

Emilio Baccharini

Fare la verità

*Western philosophy has been seeking for truth through contemplation and theore-
sis. Moreover it has established a relationship between truth and memory (a-letheia),
characterizing truth as a completed totality to be pursued. Starting from “complete-
ness” another path is possible, that of constructing truth. The article has proposed a
path that, considering truth as dynamic and not static, present a brief focus on three
paradigms deeply different from each other: Hegel-Rosenzweig-Pareyson. My conclu-
sion is that truth is a result that cannot happen without human responsibility.*

1. Premessa: l'aporia della questione

In maniera dura, provocatoria, ‘essenziale’, nell’Occidente la domanda sulla verità risuona a partire dal ‘confronto’ tra un politico e un condannato a morte che, alla domanda: “che cos’è la verità?”, ha l’ardire di rispondere “io sono la verità”¹. Da quel momento la storia della domanda sulla verità ha imboccato strade altre rispetto a quella esclusivamente filosofica che conosciamo a partire dalla filosofia greca.

La domanda sulla verità è certamente la questione filosofica per definizione e tuttavia è forse anche quella più aporetica, la questione impossibile. Impossibilità di esibire una risposta determinante a una domanda necessaria e ineluttabile. Qual è, infatti, il senso del rapporto inscindibile e inesorabile tra l’umano e la verità? Le brevi riflessioni che seguiranno vogliono essere una prima mappatura di un percorso lungo e certamente tortuoso che trasversalmente tocca tutta l’avventura del pensiero umano in qualsiasi latitudine.

L’essere umano non può non porre la questione e, tuttavia, nella stessa posizione della domanda essenziale che, in quanto tale, ha sempre di mira il determinato, si coglie il non senso di una ricerca che vorrebbe intenzionare il tutto. Eric Weil, che nella sua *Logica della filosofia* ha sentito con molta lucidità il peso della questione scrive: «ogni giudizio sulla verità è assurdo. [...] Ogni spiegazione positiva è allora impossibile; volerne dare una significherebbe voler parlare nel silenzio. La verità non è né l’essere né il nulla, non è l’oggetto né l’io. Non si

1 Si veda, rispettivamente, *Gv* 18, 38 e *Gv* 14, 6.

può che evocarla e parlarne per immagini. È la luce che non illumina nulla, luce invisibile perché non è altro che luce. È lo stato di veglia che non è preceduto da nessun sogno. È ciò che precede il cominciamento. È l'istante eterno, più vecchio e più giovane di ogni tempo. [...] In effetti l'uomo è sempre nella verità e, di conseguenza, *la verità gli è inaccessibile come la base sulla quale si sostiene*². Le affermazioni del filosofo franco-tedesco, non vanno nella direzione dello scetticismo, bensì in quella di un approccio diverso e consapevole del limite. Se non possiamo contemplarla nella sua totalità ineffabile, possiamo 'tradurla' nella concretezza del vissuto dell'esperienza: "Tuttavia, – scrive ancora Weil – la verità di cui si tratta non è inaccessibile. La verità non può essere esposta, è vero, ma può essere vissuta"³.

Questo vissuto, a sua volta, ha il nome di *Saggezza*, a cui è dedicato l'ultimo capitolo della *Logica*, ma la saggezza è l'azione attraverso cui la verità si rende presente e il pensiero che si è pensato ritorna alla verità. *Fare* la verità diventa il compito inesauribile assegnato all'essere umano nell'esercizio della sua libertà. Si tratta di un semplice spostamento dallo speculativo alla prassi, o vi è in gioco qualcosa di più decisivo? Ed eventualmente che tipo di fare è quello che opera rivolto alla verità? L'orizzonte della nostra riflessione si arricchisce di una molteplicità di relazioni che non possono certamente essere adeguatamente affrontate qui. Possiamo però almeno elencarle. Verità e libertà sembrerebbe la prima di queste relazioni⁴, ma anche verità e invero, come vedremo, si relazionano in maniera tutt'altro che scontata; verità e liberazione, come suggerirebbe il mito della caverna di Platone. In termini più direttamente teoretici, che rapporto c'è tra la manifestazione e l'essere che nella manifestazione si manifesta? Com'è noto è questa la domanda peculiarmente heideggeriana che rilegge l'*aletheia* greca non soltanto come non-oblio, ma piuttosto come s-velatezza⁵. Il mito platonico della caverna, ma sono dati fin troppo noti, ci introduce anche a quello che sarà forse uno dei percorsi più frequentati del pensiero occidentale, il rapporto tra verità e memoria.

Tralascio naturalmente tutte le questioni legate alla verità proposizionale, alla conformità e quindi alla verità del giudizio per soffermarmi brevemente su due paradigmi che leggono la verità come totalità, Hegel e Rosenzweig, con risultati contrapposti per poi esaminare un terzo paradigma che ci consente un approccio ermeneutico, quello di Pareyson. Naturalmente ciò che segue vuole essere soltanto una scelta di tre percorsi tra altri; il Novecento ha manifestato tutta la disillusio-

2 E. Weil, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 129.

3 Ibid., p. 130.

4 «La verità vi farà liberi» leggiamo nei vangeli (*Gv* 8, 32). Una tematizzazione diversa del rapporto tra verità e libertà, l'ha fatta Heidegger in *Dell'essenza della verità* e quindi in *La dottrina platonica della verità*, entrambe le opere si trovano ora in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

5 Oltre ai testi citati, Heidegger ha dedicato esplicitamente al tema della verità almeno altri due lavori: *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi, Milano 1997 e *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 2009. Un discorso diverso meriterebbe l'approccio jaspersiano che si modula secondo la prospettiva dell'*Umgreifende*.

ne delle filosofie totalitarie della certezza assoluta. Un percorso particolarmente fecondo sarebbe stato anche quello fenomenologico che rilegge la questione della verità nell'ottica della intenzionalità costituente donatrice di senso. Anche per Husserl la verità è il risultato di un processo che vede coinvolto il soggetto attraverso la sua 'autoconsapevolezza'.

Come conclusione di questa premessa vorrei accennare ancora alla relazione tra parola e verità che ritroveremo più avanti e che forse è quella che esprime meglio la dimensione del fare. La parola abita l'uomo che, attraverso la parola, riceve una sorta di investitura che gli consente di comprendere anche la sua origine. *Noli foras exire, in interiore homine habitat veritas*. L'espressione agostiniana nel *De vera religione*, ci permette di risalire a quella trascendenza interiore che abita l'uomo e che rende la sua parola segno di un al di là. Nell'interiorità, nella *transdiscendenza* che apre alla *transcendenza*, è possibile reperire le fonti della verità della parola. L'uomo, agostinianamente, in quanto *imago Dei*, è il luogo della presenza della verità. Nell'interiorità risiede la verità della parola, ma ciò non significa un invito a uno sterile narcisismo autocontemplativo, bensì piuttosto ci rende responsabili in quanto *custodi della verità*. La parola nasce sempre dal silenzio della contemplazione interiore.

Dire la verità è *verum facere se ipsum*. La verità comunicata è originariamente verità vissuta, verità esperita. Vivere nella verità. Esiste una relazione etica fondamentale da cui non può prescindere un'autentica comunicazione interpersonale, altrimenti la parola sarà semplicemente il supporto di una logica aberrante della persuasione che è poi in ultima istanza strumentalità a scopo di potere. La logica della persuasione è l'implicita ammissione della limitazione/negazione della libertà e della singolarità personale del destinatario della comunicazione. Qual è il senso del *verum facere se ipsum* se non la conformazione di sé alla logica della verità? La conformazione è a sua volta un termine relazionale che indica un porsi di fronte-a, non possiamo porci come modelli originari a noi stessi, sarebbe un controsenso. Ma dove reperire la dimensione del formarsi-con? Attenzione alle differenze come disponibilità a recepire l'indicazione della verità, sarà l'opera dell'inveramento di Rosenzweig, ma anche dell'apertura dialogica di Pareyson.

La verità della parola assomiglia quindi a un continuo 'inveramento' della parola e di se stessi, è questo il *fare la verità a parte subjecti*. Si istituisce una relazione tutta particolare tra la struttura di datività ontologica, per cui l'uomo si scopre soggetto di un dono, e il dare la parola come essere veri. Essere veri significherà dare la parola vera (la parola data) come fedeltà duplice alla verità e all'interlocutore, è questo il *fare la verità a parte objecti*.

Si comprende meglio anche la prospettiva vichiana del *verum est ipsum factum*, che esula dalle mie intenzioni e che tuttavia, mostra la dimensione operativa della verità che diventa storia. Rivolgiamoci ora ai due paradigmi 'operativi' della verità.

2. La verità in opera

La prospettiva della verità come atto, piuttosto che soltanto come stato, implica una comprensione dinamica che ha almeno due implicati teoreticamente assai significativi: che la verità non è mai data per intero e che la totalità della verità è *risultato*.

2.1 La verità è il tutto

Quest'ultimo termine ci rimanda immediatamente alla tematizzazione del problema quale la troviamo in Hegel. Per brevità, ma anche per la significatività del testo, mi riferirò esclusivamente alla *Vorrede alla Fenomenologia dello spirito*⁶ che, forse, è una chiave d'accesso privilegiata al sistema hegeliano. Scrive Hegel: «La figura (*Gestalt*)⁷ autentica (*wahre*) in cui la verità può esistere è soltanto il sistema scientifico della verità stessa» (p. 53). Poste le cose in questi termini, fuori della figura non può esserci nulla; la figura è l'assoluto che però non può essere pensato nella sua neutralità astratta, bensì nella sua soggettività che, tuttavia, in quanto assoluto, può procedere esclusivamente a partire da sé. Con le parole di Hegel: «Secondo il mio punto di vista [...] tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*» (p. 67). Prosegue poi Hegel: «la sostanza vivente costituisce l'essere che è veramente *soggetto*, che è veramente reale, solo nella misura in cui essa è il movimento del porre-se-stessa, solo in quanto è la mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa. In quanto soggetto, la sostanza è la *negatività* pura e *semplice*, e proprio per questo è lo sdoppiamento del semplice, è la duplicazione opponente che, a sua volta, costituisce la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione: solo questa uguaglianza *restaurantesi*, solo questa riflessione entro se stesso nell'essere-altro – non un'unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero. Il vero è il divenire se stesso, è il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che è reale solo mediante l'attuazione e la propria fine» [...] «Il vero è il tutto. Il tutto, però, è solo l'assenza che si compie mediante il proprio sviluppo. Dell'Assoluto, infatti, bisogna dire che è essenzialmente un *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità» (p. 69).

Un corollario della concezione del vero come sistema della totalità consiste nell'imprescindibilità del negativo. Se, come dice Hegel, «il vero è essenzialmente soggetto, e in quanto tale non è altro che il movimento dialettico, questo cammino che produce se stesso, si proietta in avanti e ritorna entro sé» (p. 131), allora nel processo dialettico il negativo si produce come positivo. In un passo di grande

⁶ Edizione con il testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 1995. Citerò direttamente nel testo.

⁷ Questo termine è di grande rilevanza, poiché anche Rosenzweig, come vedremo parlerà della verità come *figura* anch'essa con una propria dinamicità intrinseca che, tuttavia, vuole essere il rovesciamento della prospettiva hegeliana. *Gestalt* è una figura 'plasmata', c'è dentro tutto il peso del fare che sto cercando di mostrare, è quindi il 'risultato' di un'azione.

densità, ma anche direi di forte tensione speculativa, Hegel tiene ferma la totalità del vero e, tuttavia, abbiamo la sensazione che rimanga qualcosa di irrisolto. Leggiamo: «La verità include dunque al proprio interno anche il negativo. Ora se si potesse considerarlo come qualcosa da cui fare astrazione, il negativo si chiamerebbe 'falso'. Di fatto, invece, ciò che va dileguando dev'essere considerato esso stesso come essenziale, e non va irrigidito in una determinazione che, recisa via dal vero, debba essere abbandonata in un qualsiasi punto fuori della verità; né il vero, a sua volta, dev'essere considerato come il morto positivo che giace inerte dall'altra parte. Il fenomeno, l'apparire, infatti, è il movimento del nascere e del perire, movimento che non nasce né perisce esso stesso, ma che è in sé e costituisce la realtà e il movimento della vita della verità. In tal modo, il vero è il delirio bacchico in cui non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ciascun movimento, mentre tende a separarsi dal Tutto, altrettanto immediatamente si dissolve, questo delirio è anche la quiete trasparente e semplice» (p. 105).

La conclusione del percorso consisterà nel 'compimento' delle figure in cui lo Spirito nella sua assolutezza si scopre come la propria verità nel concetto. Soltanto ora il vero è veramente il tutto: «Nel sapere assoluto, dunque, lo Spirito ha concluso il movimento delle sue figurazioni (*Gestaltens*); adesso, infatti, è ormai superata quella differenza della coscienza che contrassegnava tale movimento. Lo Spirito ha raggiunto l'elemento puro della sua esistenza, il Concetto» (p. 1059).

2.2 La verità messianica

Al sistema della totalità del concetto Franz Rosenzweig, a suo tempo grande studioso del pensiero hegeliano poi rifiutato, contrappone il sistema della totalità messianica. Rosenzweig è infatti forse il più grande e originale filosofo ebreo del secolo XX, certamente la sua opera più importante, *La stella della redenzione*⁸, rimarrà come una delle (poche) opere più significative del pensiero contemporaneo.

La complessità della sua elaborazione rende difficile una schematizzazione che riesca a dar conto della sua prospettiva sulla verità. Il suo progetto è la frantumazione della filosofia della totalità, che è anche la filosofia dell'unità della tradizione "dalla Ionia a Jena", per far posto a una filosofia della pluralità che non è equivocità, bensì visione dialogica della verità e della sua costruzione. Proviamo a ripercorrere brevemente alcune tappe della *Stella*, alla ricerca della sua visione della verità.

Il punto di partenza, Rosenzweig li definisce gli *Elemente*, è la considerazione di Dio, uomo e mondo come 'tre' fattualità-totalità non riconducibili a unità; infatti, ognuno di essi nella sua 'totalità' fattuale rimanda soltanto a se stesso e in tal modo diventa indice di un *meta* come impossibilità di fondamento e quindi di ricon-

8 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985. Una nuova edizione è stata pubblicata da Vita e Pensiero nel 2005. Anche in questo caso, per non appesantire eccessivamente con le note citerò direttamente nel testo.

duzione all'essenza⁹. In tal modo Dio è *meta*-fisico, l'uomo *meta*-etico, il mondo *meta*-logico. «Il mondo – scrive Rosenzweig – aveva la pretesa di essere il Tutto; 'tutto' è il soggetto della prima frase che venne pronunciata al momento della sua nascita. Contro questa totalità che abbraccia il Tutto come unità, un'altra unità, che fino a quel momento vi era inclusa, si è ammutinata ed estorce con la minaccia il proprio distacco in quanto singolarità, in quanto vita singola del singolo uomo. Il Tutto quindi non può più sostenere di essere 'tutto', ha perso la sua unicità» [...] «L'unità del *logos* fonda l'unità del mondo come un'unica totalità. E quella unità dà prova a sua volta del suo valore di verità con il fondare questa totalità. Perciò una ribellione vittoriosa contro la totalità del mondo significa al tempo stesso una negazione dell'unità del pensiero» (p. 12). Poco oltre, riflettendo ancora sulla verità del mondo, Rosenzweig, a partire dalla metalogicità del mondo, compie un passo particolarmente importante nel nostro percorso. «Il fatto che il mondo, il mondo pensabile, sia *meta*-logico proprio nella sua pensabilità risulta con certezza sia dall'emergere della dimensione logica da esso, sia dall'inserirsi ordinato del momento logico in esso. Per il mondo la verità non è legge, ma contenuto. Non la verità invera la realtà, ma la realtà contiene e preserva la verità. L'essenza del mondo è questo preservare (e non 'inverare') la verità. Il mondo allora fa a meno di quella protezione verso l'«esterno» che la verità aveva garantito al tutto da Parmenide fino a Hegel; siccome alberga la sua verità nel proprio grembo, il mondo è privo di quello scudo della Gorgone che era la sua intangibilità dall'«esterno»; esso deve lasciare che avvenga del suo corpo ciò che ne può avvenire, si trattasse pure della sua *creazione*» (p. 15). Occorre uscire dal pensiero riduttivo che nell'unità dell'«essenza lascia scomparire la molteplicità: «L'unidimensionalità è la forma dell'unità e totalità del sapere che tutto include senza residui. Il manifestarsi sempre molteplice, dell'essere è risolto assolutamente in quell'unità in quanto Assoluto» (p. 111). Verso la conclusione del libro III della II parte dedicato alla redenzione Rosenzweig esplicita la propria prospettiva di unità: «L'unità che la filosofia aveva preteso come un'ovvietà, in veste di presupposto per il Tutto, per noi è soltanto un risultato ultimo, anzi il risultato del risultato, un punto che si trova già tanto al di là del «percorso» quanto la sua origine divina sta ben al di là del suo inizio. In verità quindi l'unità è soltanto un divenire unità, essa è solo in quanto diviene. Ed essa diviene solo come unità di Dio. Solo Dio è, no anzi, diviene unità che tutto porta a compimento» (p. 277).

Rosenzweig riprende anche la considerazione del *fenomeno* che abbiamo già vista in Hegel, ma la ribalta: «Il fenomeno era stato la *crux* dell'idealismo e quindi di tutta la filosofia da Parmenide fino a Hegel; all'idealismo non era lecito concepirlo come «spontaneo», poiché ciò equivaleva a negare la suprema signoria del *logos*: l'idealismo quindi non gli aveva mai reso piena giustizia e aveva dovuto trasformare artatamente la spumeggiante ricchezza nel morto caos del dato. L'unità del Tutto pensabile non permetteva in fondo alcuna concezione alternativa. Il Tutto in

⁹ La parte introduttiva della *Stella* è significativamente intitolata «Sulla possibilità di conoscere il Tutto».

quanto Tutto unico e universale può essere tenuto unito solo da un pensiero che possieda una forza attiva, spontanea. Ma ascrivendo la vitalità al pensiero si deve, bene o male, negarla alla vita, negare alla vita la vitalità! Soltanto la visione meta-logica del mondo può reintegrare la vita nei suoi diritti» (p. 49). Questa 'vitalità' sarà considerata l'elemento 'plastico' del mondo, una plasticità indispensabile a proiettare il mondo nello spazio-tempo del futuro assoluto della redenzione e della verità eterna.

Nelle ardite e suggestive pagine in cui Rosenzweig tratta della stella come figura della verità eterna, ci troviamo di fronte a una ripresa dei tre elementi – Dio, mondo e uomo – nella prospettiva di una teoria della verità che li rende per così dire trasparenti a loro stessi, ne rivela l'intima struttura e insieme rimanda a quell'unico orizzonte possibile di comprensione che è il compimento della redenzione. E proprio per questo, tuttavia, restano in una dimensione che potremmo definire di 'sospensione' teo-teleologica che trasforma la dottrina della verità da teoria della conoscenza a modello dell'esistenza il cui nome è in-veramento. La verità si in-vera. Al di là della teoria della conoscenza formale che cerca di stabilire sempre forme di giudizio categoriali, Rosenzweig ci pone di fronte a una teoria 'escatologica' della verità che, quindi, per definizione, si colloca nel tempo, ma nell'orizzonte aperto del tempo a-venire.

Dio, verità e spirito, questi sono i termini che Rosenzweig utilizza qui per ridire gli elementi – Dio, mondo e uomo – che ora però nell'orizzonte della redenzione e quindi dell'eternità, sono diventati manifesti e oggetti di una nuova 'logica': la teo-logica, la cosmo-logica e, infine, la psico-logica. Tutti confluiranno nella figura dell'inveramento che è l'escatologia la cui legge interna è la teleologia, ma allora bisognerà uscire dalla teoria e dal libro per entrare nel quotidiano della vita. Questa, vita, è l'ultima parola della *Stella* che era iniziata con il suo opposto, la morte.

«Dio è la verità» (p. 407) con questa proposizione si apre l'ultimo libro della terza parte. Ma ciò significa che Dio è «il Signore del Tutto e Uno» (p. 412), Egli troneggia sulla realtà che, proprio a partire da questa signoria, è garantita nella sua verità, anche la realtà è verità. Contrariamente a tutto il percorso apofantico della tradizione occidentale, alla domanda circa la verità – che cos'è la verità? – Rosenzweig propone una risposta di carattere 'fattuale' che, se da un lato richiama Descartes, dall'altro si poggia su una nuova posizione che non è possibile ricondurre *tout court* alla metafisica. La verità, nella sua innegabilità «è un dato di fatto vero, ma è un dato di fatto» (p. 415) e il dato di fatto di questa innegabilità esige fede. Scrive Rosenzweig: «Così tutta la fiducia nella verità riposa su una fiducia ultima, e cioè che il terreno su cui poggia la verità con i propri piedi sia in grado di reggerla. La verità è essa stessa il presupposto ultimo della verità e non lo è in quanto verità, che si regge sui propri piedi, ma in quanto dato di fatto su cui si fa affidamento. La verità stessa è dato di fatto ancor prima del dato di fatto della sua innegabilità [...] La fiducia della ragione in se stessa, cui i maestri della scuola dedicano le loro cure, è del tutto legittima. Ma è legittima soltanto perché si basa su una fiducia di tutto l'uomo, di cui la ragione è solo una parte; e tale fiducia non è una fiducia in se stesso. La fattualità della verità sarebbe allora l'ultima cosa che la verità stessa ha

da dirci su di sé. Questa ultima cosa è che essa esige fiducia in lei come in un dato di fatto. E con ciò essa confessa proprio questo: di non essere Dio. Non è lei Dio. Ma Dio è la verità [...] Se Dio è la verità, che cos'è enunciato dicendo questo, circa la sua essenza? Nulla più di questo, che egli è il fondamento originario della verità e che tutta la verità è verità soltanto perché viene da lui» (pp. 415-416).

Si disegna così un percorso verso la verità la cui intima tensione è verso il Tutto, ma «il Tutto dev'essere colto al di là della conoscenza e dell'esperienza vissuta, per poter essere colto direttamente. Questo cogliere avviene appunto nell'illuminazione della preghiera» (p. 419). In questo modo ritroviamo noi stessi nella verità che in quanto verità ultima è anche la nostra verità. L'uomo però deve rinunciare all'esperienza della verità come verità intera, deve limitarsi a contemplarla in Dio. «La verità deve dunque essere convalidata/in-verata e proprio nel modo in cui di solito la si nega: cioè abbandonando a se stessa la verità 'intera' e tuttavia riconoscendo come verità eterna quella parte a cui ci si attiene» (p. 421). All'uomo, che nella vita rimane uomo, resta come proprio ambito il 'così' e come propria parola l'«è vero!». È esattamente a questo punto che si inseriscono l'ebreo e il cristiano come 'figure dell'umanità' e anche come il duplice modo «in cui la verità, che nella rivelazione irrompe dentro il 'qui' ed 'ora', poteva unirsi con l'«è vero!» detto dall'uomo» (p. 423). A queste due figure dell'umano è consegnato il compito dell'in-veramento della verità, che è la prospettiva escatologica della via cristiana e della vita ebraica tese entrambe verso il compimento (*Voll-Endung*) della redenzione, l'unificazione/unità di Dio già ricordata. La verità è così proiettata alla fine, fine del tempo, verso l'eternità come il dopo del tempo.

3. Il processo ermeneutico

Rivolgiamoci ora brevemente all'ultimo paradigma in cui si annuncia la verità come risultato, il paradigma ermeneutico come ci si presenta in Luigi Pareyson¹⁰, in cui pure risuona la 'formatività', la *Gestaltung* di cui abbiamo già parlato. A chiarificazione del significato che egli intende dare alla parola formatività, nelle prime righe del suo libro *Estetica. Teoria della formatività*¹¹, Pareyson scrive: «per 'forma' intendo organismo, vivente di vita propria e dotato di una legalità interna: totalità irripetibile nella sua singolarità, indipendente nella sua autonomia, esemplare nel suo valore, conclusa e aperta insieme nella sua definitezza che rac-

10 In particolare in *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971. È chiaro che il discorso potrebbe riguardare anche l'opera di H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, dove pure è presente la dimensione dell'operatività. L'ermeneutica è, per definizione, un 'procedimento' che è teso teleologicamente e intenzionalmente verso un compimento che non si dà nell'immediatezza. La fondazione ontologica heideggeriana ci costringerebbe a rivedere alcuni dati fondativi. Un diverso approccio consentirebbe la prospettiva ermeneutica di P. Ricoeur, più vicina a quanto sto qui presentando. Non a caso la prospettiva ultima del filosofo francese è nella direzione di una 'poetica'.

11 La prima edizione è Ed. di Filosofia, Torino 1954. Io cito da Sansoni, Firenze 1974.

chiude un infinito, perfetta nell'armonia e unità della sua legge di coerenza, intera nell'adeguazione reciproca fra le parti e il tutto... carattere dinamico della forma, alla quale è essenziale l'essere un risultato, anzi la riuscita di un 'processo' di formazione ch  la forma non pu  essere vista come tale se non la si scorge nell'atto di concludere, e insieme includere, il movimento di produzione che vi pone capo e vi trova il proprio successo» (p. 7).

Mi limito qui semplicemente a registrare queste affermazioni che indubbiamente ci aprono su prospettive particolarmente allettanti, ma che ora servono soltanto a contestualizzare e a nutrire il 'processo' ermeneutico. L'ermeneutica   una teoria della verit , ma anche una metodologia che implica un'ontologia. Tutto ci  nel filosofo torinese assume dei connotati di significativa originalit . Una prima distinzione, certamente molto feconda, che egli propone   la differenza tra il pensiero espressivo e il pensiero rivelativo. In tal senso scrive: «Il pensiero rivelativo   sempre insieme espressivo, perch  la verit  non si offre se non all'interno di ogni singola prospettiva: la verit    accessibile solo mediante un insostituibile rapporto personale e formulabile solo attraverso la personale via d'accesso ad essa. Il pensiero che muove da questa solidariet  originaria di persona e verit    al tempo stesso ontologico e personale, e quindi insieme rivelativo ed espressivo, ci  esprime la persona nell'atto di rivelare la verit  e rivela la verit  nella misura in cui esprime la persona, senza che l'uno dei due aspetti prevalga sull'altro» (p. 17).

Il legame stretto, direi essenziale, tra persona e verit  non produce una *reductio* e quindi una pi  o meno larvata forma di soggettivismo, al contrario significa che della verit  si d  esclusivamente un'interpretazione personale senza perch  la persona possa appropriarsi della verit . Il processo dell'interpretazione  , pur nella finitezza della persona, teleologicamente proiettato in un tempo infinito che ha il suo presupposto in una ontologia dell'inesauribile¹². Il peso ermeneutico della persona ci ricollega a quanto sopra si diceva del rapporto tra verit  e libert  in Heidegger, e anche Pareyson, utilizzando la stessa espressione 'lasciar essere', non vede nel processo ermeneutico un mostrarsi o manifestarsi della verit  'attraverso' il soggetto personale; non   un rapporto strumentale, anzi «nell'interpretazione la persona interviene soprattutto come via d'accesso e organo di conoscenza» (p. 83). Tuttavia, «il senso di tutta questa attivit  libera e solerte consiste pur sempre nell'*ascolto*, giacch  la verit  non   cosa che l'uomo inventi o produca, o che si possa in generale produrre o inventare: la verit  bisogna *lasciarla essere*, non pretendere d'inventarla; e se la persona si fa *organo della sua rivelazione*   soprattutto per riuscire ad essere *sede del suo avvento*» (p. 84). L'attivit  dell'umano e l'esercizio della libert  nel processo ermeneutico corre sempre il rischio di non essere soltanto rivelazione, ma anche occultamento. «Questa precariet  dell'interpretazione

12 Parlando dello statuto dell'interpretazione (p. 81 e ss.) Pareyson chiarisce in che modo bisogna intendere il 'possesso' personale della verit , senza che questa venga ingabbiata nei limiti del tempo e conclude: «L'interpretazione   infatti l'unica forma di conoscenza che sia capace per un verso di dare una formulazione personale e quindi *plurale* di qualcosa di *unico* e indivisibile, senza per questo comprometterne o disperderne l'unit , e per l'altro verso di cogliere e rivelare un *infinito*, senza limitarsi ad alludervi o girarvi intorno, ma possedendolo veramente».

non è dovuta alla sua personalità e pluralità, ch'è più una ricchezza che un'imperfezione, ma all'alternativa posta dalla libertà stessa della persona, la quale può fare di sé una prigionia angusta, opaca all'avvento del vero, oppure un'ariosa apertura dischiusa alla sua rivelazione; tant'è vero che quando sceglie di farsi tramite della verità, non c'è nessun organo di conoscenza che sia altrettanto acuto, penetrante e sicuro» (pp. 84-85). Queste ultime affermazioni ci riportano a quanto dicevamo sopra e sollecitano a prendere radicalmente sul serio questa 'operatività' dell'umano. Fare la verità significa situarsi dialogicamente di fronte alle molte, infinite, altre prospettive con la consapevolezza che ciascuno è responsabile della sua porzione di verità da rivelare e che nessun altro lo farà al suo posto.

Emilio Baccharini
Università di Roma Tor Vergata
baccarin@uniroma2.it

Emilio Baccharini è docente di Antropologia filosofica presso l'Università di Roma Tor Vergata. Di formazione fenomenologica (*Fenomenologia. La filosofia come vocazione*, Roma 1981), negli anni si è occupato a lungo anche del pensiero ebraico contemporaneo, in particolare di Rosenzweig, Levinas (*Levinas. Soggettività e infinito*, Roma 1985), Heschel e del pensiero dialogico (*La soggettività dialogica*, Roma 2002; *La persona e i suoi volti*, Roma 2003²). Baccharini è inoltre fondatore e direttore della rivista di filosofia on line *Dialegesthai* (<http://mondodomani.org/dialegesthai>).