



ROBERTO SEGA

**L'INQUIETUDINE
ERMENEUTICA**
SAGGI SU PAREYSON





ISBN
979-12-5994-262-3

PRIMA EDIZIONE
ROMA SETTEMBRE 2021

Xavier Tilliette S.J.

in memoriam

«Wir tragen den Schein, den Schmer-
zen und den Namen».

P. CELAN

INDICE

II	<i>Premessa</i>
15	1. Esistenza e filosofia
31	2. Per un nuovo esistenzialismo
III	3. Originalità e attualità di una filosofia ermeneutica
139	4. Dialettica in libertà
161	5. La declinazione tragica dell'interpretazione
185	6. "È un impegno enorme". Nota sull'escatologia
201	7. Avvenire di Pareyson

PREMESSA

Per giustificare questo libro (due parole, non di più) sono costretto, contro le buone norme del discorso scientifico, a scendere nella biografia spicciola. Per essere precisi, devo risalire ai miei studi universitari culminati, nel marzo 1984, con la discussione della tesi di laurea in filosofia dedicata alla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson. Relatore era Guglielmo Forni Rosa (un devoto e riconoscente allievo di Felice Battaglia) che, partito da interessi vicini al mondo cattolico (Maritain) e legato alla fenomenologia husserliana, aveva virato verso l'ermeneutica, assecondando il *Weltgeist* speculativo del tempo. L'ermeneutica, giusta l'indicazione di Vattimo, in quegli anni era assurta a *koiné*, a stile comune di pensiero, diffuso e pervasivo – quasi una moda –, soppiantando la dialettica che, nelle sue più diverse articolazioni, aveva dominato il panorama filosofico del decennio precedente (più dello strutturalismo, almeno in Italia). La scelta di Pareyson come oggetto di ricerca nasceva da ciò, ma anche dal fatto che nell'ambiente universitario felsineo il nome del filosofo di Piasco circolava ampiamente: Anceschi non nascondeva la sua stima, la sua ammirazione per quell'uomo così “serio e rigoroso”, di cui teneva in gran conto l'*Estetica*; a lezione, Eco (già suo discepolo) ne parlava usando un registro posto a metà strada tra l'aneddotico e il critico.

Questo spiega l'attenta recettività della Commissione di laurea nei confronti del mio lavoro, verso cui si mostrò particolarmente generosa: ottenni il punteggio massimo. Credo che, in quell'occasione, si

premiò più il mio curriculum di studi (esami superati sempre brillantemente) che non il prodotto finale. Visto che non mi sono mai lasciato sedurre dal principio secondo cui *ogni scarafone è bello a mamma sua*, non ho difficoltà ad ammettere che la mia tesi soffriva di numerosi limiti e difetti. Ne ero pienamente consapevole, tanto che mi ero ripromesso, fin da subito, di riprenderla in mano per rivederla da cima a fondo. Vi ero spinto anche dalla proposta venutami da Forni Rosa, che intendeva pubblicarla (dopo opportuna e necessaria rielaborazione) in una collana – “Ermeneutica e Fenomenologia” – che dirigeva allora, insieme a Giorgio Penzo, presso la CLUEB (Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna).

Ma tra il dire e il fare c'era di mezzo il... militare. L'idea di un libro su Pareyson si arenò sulla spiaggia del servizio di leva. Al mio ritorno, un nuovo ostacolo, un'altra dilazione: il concorso per l'abilitazione all'insegnamento nelle scuole superiori statali mi obbligò ad uno studio fesso e disparatissimo, che mi tenne lontano dai testi del filosofo di Piasco. Quando l'impegno concorsuale terminò, mi ritrovai ad insegnare ad Adria, non a Ferrara (mia città natale e di residenza). Il pendolarismo nel lavoro, che durò per nove anni, provocò un aggiornamento a tempo indeterminato del progetto di scrivere su Pareyson. Per onestà, devo anche aggiungere che a complicare il quadro intervennero i miei nuovi interessi di studio, che si orientarono verso Heidegger, verso il pensiero francese della *différance* e, *last but not least*, verso il positivismo anomalo, eretico di un 'minore' come Limentani (maestro di Garin e mio concittadino). Al primo e all'ultimo dei nomi citati consacrai le mie modeste fatiche intellettuali, che presero la forma di alcuni lavori a stampa.

Pareyson si ripresentò con forza persuasiva soltanto alla fine degli anni Novanta, quando erano disponibili, da poco, le sue opere più coinvolgenti e affascinanti – *Dostoevskij* (1993), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995), *Essere libertà ambiguità* (1998). A favorire questa ripresa, questa ricostruita attrazione concorse anche l'incontro con padre Tilliette – l'amico e sodale di pensiero più 'accordato' con Pareyson –, il quale mi invitò e spronò, a più riprese e

in vari modi (per lettera e di persona), a ricucire e a tessere di nuovo il dialogo con l'“*homo rapallensis*”.

I saggi e gli articoli qui raccolti, la cui stesura è avvenuta nell'arco di un decennio, attestano che si è seguito quel suggerimento. Al di là del loro contenuto specifico, rispondono tutti ad una precisa, inderogabile istanza: provare di dar conto, per quanto è nelle proprie possibilità, di un pensiero ricco, profondo e, insieme, mosso e accidentato quale è quello di Pareyson – un tentativo che oltre trent'anni fa non mi era affatto riuscito. Ecco, questo libro contiene ciò che, allora, avrei voluto dire e scrivere e di cui non fui capace – vale, pertanto, come confessione di una menda, come sua doverosa correzione e, infine, come prova di risarcimento. Pur nella salda, ferma convinzione, ricavata da Pareyson, che ogni *interpretazione è sempre approfondibile*, che *resta sempre qualcosa da dire*, vorrei credere, variando un celebre detto del maestro Alberto Manzi, che qualche volta non è troppo tardi per rendere giustizia a qualcuno o a qualcosa.

I saggi raccolti in questo volume sono stati, per la maggior parte, già pubblicati in riviste e opere collettive. In particolare: *Esistenza e filosofia* è apparso in AA. VV., *Vernunft und Glauben*, hrsg. von S. Dietzsch und G.F. Frigo, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 361-371; *Per un nuovo esistenzialismo* è stato pubblicato come libretto a sé presso i tipi della Casa editrice Sapere (Padova, 2009); *Originalità e attualità di una filosofia ermeneutica* è compreso in AA. VV., *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, a cura di G. Riconda e C. Ciancio, Torino, Trauben, 2000, pp. 69-89; *La declinazione tragica dell'interpretazione* compare in “Giornale di Metafisica”, XX, 1998, pp. 127-150. I rimanenti – *Dialettica in libertà*, “È un impegno enorme”, *Avvenire di Pareyson* – sono inediti.

I rinvii alle opere di Pareyson sono indicati nel testo con le seguenti sigle e con relativo numero di pagina: *KJ*= *Karl Jaspers*, Casale Monferrato, Marietti, 1983²; *SE*= *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, 1971³; *EP*= *Esistenza e persona*, Genova, il melangolo, 1985⁴; *FI*= *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976²; *UF*= *Unità della filosofia*, a cura di M. Ravera, “Filosofia e teologia”, 1, 1995, pp. 65-79; *ETF*= *Estetica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani, 1988⁴; *EL*= *Essere e libertà*, Torino, Giappichelli, 1970; *VI*= *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971; *SF*= *Socialità della filosofia*, in

AA. VV., *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli, Giannini, 1976, pp. 684-691; *P=* *Presentazione*, in M. F. Sciacca, *Il magnifico oggi*, Roma, Città Nuova, 1976, pp. I-L; *FV=* *Filosofia e verità*, intervista a cura di M. Serra, "Studi cattolici", 193, 1977, pp. 171-179; *PFC=* *Prospettive di filosofia contemporanea*, a cura di A. De Maria, Milano, Mursia, 1993; *D=* *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1993; *CF=* *Una corrispondenza filosofica* (con X. Tilliette), a cura di G. Riconda, "Annuario filosofico", 9, 1993, pp. 27-34; *OL=* *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1995; *ELA=* *Essere libertà ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Milano, Mursia, 1998

1. ESISTENZA E FILOSOFIA

«Dem Geist leih deine Flamme,
glühende Schwermut»

G. TRAKL

Anche quando il suo *Denkweg* volgeva ormai al termine, approssimandosi “l’ora che non ha sorelle”⁽¹⁾, Pareyson giurava fedeltà ai propri esordi filosofici (cfr. *OL*, 140; *ELA*, 178). Ne fa fede, tra l’altro, quella sorta di testamento spirituale, quel frammento di autobiografia intellettuale – le *Rettifiche sull’esistenzialismo* (cfr. *EP*, 247-269) –, che si chiude con un’affermazione quanto mai decisa e netta: “[...] io desidero proclamarmi esistenzialista – ora che, passata la moda, hanno cessato di dichiararsi tali molti che, pur non essendolo mai stati veramente, s’erano allora professati esistenzialisti –, quale in fondo scoprii d’essere sin dal momento che [...] m’accostai tanti anni fa a quei testi” (*EP*, 268)⁽²⁾.

Da giovane, nei primi anni Quaranta, presentandosi nella duplice veste “di storico diligente e scoliasta scrupoloso”⁽³⁾, Pareyson aveva introdotto in Italia i temi centrali dell’*Existenzphilosophie*, con lavori che hanno fatto scuola, che mantengono inalterato tutto il loro valore scientifico⁽⁴⁾. Ma oltre a ciò, il pensatore di Pia-

(1) P. Celan, *Poesie*, ed. it. a cura di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, 1998, p. 333 (tit. or. *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 5 voll.).

(2) Sui caratteri di fondo dell’esistenzialismo di Pareyson, cfr. V. Verra, *Luigi Pareyson, maestro dell’esistenzialismo*, “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, 144, 1991, pp. 11-13; C. Ciancio, *Pareyson e l’esistenzialismo*, “Annuario filosofico”, 14, 1998, pp. 449-462.

(3) X. Tilliette, *Pareyson estetico*, in *Omaggi*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 47.

(4) Si pensa, soprattutto, a testi come *La filosofia dell’esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940 (n. ed. *Karl Jaspers*, Casale Monferrato, Marietti, 1983) e *Studi sull’esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, 1943. Intorno alla loro persistente vitalità, cfr. G. Vattimo, *Pareyson, maestro del rischio*, “La Stampa”, 10.9.1991, p.17.

sco può anche vantare il risultato, attestato dall'intero suo *iter* meditativo, di aver sviluppato dall'interno, secondo linee originali e autonome, l'esistenzialismo, proiettandolo nella direzione di una filosofia della libertà⁽⁵⁾. È indubbio che i panni dello storico di rigida osservanza gli andavano stretti, visto che la sua originaria adesione a quella nuova corrente di pensiero nasceva, oltre che “da un sentimento irresistibile ed esaltante di congenialità” (*EP*, 249), anche da una precisa e sicura ambizione speculativa, più tardi confermata con vigore e convinzione da lui stesso: “io mi professo [...] esistenzialista, non certo nella posizione statica d'un ripetitore della lettera, ma in quella dinamica d'un prosecutore dello spirito” (*FV*, 172)⁽⁶⁾.

Fin dall'inizio, dimostrando maturità e talento precoci⁽⁷⁾, Pareyson individuò uno dei punti-chiave dell'*Existenzphilosophie* nell'esigenza *personalistica*. In una pagina dei suoi *Studi sull'esistenzialismo*, la cui prima edizione risale al 1943, si legge: “il singolo vuol essere visto nella sua sufficienza, nella sua autarchia in sé conclusa, nella sua irripetibile e inconfondibile caratteristica [...]. [...] Per essere assoluta, la persona dev'essere anzitutto autonoma, non deve, cioè, né inserirsi in un sistema, né immergersi in un'assoluta totalità che la comprenda” (*SE*, 12; cfr. anche 25-26; *KJ*, XXV).

(5) Non a caso, la sua ultima opera porta il titolo di *Ontologia della libertà* (Torino, Einaudi, 1995). E il tema di una libertà “problematica e incarnata” (*PFC*, 58) costituisce l'origine e il destino dell'esistenzialismo (cfr. *EP*, 266; *OL*, 8-9), ed è la ragione del suo contrapporsi alla filosofia hegeliana, dominata, secondo Pareyson, da un'idea di libertà intesa come “*libera necessitas*” (*OL*, 7; cfr. anche 464).

(6) È stato Santucci che tra i primi e con chiarezza ha sottolineato la forte motivazione teoretica che sta al fondo dell'incontro di Pareyson con la filosofia dell'esistenza (cfr. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, il Mulino, 1967², p. 14). Per considerazioni più recenti, si rimanda a M. Gensabella Furnari, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, “Segni e comprensione”, 5, 1988, pp. 56-68.

(7) In tal senso, un'autorevole testimonianza viene da Augusto Guzzo, maestro di Pareyson: “A Torino io misi *Vernunft und Existenz* di Karl Jaspers nelle mani d'un giovanissimo scolaro di eccezionale ingegno, Luigi Pareyson: ed egli mi presentò su quel libro una relazione tanto filosoficamente matura, che io la mandai a Gentile per il ‘Giornale critico della filosofia italiana’, ed egli la pubblicò subito. Pareyson aveva allora vent'anni: ricevevi lettere che mi domandavano chi fosse quell'autore così serio e profondo: risposi che era un ragazzo ventenne, ma di capacità straordinarie” (*La vicenda delle generazioni e la filosofia*, “Filosofia”, 1, 1979, pp. 19-20).

Ciò a cui dà voce Pareyson con queste parole – che acquistano il tono risoluto di una dichiarazione di principio che diventa, insieme, progetto di lavoro – è una reazione contro il pensiero hegeliano, colpevole di aver dissolto “l’esistenza [...] singola e assoluta” (*SE*, 13) dell’uomo in un Tutto uniforme, in una totalità annullante e “onnicomprensiva” (*SE*, 13). È noto che all’*Existenzphilosophie* appartiene, in qualità di patrimonio concettuale inalienabile, l’aperta denuncia e la messa in mora di ogni operazione speculativa tesa a cancellare in un Tutto indistinto ciò che è assolutamente individuale e unico, il rifiuto di ricondurre quanto è singolare, con le sue irriducibili peculiarità e differenze, ad un’anonima universalità. Questa polemica contro l’idea di totalità, che trae spunto dalla *Kierkegaard-Renaissance* e da una ripresa dell’“ultimo Schelling” (*KJ*, XVII; cfr. anche *EP*, 261-264), è indice di una sensibilità assai diffusa nel pensiero del Novecento, una polemica che si traduce in una parola d’ordine: andare contro Hegel, abbandonarlo, rinunciarvi⁽⁸⁾. Un atteggiamento speculativo che ha tra i suoi primi, più alti documenti il capolavoro di Rosenzweig *Der Stern der Erlösung*, e che arriva fin quasi ai nostri giorni – si pensi a *Totalité et Infini* di Lévinas –, un lungo filo rosso che trova proprio nell’esistenzialismo una delle sue maggiori emergenze, anche se non l’unica⁽⁹⁾.

Per Pareyson, e per l’esistenzialismo italiano in genere, l’obiettivo polemico, oltre Hegel, è il neoidealismo crociano (non tanto l’attualismo di Gentile)⁽¹⁰⁾. Del pensiero di Croce non si accetta il “caratte-

(8) È un motivo a cui, secondo Pareyson, hanno dato voce un po’ tutti gli esistenzialisti (cfr. *EP*, 258-260), e che è stato ripreso e rilanciato in campo ermeneutico da Ricoeur (cfr. *Il tempo raccontato*, tr. it. di G. Grampa, Milano, Jaca Book, 1988, pp. 297-316; tit. or. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985).

(9) Nella direzione di un rifiuto del pensiero della totalità e della conciliazione “sforzata” si muove anche certo neo-hegelismo. Per averne un’idea è sufficiente prendere in esame i tentativi revisionistici condotti da Adorno e Bloch. Per una visione d’insieme, cfr. A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

(10) Scriveva, infatti, il giovane Pareyson nel 1941: “[...] non si sarebbe, in Italia, raccolto tanto interesse intorno alla problematica esistenzialistica se il Gentile non avesse preparato, con il suo attualismo, quell’atmosfera nella quale soltanto son potuti germinare temi speculativi riconosciuti in seguito come esistenzialistici” (*SE*, 276; cfr. anche 286, 289, 300, *passim*). Una posizione, questa,

re nettamente antipersonalistico” (*PFC*, 94), il suo essere una filosofia in cui, alla fin fine, con il culto della storia mossa dallo Spirito, “gli individui [...] non hanno realtà né iniziativa propria”⁽¹¹⁾, che approda, di fatto, a una “religione della libertà [che] è una liberazione senza liberato”⁽¹²⁾. Dichiarazioni, queste, certamente unilaterali, che non sempre rendono giustizia a Croce, ma che lasciano intravedere, anche se solo di lontano, lo sfondo storico da cui si staglia e prende forma l’esperienza esistenzialista. Essa dà corpo, nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, nell’età dei totalitarismi politici, alla protesta contro la riduzione del singolo a semplice numero, perso in una massa anonima, senza volto – un individuo che sembra trovare nello *zusammenmarschieren*⁽¹³⁾ la sua ragione d’essere –, è rifiuto della degradazione dell’uomo a cosa, “a materiale [...] da adoperare” (*ELA*, 171) e di cui disporre. L’intento dichiarato, almeno da parte di Pareyson, è di “evitare la subordinazione della persona alla società” (*ELA*, 190), di sottrarre l’individuo a qualsiasi “organizzazione totalitaria” (*ELA*, 171), di restituire voce, libertà e dignità al singolo là dove, nel tempo del nichilismo dispiegato, “tutto diventa calcolabile e prevedibile”, là dove, con il “primato della scienza” (*ELA*, 172) e il dominio della tecnica, si consuma una “massificazione spersonalizzante” (*VI*, 229). Per altro, Pareyson si preoccupa, parlando a più riprese di una persona aperta all’alterità e sociabile (cfr. *EP*, 187-188), di non cadere nell’eccesso opposto, in forme degeneri di “intimismo spiritualistico” (*EP*, 213) o in quell’“esistenzialismo deteriore” (*VI*, 231) che sfocia in un soggettivismo impudico, ‘sguaiato’, finendo per assumere i tratti di un “puro biografismo [...]: riduzione del pensiero a vita vissuta, carattere eccezionale dell’esperienza singola” (*VI*, 202). Resta il fatto che la reazione al Tutto diventa anche *resistenza*, nel pieno sen-

più tardi riconosciuta come erronea e pertanto ripudiata (cfr. *EP*, 252). Più in generale, per un quadro generale sulle ‘relazioni pericolose’ intrecciate dall’esistenzialismo nostrano con la tradizione idealista, cfr. AA.VV., *L’esistenzialismo in Italia*, a cura di B. Maiorca, Torino, Paravia, 1993.

(11) N. Abbagnano, *Ricordi di un filosofo*, a cura di M. Staglieno, Milano, Rizzoli, 1990, p. 28.

(12) P. Piovani, *Il pensiero idealistico*, in AA.VV., *Storia d’Italia. Documenti*, Torino, Einaudi, 1973, vol. V, t. 2., p. 1573.

(13) E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, tr. it. di R. Cristin, “Aut aut”, 209-210, 1985, p. 14.

so delle sue accezioni e risonanze politiche. Non a caso, Pareyson, durante l'ultimo conflitto mondiale, milita nei gruppi partigiani vicini al movimento di "Giustizia e libertà"⁽¹⁴⁾ e con lui altri 'esistenzialisti' – Chiodi in Italia, Jankélévitch e Camus in Francia. Una scelta di campo, una fattiva adesione politica alla lotta di liberazione che risponde a una profonda, radicata motivazione etica: "[...] la mia partecipazione alla resistenza è stata senza dubbio un atto politico, ma è stata prima di tutto una decisione morale, dettata da un imperativo etico" (*ELA*, 190)⁽¹⁵⁾. Un tale "impegno etico-politico" (*VI*, 174), che trae ispirazione, tra l'altro, dall'insegnamento di Solari⁽¹⁶⁾, è sostanziato da una convinzione di fondo, è mosso da un principio che si impone su tutti, che ha un valore assoluto, prioritario: l'affermazione della libertà della persona (cfr. *EP*, 193). Rivalutare, come fa Pareyson con il suo personalismo ontologico, ogni singolo uomo, ogni uomo concreto con "nome e cognome"⁽¹⁷⁾, rispettarlo in ciò che ha di più proprio e unico, garantirne la libertà, l'autonomia e l'indipendenza, attraverso l'esercizio del "dialogo" e della "comprensione", appellandosi ai valori della "solida-

(14) Per notizie dettagliate su ciò, cfr. F. Tomatis, *Bibliografia pareysoniana*, Torino, Trauben, 1998, pp. 11-20. Una testimonianza diretta è offerta da Pietro Chiodi: "13 giugno 1944. E' venuto a trovarmi Pareyson. È sospeso dal grado e dall'insegnamento per motivi politici. Mi dice che a Cuneo i professori sono quasi tutti fuggiti. Ferrero è in prigione da tempo. Pareyson ha un posto di primo piano nell'organizzazione del Partito d'Azione. Sono fondamentalmente d'accordo con lui. Bisogna andare il più possibile verso sinistra senza compromettere la libertà. Abbiamo combinato un incontro in Alba con un organizzatore delle formazioni GL. Si chiama Felici" (*Banditi*, Torino, Einaudi, 1975, p. 24).

(15) È stato Riconda a porre l'accento sulla "inspiration profondément éthique de la pensée de Pareyson" (*La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, "Archives de Philosophie", 43, 1980, p. 186). Sulla presenza di una vera e propria dottrina morale all'interno della proposta speculativa di Pareyson, cfr. M. Gensabella Furnari, *Etica e interpretazione in Luigi Pareyson*, in AA.VV., *Percorsi dell'ermeneutica*, a cura di C. Resta, Messina, Sicania, 1998, pp. 57-109, e A. Di Chiara, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Genova, il melangolo, 1999.

(16) Secondo quanto confessa lo stesso Pareyson: "frequentai le sue [di Solari] lezioni anche negli anni successivi [al 1936], pur senza obbligo d'esame, e dal suo insegnamento, oltre che dalla consuetudine ch'ebbi la fortuna di avere con lui, trassi [...] l'idea d'un'ispirazione etica della vita politica – idea che mi guidò nei momenti delle scelte decisive" (*PFC*, 124). Su Solari come "maestro di vita morale" per un'intera generazione di studiosi e intellettuali, cfr. N. Bobbio, *L'insegnamento di Gioele Solari*, in *Italia civile*, Bari-Manduria-Perugia, Lacaita, 1964, pp. 143-155.

(17) F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, ed. it. a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 7 (tit. or. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Kauffmann, 1921).

rietà” e della “collaborazione” (cfr. *EP*, 212), significa combattere ogni forma di “totalitarismo”, ogni tipo di “omologazione” (cfr. *ELA*, 191) o di “livellamento” (*VI*, 229).

La protesta esistenzialista di Pareyson contro il concetto di totalità (filosofico o politico che sia) è levata in nome di un'attenzione verso la persona, verso un io incarnato e situato, dato qui ed ora, è animata da timore e *pietas* verso un singolo vulnerabile e finito nel suo esserci, è segnata da un'intensa responsabilità per il respiro, per la fragilità dell'Altro, per il suo essere esposto, al pari dell'intera natura, al male e alla sofferenza: “il cuore della realtà è tragico e dolente” (*OL*, 224; cfr. anche *ELA*, 16).

Questa precisa, assidua cura speculativa rivolta verso il singolo, colto nelle sue date più proprie e segrete, con la sua memoria e i suoi nomi, nella consapevolezza della sua irripetibile unicità, quasi a ubbidire a quella sentenza di Montale che ricorda che “non si cede / voce, leggenda o destino...”⁽¹⁸⁾, dimostra che per Pareyson la persona, vista nella sua specifica concrezione esistenziale, cessa di costituire una semplice, ininfluyente *quantité négligeable* per il conseguimento della verità. C'è, al contrario, la convinzione che si vada verso la verità solo passando attraverso la propria, insostituibile situazione storica, a partire dall'angolo d'incidenza della propria creaturalità: “la verità è accessibile soltanto all'interno d'ogni singola prospettiva, la quale a sua volta è la stessa situazione come via d'accesso alla verità: non si può rivelare la verità se non già determinandola e formulandola, il che accade solo storicamente e personalmente” (*VI*, 60).

Data la coincidenza tra situazione e verità – è una delle formule canoniche per definire il carattere dell'esistenza (cfr. *KJ*, XVIII, 5-6, 44, 49, *passim*; *SE*, 17, 28; *EP*, 16-17; 266; *OL*, 13) –, la persona nell'esprimere se stessa rivela anche la verità (cfr. *EP*, 219; *ETF*, 185, 188; *VI*, 100; *OL*, 10). “In tutti gli aspetti dell'operosità umana” (*ETF*, 18) dimensione espressiva e rivelativa si rincorrono l'un l'altra, procedono di pari passo, sono in un rapporto di mutuo e ne-

(18) E. Montale, *Le occasioni*, Milano, Mondadori, 1975¹², p. 36.

cessario rimando, dal momento che “ogni persona è una *prospettiva vivente sulla verità*” (*EL*, 16; cfr. anche *VI*, 17).

Pareyson, oltre a porre l'accento sulla natura *ermeneutica* della relazione tra uomo e verità (cfr. *EP*, 22-23, 155-157; *ETF*, 179-180; *VI*, 53, 68-70, 81-88), non dimentica di sottolineare, seguendo un'indicazione heideggeriana⁽¹⁹⁾, che la persona, nel suo essere interpretante, non è mai un io puro, un *ego* trascendentale. Piuttosto, come creatura in carne ed ossa, è situata secondo specifiche tonalità emotive, è connotata a partire da stati d'animo spesso immotivati, è sotto l'effetto di impercettibili fibrillazioni esistenziali che avviano, orientano e, infine, decidono dell'attività concettuale e del suo esercizio di comprensione. Sulla scorta di una lunga, nobile tradizione ermeneutica (raccolta soprattutto intorno ai nomi di Dilthey e di Heidegger), anche per Pareyson, nell'interpretazione, la persona è coinvolta nella sua interezza (cfr. *ETF*, 245), in essa mette in gioco tutto il suo essere, perché ne va di sé e, insieme, della verità: “della verità non si può avere se non un'esperienza totale. Non è che la verità sia accessibile alla pura ragione indipendentemente da tutto quanto è l'uomo. Certo, la filosofia con i suoi mezzi [...] puramente razionali, riflette su questo e ne dà degli enunciati di pensiero, però deve partire da questa esperienza totale. Se non parte dall'esperienza totale, che è l'interpretazione vivente della verità, la filosofia [...] non dice niente” (*ELA*, 47; cfr. anche *FV*, 176).

Ne è una prova, tra le tante, il fatto che per tentare di avvicinarsi alla verità è opportuno (e necessario) mobilitare tutta una serie di particolari determinazioni esistenziali, che si collocano a metà strada tra la sfera dei processi intellettivi e quella, naturale e quasi istintiva, delle emozioni: “la comprensione [...] presuppone congenialità, la penetrazione è premio della simpatia, la scoperta avviene come sintonizzazione, la rivelazione risponde all'affinità spirituale” (*ETF*, 243; cfr. anche *VI*, 87).

(19) Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976³, pp. 191, 229, 407 (tit. or. *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).