per Pareyson in una autoreferenzialità. Il finito non nasce come un senso di inadeguatezza di fronte all'infinito, ma è inteso

In realtà l'esistere compresenti dell'attività e della recettività costituisce il segno incontestabile di questa insufficienza della persona. All'origine di ogni agire c'è una passività o recettività, e questa considerazione possiede anche una valenza costitutiva. «C'è una ricettività iniziale e costitutiva», afferma Pareyson, «per cui io sono dato a me stesso come libertà, sì che la stessa iniziale ricezione è l'esercizio di ciò che si riceve, cioè attività»<sup>19</sup>. Il mio essere è per me, cioè, un essere dato (nessuno si fa ma si scopre), e tuttavia il mio essere è anche contemporaneamente libertà di essere. Questa presenza della passività nell'inizio – nel “cominciamento” dell'azione, si potrebbe dire – fa sì che in Pareyson non ci sia quella concezione “trionfale” dell'agire umano tipica dell'idealismo, in grado di condurre l'uomo e la sua storia verso conquiste progressive. Tuttavia il senso di insufficienza e indigenza che accompagna la persona non si traducono in pessimismo né in nichilismo. Sarebbe infatti scorretto e pericoloso definire la persona solo in questo senso negativo, come indigenza, manchevolezza, giacché la persona è sempre anche “valore universale” e non semplice “posizione storica”. In che modo conciliare senza riduzioni ma anche senza traumi insanabili questi due aspetti?

#### 4) Persona e società

L'analisi dell'agire mostra la natura al contempo indigente e conclusa della persona. La “conclusione” dice il valore universale e il “riferimento a sé”; l'“indigenza” mostra come queste dimensioni sono possibilità date come compito e come opera. Tutto ciò proietta la persona verso l'altro, “muove” ed “apre” la persona fin dal sorgere dell'iniziativa. È in questa ulteriore articolazione che si colloca il fenomeno della società.

#### *La persona come “apertura” all'altro, alla trascendenza, a Dio*

Avendo come punto di partenza l'indigenza della persona, l'iniziativa non si pone come atto creatore (che pone dal nulla qualcosa). L'indigenza

---

come il permanere del finito in sé. La tensione con la trascendenza è invece riscontrabile nel senso del finito in Jaspers come ulteriorità a cui mi rimandano i “naufragi”, gli “scacchi” della mia esistenza. Anche in Jaspers gli atti concreti della persona rivelano la sua natura di essere finito, ma è l'esito delle mie azioni che mi rivela una tensione, uno scarto, tra il mio ideale e l'esito del mio agire. In Pareyson questo vi è già fin dall'inizio. L'iniziativa nasce da un'esigenza.

<sup>19</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della persona*, cit., in Id., *Esistenza e persona* (1966<sup>3</sup>), cit., p. 215.

della persona vale qui come la situazione storica della persona. Il mio agire ha un inizio che da una parte non è un puro inizio in quanto la persona è già sempre valore che “informa”, caratterizza la mia stessa indigenza oltre che la decisione futura (si potrebbe dire che io desidero quel qualcosa in base anche a che quel che sono). D'altra parte questo inizio, connotatosi come “stimolo” iniziale all'agire, è anche il punto di arrivo (ciò che scelgo è ciò che dovrà corrispondere all'esigenza, il fine dell'azione tenderà al soddisfacimento di ciò che all'inizio l'ha posta). Come tale il valore posto nell'azione non potrà che riconfermare le esigenze della mia persona da cui tale valore è sorto come esigenza. L'inizio è cioè sia “stimolo che norma”. Più semplicemente: i miei desideri, le mie indigenze parlano di me e sorgono in base alla mia situazione storica. Il mio agire è rivelativo della mia persona. Tuttavia l'agire nasce come esigenza di ciò che non ho, rivelando in tal modo la natura insufficiente del mio essere. «È dativo», dice Pareyson<sup>20</sup> «che si fa nominativo. Tant'è vero ch'io *devo*, sì, decidere, ma anche *non posso non* decidere. V'è una “necessità” iniziale, ch'è il segno del mio esser principiato».

Vi è in questa articolazione un'esigenza di qualcosa di altro che appaghi il mio desiderio e che tuttavia non può essere che qualcosa di “simile” a me. È in questa via che per Pareyson la persona si mostra caratterizzata da una apertura strutturale alla Trascendenza, con la “T” maiuscola, cioè l'apertura a Dio della persona, in quanto Dio stesso si configura assieme come Valore e Persona, in grado di soddisfare pienamente le mie esigenze profonde e le mie potenzialità senza per questo far sì che io non sia più la persona che sono. In quanto assieme alterità radicale e non estraneità dei valori costitutivi, è lo stesso rapporto fra uomo e Dio che costituisce e fonda la persona come tale, anche se questo rapporto può presentarsi non tematizzato nei termini di esigenza o insufficienza. L'uomo, dice Pareyson, «più che *essere in* rapporto con Dio, o *avere* rapporto con Dio, è rapporto con Dio»<sup>21</sup>. In quanto Dio è a sua volta Persona, «lo stesso rapporto fra uomo e Dio, che costituisce e fonda la persona come tale, è rapporto fra persone, [e] ciò significa che alla stessa natura della persona è essenziale l'apertura all'alterità»<sup>22</sup>. L'alterità con Dio diventa dunque «presupposto e fondamento dell'alterità interumana, cioè di quell'apertura alle altre per-

<sup>20</sup> IDEM., *Persona e società*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 184.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 188.



sone ch'è essenziale alla persona stessa»<sup>23</sup>. Non essendo la relazione con le altre persone costitutiva, condizione di partenza in tale relazione deve essere la consapevolezza della propria irriducibile individualità, intesa come sintesi di singolarità e universalità attraverso l'iniziativa. Senza identità non ci può essere apertura, ma neppure una società pienamente umana. A questa identità, sintesi profonda realizzata in sé dalla persona, la tradizione filosofica ha sempre dato il nome di "io", divergendo semmai sul senso da dare alla "sintesi".

### *La persona come io*

Con il termine "io" riferito alla persona Pareyson intende certamente indicare la dimensione di autocoscienza che ci contraddistingue, ma non dà a questo termine la portata metafisica propria delle filosofie idealistiche. Con autocoscienza Pareyson sottolinea il senso di appartenenza a sé del proprio agire, che le mie azioni, cioè, sono parte di me stesso ed espressione di ciò che sono. L'appartenenza a sé ha anche il significato di accettare di «rispondere di tutto ciò che si è e si fa»<sup>24</sup>. Il senso dell'io come appartenenza a sé possiede quindi il significato di intendere la persona come «auto-opera, opera che si fa da sé e si costituisce attraverso le proprie opere»<sup>25</sup>. Tutto ciò esprime l'esigenza di pensare la persona non solo nei termini di apertura o di eterorelazione, ma anche in quelli di "autorelazione" è ciò per non perdere il senso dell'unicità e irripetibilità che la contraddistingue. Ma anche per non perdere il senso che ogni azione, ogni pensiero, ogni prospettiva, è sempre responsabilmente personale, passa attraverso l'esistenza concreta e storica della persona. Questa è in definitiva la lezione dell'esistenzialismo e di Kierkegaard in particolare, per cui l'uomo è sempre soggetto e mai puramente oggetto di sé stesso. La persona è pertanto sempre una sintesi di identità ed alterità ed è questa costituzione a determinare la possibilità stessa della vita in società.

### *Sociabilità e socialità*

Vi è un'idea di società in Pareyson che muove non dai singoli – la società, cioè, non è quello "spazio umano" composto da tante persone, non

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>24</sup> L. PAREYSON, *I caratteri della persona*, in *Id.*, *Esistenza e persona*, cit., p. 201 (versione it. di *Sobre el concepto de persona*, in AA.VV., *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, vol. II, pp. 1079-1083).

<sup>25</sup> *Ivi.*

è una comunione (*societas*) di più persone in vista di un fine comune (la sopravvivenza, il bisogno di socialità, l'utilità economica o quant'altro) – ma è una prospettiva che ai singoli si rivolge:

«la società non può sorgere che come rispetto della persona, perché la società nasce con la persona. [...] Il rispetto della persona è la possibilità stessa della società, in quanto è la condizione dello stesso nascere tanto della persona quanto della società. Persona e società nascono insieme: non è possibile né presupporre la persona alla società né presupporre la società alla persona»<sup>26</sup>.

Questo duplice rapporto originario è esplicitato attraverso l'analisi di due caratteristiche essenziali della persona: la *sociabilità* e la *socialità*. Per “sociabilità” Pareyson intende la strutturale apertura agli altri intesa come la necessità del reciproco riconoscimento del valore irripetibile della persona. Questa necessità non indica tanto che il valore della propria irripetibile singolarità dipenda dal riconoscimento altrui, quanto che tale riconoscimento necessariamente proviene dall'altro. Come nesso di singolarità-universalità la persona «è chiusa in sé», come singolarità, «quando realizza in maniera inconfondibile la propria umanità»<sup>27</sup>, ma tale realizzazione si compie per mezzo dell'agire, che è apertura all'altro come riconoscimento del proprio valore universale attraverso il giudizio altrui. Sono qui evidenti le dinamiche dentro-fuori prima evidenziate: se ogni azione rivela il valore e il senso della persona, tale azione espone questo valore al riconoscimento altrui. La persona, può dire Pareyson, «in tanto è aperta *agli altri*, in quanto è chiusa *in sé*»<sup>28</sup>. Fondamentale in questa universalità del valore è che il riconoscimento deve essere reciproco. Senza questa reciprocità il riconoscimento del proprio valore (senza che il valore altrui sia altrettanto riconosciuto) sortisce l'effetto di una ritorzione su di sé in quanto il valore della mia persona non può che essere validamente compiuto da un'altra persona. Il mancato riconoscimento dell'altrui persona trascina con sé anche la validità del giudizio che l'altro compie su me. Non sono quindi io che affermo il mio valore, quanto è l'altro che me lo riconosce nella reciprocità: «l'alterità si pone come reciprocità normativa del riconoscimento delle persone»<sup>29</sup>. Questo riconoscimento è da intendersi in senso letterale,

<sup>26</sup> IDEM, *Persona e società*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 186s.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>28</sup> *Ivi.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 188.

in quanto la persona conosce reduplicato in altri (ri-conosce) il medesimo sforzo «di realizzare in sé, in forma personale, quell'umanità che è insieme la sua essenza e la sua norma»<sup>30</sup>. D'altra parte è anche vero che la stessa conoscenza di me è favorita non poco da ciò che gli altri riconoscono in me<sup>31</sup>. In altre parole o il riconoscimento è compiuto in solido o non funziona affatto. Comunque Pareyson dice "norma", e cioè questa dinamica non è semplicemente una prassi invocata da una giustizia sociale, quanto una dinamica essenziale al fine di realizzare la società e la propria persona. È altresì chiaro come la reciprocità del riconoscimento implichi anche la reciprocità del giudizio («tutti meritano la reciprocità del riconoscimento, e nessuno può sottrarsi alla reciprocità del giudizio»<sup>32</sup>).

Il carattere della "socialità" indica invece la realizzazione effettiva della dimensione fondamentale della persona di essere apertura all'altro, il fatto cioè di instaurare effettivamente questi rapporti. È indicato da Pareyson come conseguenza del nesso di insufficienza e totalità. Infatti, se l'insufficienza è all'origine dell'apertura all'alterità delle altre persone, dalla realizzazione effettiva di questa relazione interpersonale non deriva un'"aggiunta" alla costituzione della persona, che in sé è già totalità. Come tale, dice Pareyson, essenziale è la *sociabilità* non la *socialità*. Senza questa precisazione si potrebbe affermare che non vi è persona se non all'interno di un contesto sociale, come tale il contesto sociale, la società, sarebbe più importante, sarebbe un dato che precederebbe e fonderebbe la persona stessa. La persona invece è il presupposto della società, che viceversa è invece fondata sulla costitutiva dimensione di apertura che caratterizza la persona. Vi è, in realtà, afferma Pareyson, "un solo caso di socialità", cioè una sola relazione effettiva, che è anche indispensabile, ed è quella con l'alterità di Dio. Per Pareyson vi è una precedenza di apertura nella relazione a Dio rispetto che nella relazione agli altri. Tale precedenza non deve intendersi in senso cronologico, ma in senso forte, ontologico. Il significato della relazione a Dio costituisce e fonda la persona in quanto tale, è quindi

<sup>30</sup> *Ivi*.

<sup>31</sup> Pareyson ha dedicato a questo tema il saggio *La connaissance d'autrui*, in AA.VV., *Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie*, vol. VII, Amsterdam-Louvain, North-Holland Publishing Company-Nauwelaerts, 1953, pp. 224-229, ripreso in italiano come *La conoscenza degli altri*, nella seconda edizione di *Esistenza e persona* (1960<sup>2</sup>, pp. 265-272), ora nell'ediz. il melangolo, Genova 1985<sup>4</sup>, pp. 205-212.

<sup>32</sup> IDEM, *Persona e società*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 188.

una relazione costitutiva. La relazione interpersonale è invece effettiva, nel senso che rende effettiva la dimensione sociale della persona<sup>33</sup>.

### *Il carattere assiologico della società*

Le caratteristiche della sociabilità e della socialità impediscono da una parte di subordinare la persona alla società e dall'altra di subordinare la società alla persona: nel suo carattere indigente l'individuo ha bisogno della società, così come si ha vera società solamente all'interno di una prospettiva di valore che presupponga il rispetto delle singole persone.

« [...] la società si costituisce come tale su un piano di valore, con una norma immanente, ch'è quella stessa reciprocità del riconoscimento delle persone che la rende possibile, in cui, anzi, essa consiste, sì che il rispetto delle persone in quanto tali è l'essenza e insieme la norma della società. Il farsi persona, cioè il riconoscere in sé la propria umanità nello sforzo di realizzare la normatività in forma personale,

---

<sup>33</sup> Se volessimo tradurre questo discorso in altri termini, potremmo dire come per Pareyson non sia la società a conferire dignità di persona all'uomo, né a riempirla di contenuti, di diritti. Il valore universale della persona si esplica, a livello della società, nel concetto di *sociabilità*, vale a dire nell'apertura strutturale che la contraddistingue e che la pone nella prospettiva del reciproco riconoscimento della validità universale di ogni persona. Una "carta dei diritti dell'uomo" varrebbe per Pareyson come "riconoscimento" non come "istituzione". Ma se, cioè, il valore riconosciuto non è il risultato di un accordo, il riconoscimento presuppone che tale valore debba precedere il suo divenire tema condiviso. In tale maniera o parliamo di valore naturale, ma in tal caso si riproporrebbe la soluzione del razionalismo idealistico di far coincidere razionale e reale a tutto discapito del singolo, oppure si segue la posizione che in parte fu di Kierkegaard, cioè non si annulla la storia né si nega la trascendenza indagandone i rapporti di reciproco inveramento. Se annulliamo la prospettiva verticale il valore della persona finisce per divenire puramente "sociale". È per questo motivo che anche la società, al pari della persona, può essere definita da Pareyson "teocentrica", il che evidentemente non vuole avere il significato di "teocratica": «ogni concezione politica che si basi sull'indipendenza della persona e fondi la società sulla necessità del rispetto della persona presuppone dunque, implicitamente o esplicitamente, la trascendenza di Dio. Poiché il solo rapporto con Dio è in grado di giustificare l'indigenza e insieme di garantire l'indipendenza della persona, anche la società, che nasce come normatività del rispetto della persona, è, come la persona, essenzialmente teocentrica. Disconoscere questo suo carattere significa perdere lo stesso concetto di società. [...] L'affermazione del carattere teocentrico della società in nessun modo può essere il preambolo alla teocrazia, perché non implica affatto che la politica abbia da essere garanzia della religione» (IDEM, *Persona e società*, cit., p. 193. 195).

implica il riconoscere gli altri come persone, cioè il riconoscere in altri lo sforzo di realizzare in forma personale l'umanità comune»<sup>34</sup>.

Da tutto ciò deriva il *carattere assiologico della società*, cioè il suo essere una "pluralità di singoli" che esclude qualsiasi considerazione di totalità come somma di individualità o di parti rispetto al tutto.

«Il singolo non è mai uno *fra* gli altri, sostituibile indifferentemente *da* altri, né uno *di* altro, e quindi *in* altro, ma è sempre uno *con* altri, non cessando d'esser *per sé*, aperto *agli* altri, in quanto è raccolto *in sé*»<sup>35</sup>.

Il carattere assiologico della società permette di evitare rappresentazioni di essa che non ne rispettino l'essenza. Così risulta chiara la sua violazione in qualsiasi visione totalitaria o assolutista. Anche i modelli organicistici o funzionalistici non riescono sufficientemente a dar ragione del valore del singolo. Questo valore irrinunciabile non esclude infatti che nella società vi possa essere un'organizzazione dei compiti e che ognuno abbia un suo ruolo specifico, ma questa "specificazione dei compiti rispettivi" deve ritenersi a sua volta "frutto d'iniziativa" e come tale configurarsi quale «differenziazione assiologia, e non differenziazione qualitativa ossia organica»<sup>36</sup>. D'altra parte individuare come fondante il valore universale che contraddistingue la persona e che le dona dignità indipendentemente dalla società non significa che il personalismo debba degenerare nell'anarchismo: «la persona non è mai *nella* società, ma sempre *in* società *con* altre persone, appunto perché la coesistenza come norma è nella persona»<sup>37</sup>. La dimensione sociale, in altri termini, è immanente alla stessa persona e da questa la società ne eredita i valori fondamentali, diventa essa stessa una prospettiva di valore. Non solo l'anarchismo, ma anche l'individualismo come chiusura in sé che pretenda di realizzare sé a prescindere dall'apertura all'altro è contraddetto dal carattere della sociabilità della persona. L'individualità come negazione della sociabilità porta semmai alla negazione del valore universale della persona, così come la necessità della reciprocità del riconoscimento del valore ha mostrato. Ciò evita anche di poter considerare la società come una "massa", somma anonima di più individui. Il carattere

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>36</sup> *Ivi.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 192.

assiologico della società non è infatti indipendente dal riconoscimento del valore del singolo. La persona è sempre caratterizzata dalla “personalità”, che nella prospettiva di Pareyson indica che non vi è altra possibilità di conoscenza, di valore, etc., che non passi attraverso la persona concreta con le sue caratteristiche e dimensioni storico-concrete. Naturalmente la personalità, come cifra del “proprio”, è sempre in relazione con l’universalità che assieme la contraddistingue come apertura alla trascendenza (sia questa l’altro o Dio).

L’insieme di queste considerazioni richiamano a un duplice impegno nei confronti sia della realizzazione della propria persona che della società. Se infatti, come ricorda Pareyson, «non è la società che contiene le persone, ma è la persona che contiene la società»<sup>38</sup>, è chiaro come non vi può essere impegno nella costruzione di una società che voglia dirsi propriamente umana che non passi innanzi tutto attraverso la realizzazione della propria concreta persona. Ma è chiaro anche che soltanto all’interno di una società che garantisca in tutto il valore universale della persona tale impegno a “divenire persone” può avere pienamente luogo in tutte le sue potenzialità. Persona e società nascono insieme perché è la stessa persona che implica l’alterità, che può essere in sé in quanto è aperta agli altri e viceversa:

«Cessa d’essere persona quella che si spersonalizza sia rinunciando ad avere rapporti con sé che non siano mediati da rapporti con altri, sia perdendo, in favore di una comprensività universale, la puntuale identità che la fa centro a se stessa. La spersonalizzazione avviene da un lato per estenuazione della persona a una mera individualità infrapersonale, che, dimentica della relazione con sé, accetta di affermarsi solo immergendosi in un tutto, e dall’altro per esaltazione della persona a una soggettività sovrapersonale, che, dimentica della relazione con l’altro, risolve il tutto in sé stessa. Ma relazione con sé e relazione con altro stanno e cadono insieme, perché non è nemmeno in relazione con altro ciò che perde la propria identità obliterando la relazione con sé, e non è nemmeno in relazione con sé un atto che risolve in sé stesso ogni rapporto coestendendosi all’universo»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Ivi.*

<sup>39</sup> L. PAREYSON, *Situazione e libertà*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 230.