

Rosanna Finamore

LE RIFLESSIONI SULLA PERSONA DI LUIGI STEFANINI E LUIGI PAREYSON.
DUE DIFFERENTI DECLINAZIONI DEL PERSONALISMO

1. Opzioni speculative a confronto

I filosofi di cui mi occuperò sono stati entrambi protagonisti, in diverso modo, degli orizzonti culturali e filosofici italiani ed europei del Novecento; in particolare possono essere considerati rappresentanti della filosofia della persona che, per consuetudine contemporanea viene ricondotta alla corrente del personalismo; al tempo stesso sono eredi di radici ben più lontane, risalenti alla riflessione filosofica e teologica dei pensatori cristiani¹. Al di là di uno sguardo complessivo, mirante ad abbracciare in un'unica denominazione le posizioni personalistiche², occorre interrogarsi sugli approcci, sugli accenti teoretici, in relazione alle sensibilità culturali e filosofiche di ogni singolo pensatore e ad esigenze di tempi e luoghi³.

In Italia il personalismo fu interpretato originalmente da Luigi Stefanini e Luigi Pareyson, che svilupparono due profili diversi di filosofie della persona. È da valutare – per alcuni aspetti – la coincidenza tematica di fondo sul valore della persona, ma – per altri – vanno esplicitate le loro opzioni speculative. Analizzeremo, dunque, alcune scelte teoretiche operate da Stefanini e Pareyson; esse, da una parte, appartengono totalmente al Novecento, dall'altra lo travalicano e, per numerosi aspetti, possono risultare appellanti anche per l'oggi.

Stefanini e Pareyson furono illustri rappresentanti dell'area dei filosofi cattolici, ma diciamo subito che la comune appartenenza ed il comune impegno a proporre la vitalità e l'attualità della *filosofia cristiana* non significò affatto identità di impostazioni filosofiche e di vedute. Nel proporre le loro declinazioni del personalismo abbiamo cercato soprattutto di motivarle e abbiamo, dunque, cercato di esplicitare, tra gli altri, solo alcuni tratti significativi della loro posizione.

2. La concretezza dell'essere personale difesa da Stefanini

Stefanini appartenne alla corrente dello spiritualismo cristiano; lesse criticamente l'attualismo gentiliano, auspicandone un rinnovamento che lo liberasse dalle secche dell'immanentismo e lo conducesse ad aprire un varco all'istanza di Trascendenza. Tra la fine egli anni '20 e l'inizio degli anni '30 egli volle valorizzare la proposta dell'idealismo leggendola direttamente in chiave cristiana; pertanto alcuni suoi scritti

¹ I concetti di *persona* e *personalità* non sono rintracciabili nella filosofia greca; occorre attendere l'affermarsi del pensiero teologico cristiano, a partire dalle definizioni delle tre persone trinitarie, e in particolare della persona di Cristo con la sua duplice natura divina e umana, per rinvenire approfondimenti speculativi del concetto di persona, poi esteso a ogni singolo uomo. Per Gregorio di Nazianzeno la persona è contraddistinta da *totalità, indipendenza, intelligenza*; per Giovanni Damasceno, da *operazioni* che ne manifestano la natura e, in essa, la sua distinta originalità. Agostino d'Ippona mette in luce costantemente le analogie fra le persone della Trinità e la persona umana, soggetto personale stimato nella sua qualità di *imago Dei* e *imago Trinitatis*, e nella sua coscienza di sé. L'uomo è immagine imperfetta di Dio, a differenza del Figlio che ne è immagine perfetta; l'uomo, tuttavia, è pur sempre *immagine e gloria di Dio* (cf. *De Trinitate*, 7,6.12) in quanto illuminato dalla luce del Verbo, la cui missione è «riformarci ad immagine di Dio» (*De Trinitate*, 7,3,5).

² La denominazione unitaria non può andare a sacrificare il carattere poliedrico del personalismo (personalismo filosofico, pedagogico, sociale, giuridico e all'interno di quello filosofico si possono distinguere le varie specificazioni: personalismo ontologico, gnoseologico, morale).

³ Si può parlare di personalismo francese, tedesco, italiano, aventi ciascuno caratteri peculiari in riferimento ai pensatori che hanno interpretato il concetto di persona all'interno del proprio quadro concettuale e teoretico. Per il personalismo italiano occorre tener presente anche il contesto accademico di appartenenza, nonché il personale orientamento in esso.

tematizzarono direttamente l'*idealismo cristiano*⁴. Accolse la sollecitazione proveniente dall'area cattolica di un'elaborazione contemporanea del pensiero neoscolastico anche per una riflessione ontologica e metafisica sulla persona, senza aderire però al movimento del neotomismo⁵. Ben salde furono in lui le motivazioni per studiare la via platonico-agostiniana che confluì nel francescanesimo; di qui la sua adesione al pensiero bonaventuriano che preferì a quello tomista. Giunse a stimare S. Bonaventura tra i più rilevanti pensatori della Scolastica; «Infatti, nella copiosissima produzione filosofica di S. Bonaventura – delucida Stefanini – non v'ha pagina in cui egli non esprima interamente l'anima sua interamente, l'anima sua inebriata del divino: non prospetta problemi filosofici, ma ne illumina la soluzione; non va penosamente alla ricerca della verità, ma ripieno della verità ne diffonde gli splendori; non manifesta il dubbio tormentoso, ma la consolante certezza che si compiace di sé nell'abbondanza delle argomentazioni»⁶.

Stefanini prese posizione contro ogni astrazione, preferendo sempre la concretezza dell'esperienza quale è quella che ogni persona può vivere; una metafisica soltanto dell'essere era da lui ritenuta quanto mai «incompleta», ad essa preferiva la *metafisica della persona*⁷, per tutto il suo carico di vitalità esistenziale. Egli prestò un'attenzione del tutto particolare al concetto di essere che implicasse la relazione, per la sua possibilità di essere pensato e sperimentato dalla persona umana; il concetto di essere ha bisogno di un io che faccia esperienza della dinamica spirituale del suo pensiero. In caso contrario, «non sarebbe che un sottoprodotto depotenziato dell'esperienza integrale, se lo si scindesse da quel concreto della persona umana, dove si sperimenta l'essere d'un pensante, cioè non l'essere nella sua squallida indeterminazione, ma l'essere nell'inscindibile presenza dell'atto che lo determina; non l'essere cieco, fuori di un pensiero vuoto che cerchi di riempirsene, ma l'essere soggetto e oggetto a se stesso nella consustanziale attuosità del pensiero con cui l'essere si manifesta e si possiede»⁸. Secondo Stefanini, un'autorevole conferma proviene da Dio stesso che, nella sua rivelazione, disse di sé: «*Ego sum qui sum*»; in modo analogico, già questo, invita a preferire il *sum* al semplice *esse*, e può risultare indicativo della superiorità di una metafisica della persona⁹ rispetto ad un'astrazione logico-concettuale appartenente ad un'arida ontologia. Soltanto l'io, con il suo carico di valore e di produttività personale, viene ad arginare *gli alambicchi della logica*¹⁰, quando essa viene fine a se stessa. La stretta interazione tra pensiero e parola caratterizza l'essere personale; prima ancora che il Cristianesimo elaborasse il concetto di persona, la cultura greca sembrava presagire, secondo Stefanini, con l'unico termine *λόγος*, la necessità di unire pensiero e parola; per noi, eredi della concezione cristiana i due termini non possono che essere compresi «nella loro inerenza all'essere personale, che si dice, si vuole, si ama»¹¹, in stretta analogia con le persone divine della Trinità¹².

3. L'intreccio tra personalismo ed esistenzialismo, in chiave di interiorità e spiritualità cristiana non individualistica

⁴ Gli articoli pubblicati con questo stesso titolo comparvero in *Convivium*, 1929; *Giornale critico della filosofia italiana*, 1930 e *Archivio di Filosofia*, 1931.

⁵ Cfr. P. Gregoretti, *Persona ed essere. Saggio sul «Personalismo»* di Luigi Stefanini, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1983, pp. 8-9. Cfr. L. Stefanini, «Lo spiritualismo cristiano», in M. F. Sciacca (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1946, pp. 469-486. Per un approfondimento cfr. A. Rigobello, «Lo spiritualismo del novecento», in M.F. Sciacca (a cura di), *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXVI, pp. 457-479, Marzorati, Milano 1976. Stefanini apprezzava l'esaltante proposta «dei valori dell'ideale e dello spirituale, ravvisando in essa qualcosa di «imperituro», che aveva però la necessità di essere revisionato per giungere a una posizione concordante per alcuni aspetti, al di là della palese iniziale discordia. Cfr. L. Stefanini, «*Discordia concors* (risposta al Prof. Carlini), in *Giornale Critico della Filosofia italiana*, 30 (1951), pp. 283-287.

⁶ L. Stefanini, *Il problema religioso in Platone e S. Bonaventura*, Società Editrice Internazionale, Torino 1926, p. 173.

Per gli influssi bonaventuriani nel pensiero di Stefanini, cfr. L. Alici, «Il pensiero di S. Bonaventura nella interpretazione di Luigi Stefanini», in A. Pompei (a cura di), *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma 1976, pp. 947-957.

⁷ La pura idea dell'essere, che fu già di Platone, venne completamente superata dalla «novità» del Cristianesimo. Cfr. L. Stefanini, *Metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950, p. 5.

⁸ L. Stefanini, *Metafisica della persona e altri saggi*, op. cit., p. 5.

⁹ L. Stefanini, *Metafisica della persona e altri saggi*, op. cit. p. 4.

¹⁰ Cf. L. Stefanini, *Metafisica della persona e altri saggi*, op.cit. p. 14.

¹¹ L. Stefanini, *Trattato di estetica*, Morcelliana, Brescia 1955, p.74.

¹² Cf. nota 1.

Se, da una parte, va riconosciuto che la riflessione sulla persona ha avuto la sua origine e sviluppo dalle riflessioni teologiche cristiane sulle persone divine della Trinità, dall'altra, nel corso dei secoli, ha dato forma alla cultura dell'Occidente, in tutte le sue codificazioni; essa, tuttavia, non si rinchiusse nell'orizzonte occidentale per la dimensione universale che costitutivamente ha l'essere persona. Sottolineare l'universalità dell'essere persona non deve comportare però un'indebita generalizzazione che costituirebbe una nuova forma di astrazione; ecco allora l'esigenza di riflettere in ordine all'esistere, all'esistenza della singola persona. Storicamente, la riflessione sul personalismo si intrecciò con quello sull'esistenzialismo e ciò avvenne con variegata sfumature sia per Stefanini che per Pareyson, come vedremo.

Prestare attenzione all'esistenzialismo, per Stefanini significò muovere, innanzitutto una «critica costruttiva» alle sue proposte, che esaminò dedicandovi un'intera opera¹³, continuando a mantenere alte le motivazioni di carattere religioso, che alimentava la sua ricerca, protesa ad operare distinzioni ben nette dei fronti opposti dell'ateismo e del teismo. Agli esistenzialisti Stefanini rimproverò «il culto dell'essere»¹⁴, a partire da Heidegger, *culto* che proseguì nei titoli delle opere di G.Marcel, L. Lavelle, J.P. Sartre, che sembravano alimentare tutti un'ontologia. È una nuova ontologia, diversa da quella del passato, in cui si dà più spazio alle singole manifestazioni, alla temporalità, alla spazialità, ma in cui si perde l'unità dell'esistenza della persona, assistendo alla sua *caduta*¹⁵. Ciascun individuo risulta allora una *frattura* dell'essere, un *finirsi* dell'essere in una delle possibilità del momento; l'essere, allora, manifesta il suo nientificarsi di momento in momento, è un essere per la fine e per la morte¹⁶. Eppure non può essere negato che l'esistenza sia rapporto con l'essere, da un fronte speculativo diverso l'essere è norma interiore, principio valutativo delle scelte umane e al tempo stesso è propulsione, trascendimento. Stefanini riconobbe il tentativo di Nicola Abbagnano di salvare l'essere dal baratro del nulla, di affermare la trascendenza dell'essere oltre il limite della finitudine umana, di salvaguardare la vocazione della persona di andare oltre la sua finitudine¹⁷. La persona non può sottrarsi alla temporalità, che gli risulta costitutiva, eppure nelle sue decisioni e scelte mostra un ancoraggio nell'eterno; l'io cerca una coesione unitaria da raggiungere nel proprio essere e al contempo sente una spinta a travalicarlo¹⁸.

Stefanini è per una filosofia della persona radicata nel Cristianesimo, nella filosofia cristiana che affonda le sue radici nei Padri della Chiesa, in una filosofia che trova in Agostino d'Ippona l'approfondimento della consapevolezza che la persona ha di sé e della propria interiorità. Di qui legge tutti i limiti, le ristrettezze di un personalismo meramente esistenzialistico con le sue vuote apparenze; esso ha «l'impeto fiammeggiante d'uno spettacolo pirotecnico. Si consuma tutto nei suoi scopi fragorosi e nei suoi lampi vividi. Non dura. La negazione da cui nasce non sa farsi seguire da una posizione che lo mantenga in vita»¹⁹.

Stefanini è molto critico sul valore attribuito alla singolarità, che nella sua essenzialità può essere letta solo come istanza negativa; la singolarità è un no pronunciato contro le relazioni interpersonali, la comunità umana, la società e infine contro Dio. Da questo punto di vista, la singolarità è la celebrazione della solitudine e il personalismo di Kierkegaard viene letto da Stefanini come *autodistruttivo*²⁰, ma non meno lo è per lui quello di Heidegger in cui il *Das Man* è l'uomo anonimo, immerso nella routine impersonale, nel trionfo della terza persona: «si dice», «si fa», «si pensa». Tale anonimato viene infranto dal superuomo di Nietzsche o dalle indicazioni date da Jaspers in termini di *eccezione*, da lui esaltata: «l'eccezione sperimenta la sua natura eccezionale e perfino la sua esclusività con un destino il cui senso le rimane insolubilmente ambiguo»²¹; l'eccezione viene a segnare, quindi, il tradimento dell'istanza personalistica.

¹³ L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, CEDAM, Padova 1952, p. 3.

¹⁴ L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, op. cit. p. 28.

¹⁵ Ivi, op. cit., p.31.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Ivi, op. cit., p.36.

¹⁸ Ivi, op. cit., pp.37-38.

¹⁹ Ivi, op. cit., p. 46.

²⁰ Ivi, op. cit., p. 49.

²¹ Ivi, op. cit., p. 54.

Per quanto riguarda l'esistenzialismo teistico, Stefanini apprezzò quello proposto da Nicola Berdiaeff (1874-1948) che metteva al centro la persona, la sua interiorità, la soggettività non mutilata dell'essere: «il soggetto è essere e comunica con il mistero dell'essere»²². La persona è una totalità originaria e originale; la crescita della persona avviene con i suoi atti creativi in cui essa è tutta intera; quale soggetto dei suoi atti, la persona sa valutarli, senza chiudersi in se stessa; il proprio essere soggetto è personale e, perciò stesso, relazionale. La persona è rigenerata dal sapere grazie alle risorse affettive, emozionali, volitive; il sapere appartiene alle radici dell'esistenza, all'essere vivente nella sua personalità; l'esistere non è mai passività²³, ma intraprendenza. La caduta originale segnò una perdita di libertà, un asservimento dell'uomo all'oggettività, all'esteriorizzazione²⁴; ma la persona è il *centro esistenziale* che non può essere alienata da sé. Dio è il Tu assoluto sul quale si apre l'Io, che contemporaneamente si apre alla comunione con i suoi fratelli²⁵. Il personalismo è opposizione all'individualismo, al monismo; personalismo è accoglienza del pluralismo delle persone.

Stefanini sottolinea il dilemma in cui si dibatte la persona, dilemma basato sull'antitesi partecipazione-oggettivazione. Tanto più si partecipa, quanto meno si oggettiva; tanto più si sente quanto meno si pensa; fu G. Marcel, ma soprattutto R. Le Senne a proporre una mediazione tra partecipazione e oggettivazione: partecipazione e oggettivazione vanno congiunte per accrescere il vigore dell'esistenza.

Il valore della partecipazione viene analizzato da Stefanini per recuperare ancora una volta il valore della persona: non si può parlare solo di partecipazione sovranaturale o di partecipazione metafisica, occorre ritenere come primaria la partecipazione psicologica. «Bisogna che l'uomo partecipi intimamente a se stesso affinché egli possa partecipare razionalmente al Trascendente; bisogna che egli partecipi razionalmente al Trascendente, affinché la trascendenza si dispieghi a lui in quell'intimità di vita che prepara la via alla partecipazione religiosa»²⁶. Stefanini manifestava una preoccupazione nei confronti di un esistenzialismo, sia pure teistico, che non pervenisse ad uno statuto ontologico della persona umana; infatti l'ordine soprannaturale, chiamato in causa da un'accentuata negatività dell'umano, a suo avviso, porta il rischio di imbarbarire la persona se al contempo non si salvaguarda quel contatto che ogni io è chiamato ad avere con se stesso e con l'essere grazie alla coscienza. «L'essere viene a me, anzitutto, non nella forma anonima dell'essere univoco, ma come *mio* essere, nettamente qualificato con la nota di un'appartenenza unica, esclusiva, gelosa, incommutabile»²⁷. È questa la forza e singolarità dello spirituale che rende possibile l'esperienza personale, con le sue caratterizzazioni spazio-temporali²⁸.

4. Interpretazione delle forme di secolarizzazione e attualità del personalismo in L. Pareyson

Proveniente dalla scuola di Augusto Guzzo che coltivava un idealismo in qualche modo parallelo a quello di Croce e Gentile, e al tempo stesso attratto da studi sulla filosofia dell'esistenza, che gli consentirono di incontrare le filosofie di Jaspers, Marcel, Heidegger, Luigi Pareyson mise ben presto al centro della sua speculazione il concetto di persona, che non poteva prescindere dalla problematica del personalismo, tipica del Novecento e dalla problematica storico-culturale che allora investiva l'adesione al cristianesimo. Molti nodi si stringevano intorno alle prime forme di secolarizzazione di cui Pareyson avvertì i segnali in diverse forme, che lucidamente elencò: «l'esito inevitabilmente anticristiano della cultura moderna intesa come laicizzazione del cristianesimo; l'involontaria ma tanto più deplorabile complicità fra

²² Ivi, op. cit., p. 200.

²³ Cfr. Ivi, op. cit., p. 202.

²⁴ Cfr. Ivi, op. cit., p. 205. Nella concezione personalistica non può mancare l'affermazione della libertà che, all'insegna di S. Agostino, è *maior* e *minor*. Con la *minor*, la persona sceglie il bene ma ha sempre la possibilità di peccare, la libertà *maior* è quella finale, escatologica, è la libertà nel bene totale, la libertà in Dio, che è *libertà nella verità* e non sulla verità, è *libertà sostanziale* e non formale. Cfr. L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, op. cit., p.218.

²⁵ L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, op. cit., p. 216.

²⁶ Ivi, op. cit., pp. 299-300.

²⁷ L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, op. cit., p. 301.

²⁸ Lo spirituale sovrasta l'empirico e lo governa. Non è l'empirico a determinare lo spirituale, ma è lo spirituale, *determinato nella sua singolarità*, a individualizzare l'empirico. Cfr. p. 302.

una libertà esclusivamente laica e un conformismo rigidamente dogmatico, che proprio perciò rivelano la loro irrimediabile unilateralità; la radicale insufficienza, da un punto di vista religioso, del cristianesimo secolarizzato, e l'intento chiaramente anticristiano e scristianizzante d'ogni programma di laicizzazione; la dissociabilità del cristianesimo da contesti culturali e la riaffermazione del suo valore puramente religioso; il carattere non astrattamente metastorico né meramente interiore d'un cristianesimo che intenda affermarsi nel suo valore puramente religioso; il cristianesimo come inevitabile alternativa d'ogni concezione odierna consapevole dei problemi dell'ora»²⁹. La capacità interpretativa e la consapevolezza critica dei vari segnali non gli consentiva di avere uno sguardo ristretto né sulla cultura del suo tempo né sulla responsabilità della filosofia. Essa doveva sentirsi chiamata a guardare a una nuova cultura e il dilemma tra cristianesimo e anticristianesimo, anche nelle forme dell'ateismo e del nichilismo, a sua avviso non poteva restringersi a una forma privata di opzione religiosa o di suo rifiuto; tutto ciò influì in modo rilevante nella sua concezione della persona, a partire dalla convinzione della fecondità del personalismo. Pareyson si sentì prontamente impegnato a sviluppare un proprio «programma personalistico»³⁰ per affrontare quei problemi di matrice esistenziale-religiosa che si erano delineati. Per lui, la filosofia della persona doveva partire dalla cornice esistenzialistica; prese pertanto le distanze dal personalismo italiano che era sorto dall'attualismo; ugualmente volle essere anche autonomo rispetto al personalismo tedesco, di tipo fenomenologico, e al personalismo francese, di tipo spiritualistico, avente anche riferimenti alla dimensione comunitaria. L'originalità del personalismo di Pareyson emergeva dalle sue opzioni teoretiche circa la sua «versione esistenzialistica del personalismo, che per un verso sorgesse dalla crisi del razionalismo metafisico, con la sottrazione della realtà del finito al concetto razionalistico della complementarità di finito e infinito, e per l'altro emergesse dalla dissoluzione dell'hegelismo, con la rivendicazione del carattere irripetibile del singolo; e culminasse per questa via in una vera e propria forma di personalismo ontologico»³¹. Con questa posizione volle evitare la contrapposizione tra spiritualismo e materialismo per dar spazio a una filosofia della persona che valorizzasse il rapporto costitutivo con l'essere: «l'uomo non ha, ma è rapporto con l'essere»³²; l'ontologicità dell'uomo assume allora un valore esistenziale e l'esistenza dell'uomo, a sua volta, è corroborata da quell'intrinseca relazionalità che gli garantisce di essere ciò che è. Tale personalismo, pertanto, era scevro da qualsiasi forma di intimismo, in particolare da quello spiritualistico, risalente all'istanza idealistica, sia di tipo trascendentalistico sia di tipo attualistico³³.

5. La consapevolezza dell'essere persona come conoscenza di sé e degli altri

Pareyson avvertì i marcati accenti spiritualistici di Stefanini, che giunse talora a forme intimistiche difficili per lui da condividere; lo spirito sempre in primo piano, se da una parte giustificava l'attualizzazione del pensare e dell'agire, dall'altra lasciava inesplorato il modo d'essere della realtà, l'esigenza della sua interpretazione, non giungeva infine a quella concezione integrale della persona proposta da Maritain, su cui Pareyson meditò a lungo anche in riferimento al mondo dell'arte³⁴. Pareyson, in età giovanile non era

²⁹ L. Pareyson, *Esistenza e persona, Il melangolo*, Genova 2002, p. 9.

³⁰ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., p.12. Gli appartennero anche molti altri concetti fondamentali del pensiero cristiano come quello della finitudine dell'uomo, della storicità, della verità, dell'eticità del valore della sofferenza e della redenzione, della universalità delle proposte cristiane.

³¹ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., p. 12.

³² Ivi, p. 14.

³³ Ivi, op. cit., p. 201.

³⁴ Pareyson, con una sua lettera, mi rivelò l'importanza di *Art et Scolastique* di Maritain nella sua formazione filosofica giovanile. Cfr. R. Finamore, *Arte e formatività. L'estetica di L. Pareyson*, Città Nuova, Roma, 1999, pp. 141-144. Pareyson fu in ascolto di Maritain, ma lo oltrepassò, elaborando la teoria della formatività. Cfr. *Ibidem*, pp.147-191.

In tutta l'esperienza umana c'è un carattere artistico, che non si identifica con l'espressione dello spirito dell'artista, ma con il suo fare, egli tenta ogni volta il modo di fare, con l'integralità della sua persona. Ogni opera d'arte è caratterizzata da fisicità e spiritualità, è «materia formata» secondo l'intenzione formativa dell'artista. Cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974, p.51. Sulla materia dell'arte come *materia fisica*, cfr. Ivi, pp. 41 ss.

sfuggito all'influenza del pensiero neotomista di Maritain, ma sviluppò, in seguito, un percorso estetico-ermeneutico del tutto originale ed autonomo.

Egli sviluppò una filosofia della persona strettamente congiunta con la sua teoria dell'interpretazione, intesa quale «*conoscenza di forme da parte di persone*. Solo la forma può essere interpretata, anzi esige d'esserlo, e solo la persona può interpretare, anzi esige di farlo. (...) Se l'accesso alla forma non può esser che un'esecuzione, esso non può non esser personale, perché personale ne sarà sempre l'iniziativa, il modo, il termine: la forma dunque non si offre se non a uno sforzo personale di penetrarla e riviverla»³⁵. La delineaazione ontologica per Pareyson deve porre in primo piano la coscienza di sé; è questa che caratterizza ontologicamente la persona, è la consapevolezza che la persona ha di sé e degli altri, che consente di maturare un concetto di persona a partire dal proprio io in un'equilibrata relazionalità, senza spinte soggettivistiche o intimistiche. «L'affermazione dell'io cessa di avere un carattere soggettivistico o intimistico, come se tutto ciò con cui l'uomo entra in rapporto si risolvesse nella sua interiorità, perché invece la persona è al tempo stesso relazione con sé ed apertura al altro, né è l'una cosa senza essere l'altra»³⁶. Tra coscienza e persona non c'è dualità, il sé conscio e il sé riflesso appartengono all'unità della persona. La persona è soggetto e oggetto del filosofare, ma ciò non la insuperbisce, dato che è contrassegnata dal riconoscimento della sua finitezza e dal riconoscimento dell'altro come persona³⁷, all'interno della relazione vissuta. Pareyson riconosce il contributo della filosofia dell'esistenza nell'individuare il riconoscimento dell'altro come promotore della coscienza di sé. Vi è una coincidenza esistenziale tra le due forme di coscienza, esse sono coesenziali; autorelazione ed eterorelazione non possono elidersi, pena l'unità e integrità della persona stessa. Ogni disconoscimento di questa coincidenza e ogni rottura di questo equilibrio portano a concezioni unilaterali che rendono incomprensibile l'uomo nella sua condizione reale. Subordinare o ridurre l'autorelazione all'eterorelazione, cioè sostenere che l'uomo prende coscienza di sé soltanto in una realtà sovraindividuale, significa negare la personalità dell'uomo, o infinitamente in una forma di panteismo o panlogismo o misticismo, o finitisticamente in una forma di collettivismo; subordinare o ridurre l'eterorelazione all'autorelazione, cioè affermare che l'atto umano risolve e dissolve in sé tutto ciò con cui entra in contatto, significa cadere nel soggettivismo, sia che ci si proponga di salvare una trascendenza in una forma di spiritualismo intimistico, sia che, volendo restare fedeli alla prospettiva finitistica, si preferisca una forma di trascendentalismo immanentistico»³⁸. Il problema di fondo è quello di non riconoscere in modo corretto l'identità della persona; Pareyson teme qualsiasi assorbimento o dissoluzione della persona, qualora essa sia posta in relazione con una realtà più grande che la faccia scomparire; così come altrettanto teme che si ingigantisca talmente la sua coscienza o autocoscienza che non giunga più a riconoscere la realtà per quello che è e a stabilire una relazione con essa. La persona va sempre riconosciuta nella sua natura e struttura, la relazione con sé e la relazione con l'altro vanno sostenute e promosse in giusta misura per non incorrere in forme di spersonalizzazione. «Cessa di 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 d'una comprensività universale, la puntuale identità che 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 tutto in se 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 se stesso ogni rapporto coestendosi all'universo»³⁹.

L'antropologia personalistica, oltre che nell'opera *Esistenza e persona*, è ben presente nell'*Estetica, teoria della formatività*, in cui l'esperienza umana viene analizzata nel suo carattere formativo, ossia operativo in

³⁵ Ivi, op. cit., pp. 205-206.

³⁶ Ivi, op. cit., p. 201.

³⁷ Ivi, op. cit., p. 216.

³⁸ Ivi, op. cit., p. 217

³⁹ Ivi, op. cit., p.218.

ordine al suo pieno formarsi. Tutte le operazioni umane sono uniche nel loro genere e sono volte a rispondere ai caratteri dell'*unità* e della *totalità* della persona, come anche del loro *sviluppo*. Pareyson predilige sovente la scelta di parole che si oppongono, ma al di là di ogni possibile effetto retorico egli si serve di esse per curare e approfondirne i significati filosofici che giunge ad esprimere. Se unità e totalità fanno pensare a ciò che è stabile, ben racchiuso in sé, lo sviluppo rinvia a una dinamica in atto per il raggiungimento di quella forma che caratterizza la persona per se stessa e che richiede nuovi atti, uno svolgimento di nuova operatività, di nuove operazioni: «Infatti come totalità la persona è opera e come sviluppo la persona è operare, attività che culmina in opere: e l'opera è una forma, cioè a dire una definitezza ch'è al tempo stesso totale e in sé conclusa»⁴⁰. Le opere sono importanti ma non sono tutto; oltre le opere vi è una trascendenza della persona che va oltre le opere, che appartengono al suo operare personale⁴¹.

Totalità e sviluppo, pur essendo rilevanti, hanno margini di incompletezza, non a caso i tratti peculiari della persona, sono racchiusi in quattro termini: «esistenza», «compito», «opera», «io».

L'esistenza è prioritaria ed è anche quella che rende possibili e tiene uniti gli altri tratti. Dal fatto di esistere derivano alla persona compiti, impegni, responsabilità che devono tradursi in opere e ciascun'opera è resa possibile dall'io. È l'io che genera sempre nuovi atti, che realizza la personalizzazione di ogni atto. I suddetti tratti caratterizzano la persona in ogni situazione, in ogni contingenza storica in cui è chiamata a prendere iniziative, assolverà doveri, coltiverà ideali, e assumerà responsabilità.

L'analisi di Pareyson diventa ancora più stringente, allorché entra in ciascuno dei quattro tratti peculiari, delineando quelle dimensioni che li caratterizzano e che ancora una volta vengono esplicitate con coppie di termini opposti.

Nell'esistenza si riscontrano:

- *unità* e *dualità*; l'io è sempre situato, è immerso in situazioni da cui non può prescindere e in cui si afferma l'iniziativa della persona, in grado di trascenderle;

- *passività* e *attività*; la passività è in ordine alla situazione che è data, ma che ugualmente la persona è in grado di giudicare, ha la facoltà e la libertà di farlo, può reagire alla situazione e disporre dei propri atti;

- *definitezza* e *infinità*; la persona ha la sua natura ben definita, la sua finitudine si riscontra in ogni situazione, ma la sua libera iniziativa la pone in condizioni di sviluppo aperto su ciò che di per sé non può essere pensato come esauribile; di qui la sua apertura all'infinito⁴².

La persona è interpretata, allora, come *compito*: il suo sviluppo è storico, programma la sua vita, si dedica a ciò che ritiene valido, sa assolvere con dedizione ai suoi doveri, fa esperienza di libertà, ma ugualmente avverte la morsa della necessità⁴³.

La persona è altresì *opera* che ha valore storico, come tale è contraddistinta da universalità, vale universalmente in ogni periodo storico e in ogni latitudine geografica, ma al tempo stesso è contrassegnata da singolarità; ha una sua totalità che non può essere mai definitiva, unica, conclusa, è una totalità che costantemente fa esperienza di insufficienza; come valore storico non è mai ripetitivo, esprime sempre qualche segno di novità, originalità e può acquisire i caratteri di esemplarità per altri⁴⁴. La persona va stimata in ogni momento come *io*⁴⁵, dal profondo carattere assiologico e teocentrico: il rapporto con Dio non solo viene incontro alla sua insufficienza, ma la ordina al fine⁴⁶.

6. Qualche rilievo conclusivo

Le articolazioni concettuali incontrate nelle due differenti declinazioni del personalismo di Stefanini e di Pareyson sono senz'altro figlie del loro tempo e delle loro personali opzioni teoretiche, nondimeno

⁴⁰ L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 184.

⁴¹ Cfr. Ivi, op. cit., pp.184-185.

⁴² Cfr. Ivi, op. cit., pp.185-186

⁴³ Cfr. Ivi, op. cit., pp.186-187.

⁴⁴ Cfr. Ivi, pp.187-188.

⁴⁵ Cfr. Ivi, pp.188-189.

⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 175.

hanno il pregio di offrirci interpretazioni che, per vari aspetti, travalicano il secolo in cui sono state pensate in quanto ci offrono una sintesi esistenziale, etica, storica, ontologica attraverso cui qualificare la persona nella sua interezza e nella particolarità della sua esperienza.

Sia Stefanini che Pareyson condivisero la collocazione della persona al centro della filosofia; la persona è infatti sia soggetto che oggetto della filosofia. Entrambi pensarono all'universalità della filosofia e della persona a partire da concetti cristiani promotori della persona, e della comunicazione interpersonale; entrambi guardarono ad un'universalità della persona governata da razionalità personale e da scelte personali.

Grazie anche alla sua ermeneutica, Pareyson, ci propone una filosofia della persona che sembra rispondere maggiormente alle problematiche culturali e storiche del nostro secolo; le sue acute analisi antropologiche offrono strumenti speculativi ampiamente impiegabili in contesti interculturali e interreligiosi.

Abbiamo bisogno di riflessioni antropologiche di ampio respiro, che testimonino quel valore fondamentale che è il riconoscimento della persona umana per se stessa e per la comunità umana, a qualsiasi cultura e religione appartenga.