

CONCLUSIONE

L'analisi storico-speculativa della nostra ricerca sull'interpretazione di Heidegger da parte di Pareyson e di Vattimo ci ha condotto non solo a mettere in luce alcuni degli aspetti più importanti del pensiero dei due filosofi italiani, ma anche alla possibilità d'individuare, all'interno della storia della filosofia occidentale più recente, due modelli del pensiero speculativo idealmente rappresentati proprio dai nostri due Autori. Si tratta, da una parte, di un pensiero della trascendenza, che considera la trascendenza quel carattere proprio dell'essere in relazione all'esserci (cioè, l'essere come *totaliter alter* che fonda la storia e dona identità al finito) e, dall'altra, di un pensiero della temporalità che considera l'essere soltanto in relazione alla storicità dell'esserci e fa dell'esserci stesso l'unica possibilità della trascendenza. Questi due stili di pensiero o ermeneutiche dell'essere sono richiamate entrambe da Heidegger, sebbene questi consideri già la trascendenza e la temporalità rispettivamente come «trascendenza e temporalità dell'Esserci».

Al termine della nostra ricerca ci chiediamo se fosse stato possibile giungere a questa medesima conclusione anche senza aver dovuto percorrere il tragitto storico-sistematico che abbiamo sviluppato. Vale a dire, in che modo il confronto del pensiero di Pareyson e di Vattimo con quello del filosofo tedesco, piuttosto che con altri pensatori del '900, ha potuto evidenziare meglio le affinità speculative evidenziate e permettere così la nostra lettura teoretica? A quali conseguenze filosofiche porta una siffatta interpretazione del pensiero heideggeriano, oltre che del pensiero pareysoniano e vattimiano?

Per poter rispondere a queste domande, non ultime ma decisive per il nostro studio, e che mostrano ancora una volta la complessità dell'interpretazione heideggeriana, affrontiamo nei prossimi quattro paragrafi di natura teoretica, quei nodi che si sciolgono e che si stringono dall'intreccio interpretativo finora seguito.

1. HEIDEGGER AL CROCEVIA DEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Tentare di dare un'unica interpretazione del pensiero di Heidegger è risultato essere un compito assai difficile e, soprattutto, rischioso. Tuttavia, sia Pareyson che Vattimo ci hanno aiutato ad individuare un aspetto importante del pensiero del filosofo tedesco, oltre a quello della sua riconosciuta osticità e generosità. Si tratta, cioè, della significativa rivalutazione della domanda metafisica sull'essere, della cosiddetta *Grundfrage*, una questione che viene spostata e riportata dal filosofo tedesco dal piano metafisico-ontico a quello ontologico dell'esserci, con la conseguente comprensione della trascendenza dell'essere sul piano della temporalità dell'esserci. L'essere, vuol dire Heidegger, non può essere pensato come «semplice-presenza» ma come «l'essere dell'esserci». Si tratta di un essere capace di compromettersi con la storia e con la realtà di chi pone la domanda *hic et nunc* e che mostra, soprattutto nel linguaggio, l'originarietà della domanda ontologica.

Questa considerazione viene accolta dai due filosofi italiani con conseguenze storico-speculative differenti: il primo, infatti, sfuggendo al neoidealismo gentiliano, inizialmente ritrova in Heidegger l'appello a quell'istanza personalistica ed esistenzialistica di origine kierkegaardiana che ricercava; il secondo, invece, seguendo l'intuizione gadameriana e, soprattutto, l'interpretazione nietzscheana della storia della metafisica, interpreta Heidegger alla luce di questi filosofi. Per Vattimo, il filosofo tedesco è colui che con il suo pensiero porta a compimento l'appello della «morte di Dio» e annuncia che la storia della filosofia non è altro che la «storia delle interpretazioni». Pareyson, invece, intravede fin dall'inizio della sua ricerca la problematicità di un'ontologia che perde *tout court* la relazione con l'idea di eternità e di trascendenza, rinchiudendo la persona in un puro trascendentalismo del pensiero su sé stesso. Ecco perché il filosofo valdostano dice di ritrovare nell'esercizio dell'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» il più autentico e significativo filosofare. Vattimo, d'altra parte, intuisce, proprio in questo specifico approccio heideggeriano alla temporalità, la *chance* per indicare il nuovo compito della filosofia, la quale diventa adesso «ontologia ermeneutica». Si tratta, quindi, di un'ontologia che non si regge più su di un pensiero fondativo, ma che cerca di declinare e di secolarizzare ermeneuticamente la domanda sull'essere. Lungo il suo percorso accademico, Vattimo trasforma così, forse senza neppure rendersene conto abbastanza, anche la stessa nozione di metafisica, la quale non viene più intesa heideggerianamente come «storia dell'oblio dell'essere» ma addirittura «causa di violenza». Quella nozione, per

l'appunto, assume ora il carattere di una «rigidità» etica e religiosa, oltre che filosofica, che non gli aveva attribuito né il filosofo tedesco né lo stesso Pareyson. La metafisica diventa per Vattimo il termine che accomuna tutte le ideologie dell'età moderna e verso cui convogliare, a volte ingiustificatamente, tutte le teorie che pretendono di avere un valore oggettivo e di possedere un *positum*, dato una volta per tutte¹. La metafisica, così considerata da Vattimo, diventerebbe la causa di tutte le «violenze».

Tuttavia, è sui temi dell'ontologia e dell'ermeneutica che i due filosofi italiani si ritrovano e si confrontano più assiduamente con il pensatore tedesco e, nonostante tutti e tre i filosofi intendano l'ermeneutica come ciò che permette meglio al pensiero di accedere all'essere e di dire la «verità», questi comprendono tanto il linguaggio quanto la «verità» in maniera differente. Heidegger, infatti, mette in luce in *Unterwegs zur Sprache* la relazione tra uomo e linguaggio, ma anche la difficoltà di rimanere ancora compromessi con il pensiero metafisico. Perciò, l'ermeneutica viene indicata, anche se in maniera ancora non del tutto esplicita, sia come ciò che permette alla verità di manifestarsi come «disascosità», sia come capacità di cogliere il discorso non-detto. D'altra parte, il maestro valdostano concepisce la parola come ciò che convoglia tutti gli strumenti atti ad esprimere *la* verità, additandola come fonte trascendente ed esperienza personale senza che per questo *la* verità si possa esaurire nella parola. Vattimo, invece, intende il linguaggio come capacità di «mettersi d'accordo» e, quindi, possibilità di trovare *una* «verità», intendendo quest'ultima solo se tra virgolette. La «verità» *accade* nella misura in cui ha la capacità di rovesciarsi e di compromettersi con la temporalità e l'occasionalità delle diverse interpretazioni.

Se da una parte Pareyson interpreta la propria teoria ermeneutica e il proprio pensiero tragico come la possibilità di dare una risposta al «radicalismo bloccato» dell'ontologia heideggeriana e alle ideologie del pensiero storico-espressivo, dall'altra, Vattimo intende la propria ermeneutica come la continuazione e l'attuazione più significativa dell'intuizione sia della teoria interpretativa pareysoniana che del «pensiero della differenza» heideggeriano².

1 Afferma Vattimo, infatti: «Metafisica è l'idea, la pretesa, l'aspettativa che si incontri un dato incontrovertibile, rassicurante e insieme minaccioso: il primo principio, l'oggettività a cui ci si deve piegare, in fondo l'autorità paterna che impone la disciplina», G. VATTIMO – C. DOTOLÒ, *Dio: la possibilità buona*, 59.

2 Al pari della filosofia di Hegel, anche quella di Heidegger ha permesso lo sviluppo di interpretazioni diverse, talvolta anche opposte, tra loro. Non sarebbe forse troppo azzardato ammettere ancora l'esistenza di una destra e di una sinistra heideggeriana.

I due filosofi italiani riprendono e fanno proprio l'insegnamento heideggeriano che distingue una duplice accezione del termine verità, da una parte come «correttezza» e, dall'altra, come «disascosità». La verità, cioè, non viene considerata dai nostri filosofi come l'oggetto finale del pensiero ma come l'esperienza personale per l'interpretazione della realtà, l'inizio e non la mèta del pensare. Tuttavia, la loro ermeneutica si distingue in forza del rapporto ontologico stabilito tra l'essere e la persona. Ecco perché quella di Pareyson è un'ermeneutica che *spezza* il legame tra *la* verità stessa e l'interpretazione, un legame che nondimeno si ricostruisce e si mantiene in una tensione infinita, e mai risolta, come rischio della libertà personale (evidenziando così il nesso tra libertà finita e libertà originaria). È in questo *spezzarsi* che si riconosce la differenza fra la verità, infinita e trascendente, e la sua manifestazione, storica e puntuale. In questo modo, è la libertà che rende possibile l'interpretazione, visto che senza di essa vi sarebbe soltanto «espressione». Mentre, per Vattimo, la «verità» è l'accordo di un'ermeneutica che *rovescia* e annichilisce *la* verità metafisica a favore di un'interpretazione infinita e storica di essa, la cui norma di «veridicità» è sostituita dal compromesso non violento degli interpreti, assicurato a sua volta dalla pratica della *pietas* del pensiero (come esempio di pensiero «rammemorante» e non fondante) e dalla *caritas* cristiana. La stessa nozione di «infinito» viene concepita in maniera diversa dai due filosofi, rispettivamente come «infinito verticale» (Pareyson) e come «infinito orizzontale» (Vattimo). Vale a dire, da una parte, la verità indica un legame tra la storia e la fonte inesauribile da cui proviene (infinito-finito) e, dall'altra parte, la verità indica la temporalizzazione e la secolarizzazione dell'essere (finito-infinito). Per Vattimo sono «infiniti» i richiami e i rimandi dell'essere nella storia, individuabili ora come «tracce» e ora come «ricordi», pur senza «tensioni nostalgiche»; per Pareyson «infinito» è, invece, il carattere della trascendenza che permette la relazione tra la verità e l'interpretazione personale. In altre parole, possiamo affermare che gli stessi pensieri di Pareyson e di Vattimo si possono definire rispettivamente «pensiero spezzato» e «pensiero rovesciato». L'*iter speculativo* di Pareyson, infatti, com'è stato giustamente evidenziato da Bellocchi, appare più volte come «lacerato» al suo interno, tra l'esigenza personalistica dello spiritualismo cattolico e la dialettica ontologica dell'esistenzialismo protestante, tra il Dio relativo spiritualistico e il Dio irrelativo barthiano. Quello di Vattimo, invece, si può definire come il tentativo di *rovesciare* l'intero sistema dialettico, a partire proprio dai termini messi in gioco dal pensiero dialettico moderno. Egli trasforma d'un sol colpo il concetto chiave dell'esistenzialismo, e cioè il concetto di «frattura», in quello

di emancipazione e secolarizzazione e il finito kierkegaardiano da termine «negativo» e indigente diventa elemento «positivo» e pacifico.

Entrambi i filosofi vorrebbero farsi garanti di un'ermeneutica che assicuri alla filosofia un'etica della testimonianza, del dialogo e della non-violenza. Eppure, Vattimo, interpretando la «verità» alla luce del precetto cristiano della carità e l'ermeneutica come la fine della metafisica e dei pensieri forti e «capitalisti», passa da un ordine prettamente ontologico dell'ermeneutica ad un ordine pratico-politico di essa; mentre Pareyson, interpretando *la* verità a livello della libertà e l'ermeneutica a livello dell'esperienza religiosa, passa da un ordine estetico-ontologico ad uno religioso-escatologico dell'ermeneutica stessa.

Dall'interpretazione di Heidegger da parte di Pareyson e di Vattimo dipende, quindi, anche la nostra. Heidegger è, giust'appunto, il filosofo che, da una parte, ha indicato quel processo di secolarizzazione del pensiero (sebbene questo termine non appartenga al suo vocabolario) iniziato in età moderna con Kant e continuato da Hegel e Nietzsche e che, dall'altra, ha pensato l'essere e la domanda sull'essere a livello profondo in relazione all'esistenza e al linguaggio. Pensare l'essere dopo Heidegger significa, infatti, non pensare più l'essere nella sua rigidità metafisica ma nella sua plastica mutevolezza ed inesauribile ricchezza linguistica. Quello del filosofo della Foresta Nera è un pensiero che ha mostrato, nei suoi eredi, il secolarizzarsi del pensiero dapprima nella domanda sul *Dasein*, poi nella questione del linguaggio e, infine, nell'elaborazione di un linguaggio senza metafisica. Ciò che di importante emerge dal nostro studio è che Heidegger, concependo la nozione di trascendenza a livello della temporalità dell'esserci, compromette tanto la storia dell'ontologia quanto quella dell'ermeneutica. Pensare il *Dasein* a partire dal suo essere-per-la-morte, piuttosto che al suo essere in relazione ad una libertà infinita che lo pone come tale, pregiudica il discorso sull'essere. Ecco perché il recupero di una trascendenza a partire dall'esperienza della libertà e di Dio come ambiguità costituisce, a nostro avviso, uno dei contributi speculativi più importanti di Pareyson. Inoltre, comprendiamo meglio perché l'interpretazione della temporalità nietzscheano-heideggeriana viene intesa da Vattimo come secolarizzazione dell'ontologia e come indebolimento del pensiero.

L'essere è *Ereignis*, scrive Heidegger nei *Beiträge*, perché soltanto nell'attualità e nell'eventualità della storia esso può essere radicalmente pensato non più come compromesso con il pensiero metafisico, cioè come *eternamente-dato* oppure come *semplice-presenza*. Quindi, è vero che Heidegger apre la strada per l'indebolimento (o impoverimento) dell'essere e per l'annichilimento dell'on-

tologia (nel senso nietzscheano che «dell'essere come tale non ne è più nulla»). Tuttavia, è anche vero che il pensiero di Heidegger pone le basi anche per il «rilancio» dell'essere come *essere-sempre-da-pensare*, come il «differente». Quest'ultima provocazione è quella che viene raccolta e pensata profondamente da Pareyson e, sotto un certo punto di vista, anche tradita. La «differenza ontologica» è stata pensata da Pareyson e da Vattimo in maniera diversa e, forse, anche complementare. Da una parte come *libertà che pone libertà*, dall'altra come *evento che accade* senza radicalizzarsi con il nulla.

La stessa considerazione si può fare sull'*Andenken* heideggeriano il quale, come aveva già intuito Olivetti (nella distinzione del pensiero dell'essere tra *Überstieg* e *Abstieg*) e come lo abbiamo considerato nella nostra ricerca, non significa semplicisticamente il *fondato* del pensiero alla maniera metafisica, quanto piuttosto uno *sfondamento* del pensiero stesso, secondo un duplice significato del termine. L'*Andenken* heideggeriano vuol dire, infatti, *ricordare*: lungi però dall'indicare un «pensiero nostalgico», contrariamente a quanto pensava il filosofo romano, si tratta piuttosto di un *ricordare* in quanto *raccontare* un'«origine» da cui si proviene. Tale «origine» viene ad essere interpretata a sua volta come un'«origine orizzontale» oppure come un'«origine verticale». Nel secondo caso vuol dire una *salita* (*Überstieg*) del pensiero dell'essere verso la fonte e la sorgente del rapporto dialettico tra essere e libertà. Dall'altra, invece, il ricordo heideggeriano parla anche di una *discesa* (*Abstieg*) del pensiero verso la temporalità e la storia, un ripercorrere le *tracce* che provengono da un'origine che è la tradizione stessa e che perciò viene *raccontata* e *tramandata*. Questa duplice strada dell'ontologia heideggeriana è quella che separa l'interpretazione di Pareyson da quella di Vattimo, e che noi abbiamo inteso come ontologia dell'«alto» e ontologia del «basso», come *Urgrund* (*Abisso*) e *Ungrund* (*Sfondamento*) del pensiero.

L'*abisso* del pensiero, che Pareyson chiamerà anche «abisso della libertà», indica, appunto, il proseguimento di quel radicalismo bloccato che caratterizzava il pensiero e l'ontologia negativa di Heidegger, il quale aveva sì segnalato il «cammino per giungere all'iniziale», ma senza mai percorrerlo fino in fondo. D'altra parte, per il filosofo torinese, non esiste nessun pensiero «originario», nel senso di un «mondo vero», ma tutto è interpretazione perché tutto è profondamente storico e interpretativo.

Se per un certo verso, le critiche rivolte al pensiero di Heidegger allontanano Pareyson dalla lettura debolista e nichilista di Vattimo, dall'altro, le sue stesse critiche non fanno altro che confermare l'analisi speculativa del suo ex-

allievo. Infatti, è proprio sui punti dialettici del pensiero di Heidegger dai quali Pareyson prende distanza (specie quelle sull'ontologia negativa e il trascendentalismo dell'esistente) che Vattimo, giocoforza, può accogliere e radicalizzare il proprio pensiero in senso debolista. In qualche modo, come aveva già affermato il filosofo torinese nella sua *Introduzione ad Heidegger*³, laddove l'interpretazione esistenzialista (tra cui quella di Pareyson) aveva tradito e pregiudicato le intenzioni più profonde del filosofo tedesco, Vattimo ha potuto ritrovare l'unità del pensiero heideggeriano.

Contro la lettura di Pareyson e degli esistenzialisti che avevano interpretato la relazione tra autenticità ed inautenticità heideggeriane alla luce dell'idea dell'«implicanza di positivo e negativo» di derivazione idealistica, il filosofo torinese indica, invece, nell'ontologia ermeneutica il *trait d'union* dell'intera opera del filosofo tedesco. In questo senso, proprio lì dove l'interpretazione heideggeriana di Pareyson e quella di Vattimo si incontrano, allo stesso tempo, si dividono e l'incrocio dei due pensieri trova nella tematica della religione lo snodo più interessante. La postmodernità, già avviata da Pareyson e consolidata da Vattimo come esperienza di un pensiero post-metafisico, recupera in virtù dell'ermeneutica, la radice (nascosta) più autentica della modernità e cioè la prospettiva biblico-cristiana su Dio, sull'uomo e sul mondo.

Il filosofo valdostano rimprovera più volte al pensiero di Heidegger di fare a meno di un'autentica trascendenza, ossia di non aver pensato la *differenza* dell'essere dall'ente come «iniziativa iniziata» e come «libertà donata» cosicché, per il timore di tornare ad un discorso metafisico, il pensiero del filosofo tedesco cade in un'ontologia bloccata e nell'afasia del dire. In ultima analisi, ciò che non permette ad Heidegger di pensare la trascendenza come libertà, a giudizio di Pareyson, è il suo «anticristianesimo». Il filosofo tedesco, infatti, identificava il cristianesimo come il frutto del «sistema» metafisico e, perciò, lo vedeva implicato con la storia dell'oblio dell'essere della filosofia greca. Il filosofo valdostano interpretando liberamente il racconto biblico dell'Esodo nel quale Dio si presenta come «assoluta libertà» («io sono colui che sono»), ritrova anche il carattere arbitrario e non più metafisico dell'essere. È l'incontro con la filosofia dell'ultimo Schelling che permette a Pareyson di passare a considerare, non solo il pensiero di Heidegger, ma anche la propria filosofia, da una prospettiva esistenziale-assiologica ad una più religiosa, alla luce della nuova ontologia della libertà.

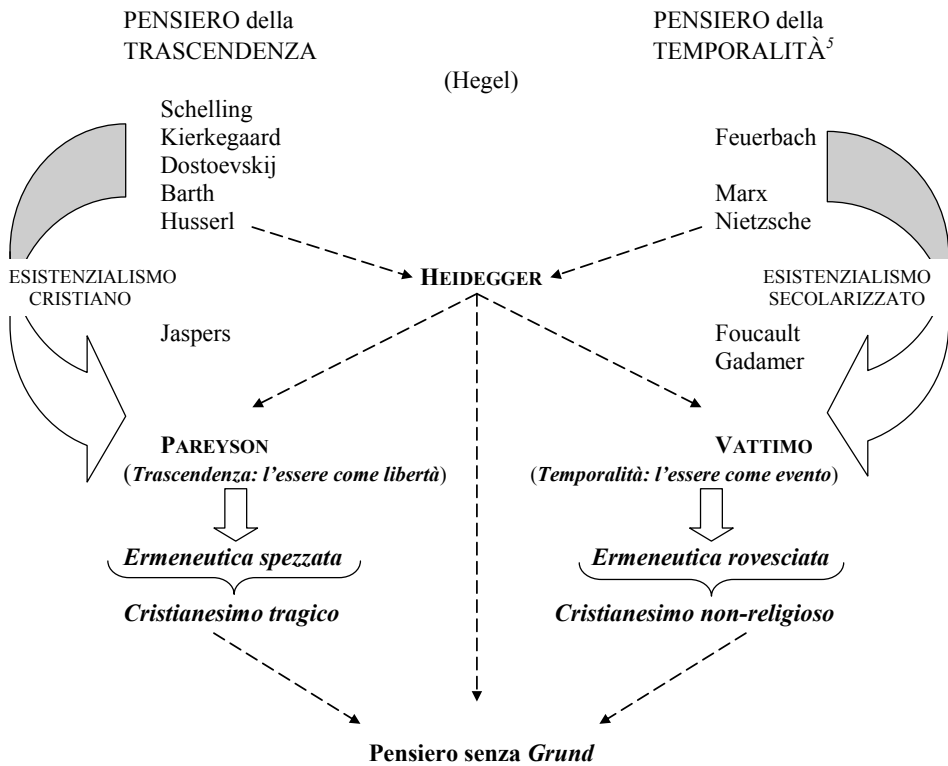
3 Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, 151-152.

Dall'altra parte, l'interpretazione vattimiana del cristianesimo, non solo gli permette di reinterpretare Heidegger nuovamente come l'ultimo filosofo nietzscheanamente compiuto, ma gli consente anche di configurarlo come il primo pensatore marxianamente evoluto, in virtù dell'esito politico che il cristianesimo deve avere alla fine della metafisica. Questa duplice ermeneutica permette a Vattimo di leggere l'ontologia della libertà e il pensiero tragico pareysoniano come l'esempio dell'ultimo richiamo di un pensiero metafisico e, quindi, come l'abbandono della filosofia intesa come descrizione della realtà, di una filosofia del «così com'è». La sua filosofia rappresenterebbe il compimento dell'uno e dell'altro filosofo e la critica pareysoniana al pensiero di Heidegger non fa che «rafforzare» epistemologicamente il suo pensiero. Ecco perché, a nostro avviso, non possiamo liquidare troppo facilmente la filosofia di Vattimo tacciandola di relativismo oppure di irrazionalismo: il suo percorso va preso sul serio più di quanto si possa pensare. Il filosofo torinese nel radicalizzare il principio della temporalità, insito nell'analitica esistenziale heideggeriana, lo fa diventare la premessa e la promessa di una secolarizzazione che coinvolge l'ontologia prima e la religione poi.

La stessa idea di «incarnazione», a cui si riferisce il giovane Pareyson, trova il suo puntuale sviluppo nel pensiero dell'ultimo Vattimo sulla *kenosis*. Tuttavia, se il filosofo del pensiero debole non vuole che tale indebolimento del pensiero sottometta l'essere alla violenza del tempo e della storia, il suo pensiero deve anche evidenziare il necessario rapporto paradossale tra storia ed eternità richiamato con forza da Pareyson. Allo stesso modo il pensiero della trascendenza di Pareyson, che non dimentica la relazione con la storia e il tempo, deve però riconoscere una priorità della contingenza sul pensiero, della storia sull'eternità, della realtà sull'idea. In questo senso pensiero tragico e pensiero debole risulterebbero essere due interpretazioni dell'essere e della storia, due pensieri tra loro equidistanti ed inconciliabili, dinanzi ai quali si impone una scelta.

In ogni modo, l'equidistanza dei due pensieri che finora ci siamo preoccupati di mantenere, può trovare nella comune riflessione sul cristianesimo una più paradossale unità e sottile tensione. I due Autori, infatti, non possono fare a meno di far riferimento alla religione e, nella fattispecie, recuperano nella rispettiva ermeneutica del cristianesimo ciò che mancava alla riflessione heideggeriana sulla religione: da una parte, l'esperienza drammatica della libertà del Dio crocifisso e, dall'altra, il precetto etico della carità evangelica.

La libertà e la carità, elementi richiamati da Pareyson e da Vattimo come cifra e sintesi speculativa del loro ultimo traguardo speculativo, possono indicare, se



non una possibile conciliazione, almeno una duplice e paradossale ermeneutica dell'essere: la libertà in quanto richiamo ad un'origine (libertà donata) e la carità in quanto appello e compito (carità donante). Il primato ontologico della libertà trova risposta nell'etica della carità, così come il Dio dell'ira e della grazia raggiunge la sua méta negli ultimi e tra i «deboli». Come la trascendenza non si raggiunge soltanto come (nella) libertà ma anche come (nella) carità, così la carità su cui Vattimo mette l'accento, trova la sua storica attuazione nella libertà donata, cioè riconoscendo nella trascendenza di un *altro* il darsi e il riceversi di questa carità. Il cristianesimo risulta essere, in ultima analisi, il comune richiamo non soltanto di Pareyson e di Vattimo, ma anche di Heidegger, il cui cammino speculativo, come fa notare Capelle-Dumont e come afferma il filosofo stesso, «è tacitamente accompagnato dal confronto con il cristianesimo»⁴. Quest'ul-

4 Cfr. Ph. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, 6; la citazione commenta la frase di Heidegger contenuta in M. HEIDEGGER, *Besinnung* (1938-1939), GA 66, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, 415.

tima intuizione non ci permette soltanto di far dialogare tra loro due pensieri pur distanti e antinomici, ma di ritrovare, tra i «sentieri interrotti» del pensiero heideggeriano, la domanda originaria e originante sul pensiero dell'essere.

Con lo schema rappresentato abbiamo cercato di ricostruire un tracciato genealogico che distinguesse la linea del pensiero della trascendenza, a cui appartiene Pareyson, dalla linea del pensiero della temporalità, a cui appartiene Vattimo.

Lo schema così diviso indica e identifica l'esistenza di due modelli speculativi così come li abbiamo finora teorizzati. Nel disegno, la figura di Heidegger è posto al centro e tale posizione del filosofo all'interno della storia del pensiero del '900 sta a significare il suo trovarsi al *crocevia* tra queste due modelli di pensiero. Tuttavia, come abbiamo cercato di far vedere nella nostra ricerca, il pensiero heideggeriano non si può definire un pensiero della trascendenza già compiuto a causa del fatto che, come ha ben segnalato Pareyson, il filosofo tedesco non riconosce alla libertà il primato ontologico della *differenza*. D'altra parte, come sembra invece mostrare il confronto col pensiero vattimiano, quello di Heidegger è più vicino ad un pensiero della temporalità anche se ancora non fa il salto della secolarizzazione, intrapreso invece dal pensiero debole. Pareyson e Vattimo rappresentano l'espressione di un pensiero in crisi che raccoglie l'eredità della modernità, soprattutto dell'esistenzialismo post-hegeliano nelle sue due forme, così come le aveva indicato il pensiero pareysoniano: cristiana e secolarizzata. Ecco perché, alla luce della distinzione adottata da Pareyson, possiamo parlare anche di un esistenzialismo cristiano per il primo e di un esistenzialismo secolarizzato per il secondo.

L'esistenzialismo, in quanto «frutto speculativo» più maturo della modernità che ne evidenzia anche la «crisi», ha permesso la ripresa dei temi cristiani valutandoli, però, ora come ripresa dell'originarietà del pensiero religioso, ora come ripresa della religione nel suo contesto storico e secolarizzante. La ripresa dei temi religiosi, determinati ora da un'ermeneutica spezzata, ora da un'ermeneutica rovesciata, rivela un cristianesimo rispettivamente tragico, da una parte, e non-religioso,

5 Abbiamo scelto il termine «temporalità», anziché quello di «immanenza», perché è il termine a cui Vattimo e Nietzsche si riferiscono. Nonostante i due termini si possano considerare quasi sinonimi, in quanto entrambi richiamano il rapporto tra essere e tempo, questi però non sono identici. Infatti, mentre la «temporalità» vuole richiamare la relazione con la «storia» e la «secolarizzazione», l'«immanenza» ricerca, invece, quella col mondo e viene tacciata di ateismo. Inoltre, «temporalità» è anche il termine usato da Pareyson per definire la filosofia di Heidegger.

dall'altra. Quella di Pareyson, ricordiamolo, è un'«ermeneutica spezzata» o, più precisamente, dello «spezzare», perché riconosce, tra la verità e l'interpretazione personale, lo *scarto* della libertà. È quest'ultima, infatti, che determina e rende possibile la distinzione tra un «pensiero rivelativo» e un «pensiero espressivo». Tuttavia, ci chiediamo, fino a che punto è possibile far «scoppiare» il pensiero di Pareyson «dall'interno», come ha fatto Belloci nel suo studio, facendo diventare l'ontologia della libertà un pensiero dell'aporia e della necessità.

Quella di Vattimo, invece, è un'«ermeneutica rovesciata», o del «rovesciare», in virtù di quel *capovolgimento* tra i due termini verità e interpretazione, nel senso che la sua «teoria» attribuisce all'interpretazione il valore ultimo e definitivo della verità, anzi non riconosce più nessuna verità metafisica da cui debba provenire l'interpretazione. L'intento di Vattimo è quello di *rovesciare* il sistema stesso della dialettica in cui il pensiero debole si ascrive fin dall'inizio, rischiando tuttavia di restarne incastrato e sottomesso a causa dell'esito politico del suo pensiero. L'«ermeneutica dell'infinità» pareysoniana intende la verità come «rischio» e «testimonianza» e coglie, nel carattere infinito e trascendente della verità stessa, la *scommessa* del bene e la *possibilità* del male. L'«ermeneutica della finitezza», che configura invece quel particolare abbassamento e annichilimento della verità nel pensiero di Vattimo, indebolisce *un* infinito nel finito, rinunciando *tout court* alla verità. Quello della verità diventa così il vero terreno di confronto tra pensiero tragico e pensiero debole.

Se in Heidegger la finitezza dell'uomo dà uno spazio infinito all'accadere dell'essere dell'ente, l'ermeneutica di Pareyson esalta nel finito ciò che c'è di infinito, mentre l'ermeneutica di Vattimo esalta la finitezza facendo diventare «verità» ogni evento di senso. Le due ermeneutiche conseguenti ad Heidegger riflettono il rapporto dialettico tra infinito-finito e quello tra verità e interpretazione, ma l'oscillazione del loro pensiero, ora verso una trascendenza infinita, ora verso una temporalità finita, fa prevalere l'uno o l'altro senso della verità. I due differenti stili, perciò, condividono il fatto che tra finito e infinito non c'è termine intermedio e questo è un aspetto proprio dell'esistenzialismo, il quale si ribella alla pretesa conciliante propria della dialettica hegeliana. Nella dialettica tra infinito e finito imposta da Pareyson e da Vattimo non esiste un termine medio ma la tensione è *spezzata* o *capovolta*, privilegiando ora un'ontologia dell'«alto», cioè che considera l'essere come *libertà* infinita e trascendente, ora un'ontologia del «basso», cioè dell'essere quale *evento* finito e storico.

Ontologia, ermeneutica e cristianesimo rappresentano i temi comuni del filosofare di Pareyson e Vattimo e scandiscono simbolicamente le tappe del loro

procedere speculativo. Da questo procedere comprendiamo anche l'esito del loro pensiero: per il primo religioso, per il secondo politico. Questi due «esiti» somigliano a quelli posthegeliani che Pareyson aveva già ravvisato nella filosofia di Kierkegaard e di Feuerbach e che indicavano la comune derivazione dall'hegelismo. In fondo, il pensiero tragico come crisi della filosofia e il pensiero debole come fine della filosofia, ricercano l'antimetafisica.

Ecco perché abbiamo voluto aggiungere anche il nome di Hegel al centro del nostro schema, sopra quello di Heidegger, in quanto il suo pensiero si trova al *crocevia* del pensiero moderno e permette la distinzione tra i due tipi di esistenzialismo. In questo senso, definire *spezzata* e *rovesciata* l'ermeneutica dei due filosofi spiegherebbe anche la loro eredità hegeliana. Barth, Schelling e Dostoevskij da una parte, Gadamer e Nietzsche (soprattutto quello della *Seconda Inattuale* che ha ispirato il giovane Vattimo) dall'altra, rappresentano rispettivamente per i due filosofi le «lenti» con le quali, non solo gli è stato possibile interpretare Heidegger, ma anche, in qualche modo, hanno voluto oltrepassare l'ostacolo metafisico della necessità e dell'essere come «semplice-presenza».

Il nostro schema non vuole semplificare ciò che rimane complesso, tuttavia ha lo scopo di evidenziare, ancora di più, sia come Pareyson possa considerarsi pensatore post-vattimiano, cioè interprete del suo discepolo, sia come proprio la filosofia di Vattimo permetta di far emergere gli snodi più importanti della riflessione del suo maestro, soprattutto quelli sull'ontologia e sulla religione.

2. L'AB-GRUND HEIDEGGERIANO COME URGRUND E UN-GRUND DEL PENSIERO

Rintracciare un pensiero capace di mettere in discussione il rigido fondamento soggettivistico (quello del *cogito* cartesiano), che è l'elemento caratteristico della parabola moderna, è la preoccupazione che accomuna tanto l'analisi esistenziale heideggeriana, quanto il personalismo ontologico pareysoniano e il nichilismo vattimiano. La ripresa in termini ontologici della domanda leibniziana (*Grundfrage*) da parte di Heidegger intende riaprire e problematizzare proprio la questione dell'essere e del nulla a partire dalla rivalutazione del soggetto come *Dasein*. Si tratta, quindi, di accogliere l'insegnamento heideggeriano, sia per quel modo d'intendere l'ontologia come «ascolto dell'essere», sia per quel modo di «lasciar perdere l'essere come fondamento»⁶, oltre che l'inseparabilità

6 M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, 103.