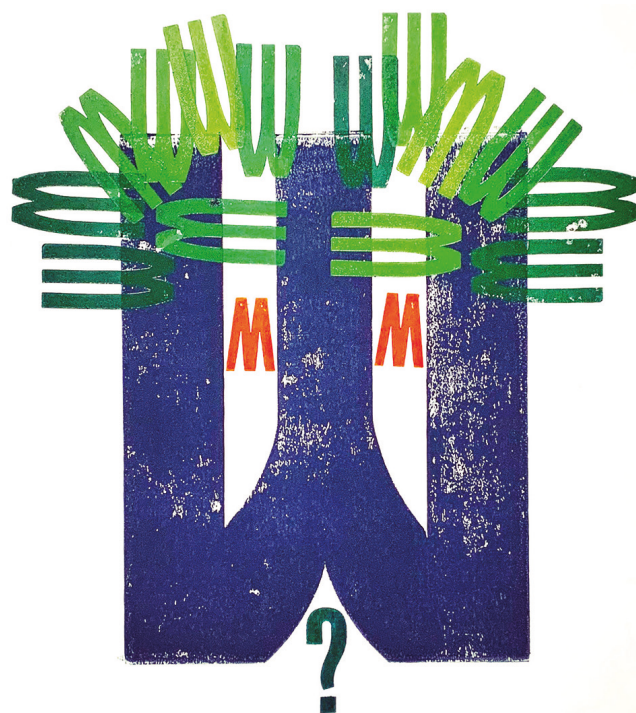


ARETÉ

International Journal of Philosophy, Human
& Social Sciences



1983-2023: Quarant'anni di dibattito su ermeneutica,
nichilismo e azione politica intorno al pensiero debole
di Gianni Vattimo



Areté

International Journal of Philosophy
Human & Social Sciences

PROCEEDINGS - ATTI DI CONVEGNO
VOLUME 3 - YEAR 2026





Editorial Staff

Direzione scientifica / Scientific Direction:

Sara Fortuna (Università degli Studi “Guglielmo Marconi”)
Andrea Gentile (Università degli Studi “Guglielmo Marconi”)
Tommaso Valentini (Università degli Studi “Guglielmo Marconi”)

Comitato direttivo / Directive Committee:

Adriano Ardivino (Università degli Studi “G. D’Annunzio” – Chieti – Pescara)
Grazia Basile (Università degli Studi di Salerno)
Donata Chiricò (Università della Calabria)
Sebastiano Galanti Grollo (Università degli Studi di Bologna)
Jürgen Trabant (Freie Universität – Berlin)
Paolo Valore (Università degli Studi di Milano “La Statale”)
Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig Maximilians Universität – München)

Comitato scientifico / Scientific Committee:

Dario Antiseri (Università Luiss – Roma)
Paolo Armellini (Università di Roma “La Sapienza”)
Reinhard Brandt (Philipps-Universität Marburg)
Calogero Caltagirone (Università Lumsa – Roma)
Sharyn Clough (Oregon State University – USA)
Camilla Croce (Psychologische Bibliothek Berlin)
Luca Di Blasi (Università di Berna)
Bernd Dörflinger (Universität Trier)
Andreas Eckl (Goethe-Universität – Frankfurt am Main)
Wolfgang Ertl (Keio University – Tokyo)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Gina Gioia (Università degli Studi della Tuscia)
Alessandro Grilli (Università degli Studi di Pisa)
Paul Guyer (Brown University)
Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova)
Marco Ivaldo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)
Ted Kinnaman (George Mason University – Virginia)
Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)
Claudio La Rocca (Università degli Studi di Genova)
Davide Luglio (Sorbonne Université – Paris)
Francesco Maiolo (University College Utrecht)
Giancarlo Marchetti (Università degli Studi di Perugia)
Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”)
Stephen Palmquist (Hong Kong Baptist University – Hong Kong)
Rocco Pezzimenti (Università Lumsa – Roma)
Claude Piché (Université de Montréal)
Riccardo Pozzo (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”)
Michael Wolff (Universität Bielefeld)
Günter Zöller (Ludwig Maximilians Universität – München)

Comitato di redazione / Editorial Staff:

Giulio Battioni (Dottore di Ricerca/Ph.D. – “La Sapienza” Università di Roma), Paloma Brook (Doktor der Philosophie/Ph.D. – Eberhard Karls Universität Tübingen), Flora Colavito (Dottore di Ricerca/Ph.D. – Università del Salento), Antonio Di Chiro (Dottore di Ricerca/Ph.D. – Università degli Studi del Molise), Maurizio Maione (Ricercatore in “Teoria dei linguaggi” – Università degli Studi “Guglielmo Marconi”), Luca Mencacci (Dottore di Ricerca/Ph.D. – Università degli Studi “Guglielmo Marconi”), Giovanna Scatena (Ricercatrice in “Letteratura inglese” – Università degli Studi “Guglielmo Marconi”)

In copertina: l'immagine è di Silvia Maccariello

Contatti / Contacts

Università degli Studi "Guglielmo Marconi"

Via Plinio, 44 - 00193 Roma (Italy)

<http://www.unimarconi.it/>

Tel. +39 06 37725533

E-mail: aretejournal@unimarconi.it

Indice

1983-2023: Quarant'anni di dibattito su ermeneutica, nichilismo e azione politica intorno al pensiero debole di Gianni Vattimo

Sara Fortuna e Stefano Oliva, <i>Introduzione</i>	7
Andrea Gentile, <i>Die phänomenologische Bewegung. Filosofia ermeneutica e fenomenologia in Gadamer e Vattimo</i>	9
Leonardo Messinese, <i>Il pensiero debole di Vattimo e l'ontologia dell'indebolimento dell'essere</i>	23
Stefano Oliva, <i>Estetica ed escatologia in Gianni Vattimo</i>	43
Felice Cimatti, <i>Fare esperienza di ciò di cui è impossibile fare esperienza: linguaggio ed esperienza estetica in Gianni Vattimo</i>	53
Simonetta Moro, <i>Arte e pensiero debole: l'irriducibile debolezza della pittura</i>	61
Daniela Angelucci, <i>"Ciò che rimane". L'arte come monumento in Vattimo (e Deleuze)</i>	71
Sara Fortuna, <i>Il pensiero debole di Vattimo come contributo al processo di democratizzazione della scuola italiana</i>	81
Dario Gentili, <i>Il concetto di sinistra. Un dibattito di inizio anni Ottanta</i>	93
Silvia Mazzini, <i>Le Avventure della Povertà. Strategie della riduzione nel Pensiero Debole</i>	101
Luca Di Blasi, <i>Pensiero debole e antiwokismo</i>	111
Camilla Croce, <i>Resistenze della Verwindung. Una critica del pensiero debole con Schürmann Perniola e Lacan</i>	127
Roberto Nigro, <i>Dal "grande pluralismo" al pensiero debole</i>	143
Andrea Velardi, <i>Decostruzione e ri-emergenza ermeneutica del senso. La parabola di Vattimo tra "fedeltà nichilistica" e riscoperta dell'istanza etica, religiosa e politica</i>	155
Tommaso Valentini, <i>Il "totalmente inclusivo": l'ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson e Gianni Vattimo</i>	175



Introduzione

SARA FORTUNA* - STEFANO OLIVA**

Se, come è stato affermato dallo stesso Gianni Vattimo negli ultimi due decenni del secolo scorso l'ermeneutica poteva presentarsi come *koinè* filosofica europea, i successivi due decenni hanno decretato un ritorno in auge dei “fatti” contro quello che veniva percepito come l'estremo soggettivismo delle interpretazioni. A distanza di quarant'anni dalla pubblicazione del volume *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (1983), è lecito dunque domandarsi che cosa di quella stagione continui ad agire nel panorama filosofico presente, ormai mutato e per molti versi distante dalle istanze che avevano animato quel tentativo di un definitivo congedo dalla “forza” e dalla violenza della metafisica. Un presente lontano dal pensiero debole ma allo stesso tempo fecondato, a volte in maniera sorprendente, proprio da quello che si presentava come uno degli esiti più riconoscibili e caratteristici della riflessione filosofica novecentesca.

Gli articoli raccolti in questo volume di *Areté* documentano il lavoro di riflessione condotto dalle studiose e dagli studiosi che nel novembre 2023 hanno preso parte al convegno internazionale “1983-2023: Quarant'anni di dibattito su ermeneutica, nichilismo e azione politica intorno al pensiero debole di Gianni Vattimo”, organizzato da Sara Fortuna, Andrea Gentile, Stefano Oliva e Tommaso Valentini presso l'Università Guglielmo Marconi. Quel convegno, ideato per riaprire il dibattito su una stagione filosofica particolarmente vivace, capace peraltro di traghettare il pensiero italiano ben al di là dei confini nazionali, si è poi rivelato – inaspettatamente e tristemente – un'occasione per ricordare e celebrare Gianni Vattimo, scomparso il 19 settembre 2023.

In quello che è stato con tutta probabilità il primo convegno dedicato alla memoria di Vattimo, i partecipanti hanno esplorato una varietà di campi di indagine, temi e prospettive che hanno restituito, almeno in parte, la ricchezza e la tensione teorica, etica e politica del pensiero debole. Oltre alla dimensione propriamente ontologica dell'“indebolimento dell'essere” che ha rappresentato il cuore della proposta di Vattimo, il quale ebbe modo di ereditare temi e problemi dalla fenomenologia husserliana e dall'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer (Andrea Gentile, Leonardo Messinese), i saggi qui raccolti approfondiscono diversi aspetti del pensiero debole: la

* Università Guglielmo Marconi

** Università Niccolò Cusano

secolarizzazione delle categorie teologiche proprie del cristianesimo in una prospettiva capace di rielaborare l'orizzonte escatologico in chiave estetica (Stefano Oliva), il rapporto tra esperienza estetica e linguaggio, con particolare riferimento alla parola poetica (Felice Cimatti), l'influsso del pensiero debole in campo artistico, e segnatamente negli esperimenti artistici della cosiddetta "Arte debole" (Simonetta Moro), la dimensione estetica in un confronto tra Vattimo e Deleuze (Daniela Angelucci), il contributo offerto da Vattimo al processo di democratizzazione che ha determinato l'unicità del sistema scolastico italiano nel panorama europeo (Sara Fortuna). Senza tralasciare la dimensione propriamente politica del pensiero debole all'interno del dibattito degli anni Ottanta sulla sinistra (Dario Gentili), fino agli ultimi tentativi di conciliare la decostruzione nihilista della soggettività le istanze di emancipazione proprie del "comunismo ermeneutico", in cui il pensiero debole diventa, compiutamente, "pensiero dei deboli" (Silvia Mazzini).

La complessità della proposta filosofica di Vattimo si colloca all'interno di una traiettoria filosofica che a cavallo tra Ottocento e Novecento porta al superamento della prospettiva di una filosofia della storia di matrice teologica ed escatologica a favore di posizioni secolari e post-secolari e consente di porre a confronto, anche alla luce di riferimenti teorici comuni come Girard, la declinazione religiosa del pensiero debole e il fenomeno statunitense dell'antiwokismo rispetto a cui la proposta filosofico-politica vattimiana di un cristianesimo indebolito appare un'alternativa percorribile (Luca Di Blasi). In prospettiva più critica il pensiero di Vattimo viene fatto dialogare, attraverso la base ermeneutica condivisa costituita dal pensiero di Heidegger, con le posizioni di Schürmann, mentre, in una prospettiva psicoanalitica, viene messa a confronto la lettura di Perniola della nozione di *Verwindung* con quella elaborata da Vattimo (Camilla Croce). Ricostruendo il complesso affresco della parabola filosofica novecentesca, con particolare attenzione alle radicali trasformazioni avviate dall'"effetto Nietzsche" nel pensiero di Foucault e agli originali processi di traduzione e ridefinizione dello hegelismo in chiave antropologica e antiantropologica nel pensiero francese, si esplorano lo spazio di risonanza, ma anche i limiti della proposta filosofica vattimiana, in rapporto alla radicale decostruzione del soggetto e del potere avviata da Foucault (Roberto Nigro). Si esplora inoltre l'approdo, nell'ultima fase del pensiero di Vattimo, alla "fedeltà nichilistica" che riscopre la sfera dei valori, della credenza religiosa e dell'azione politica connettendo filosoficamente al pluralismo dialogico la dimensione dischiusa dall'esperienza del "credere di credere", dell'emancipazione civile, del "comunismo ermeneutico" (Andrea Velardi). Infine, con andamento in qualche modo circolare, si presenta il dialogo di Vattimo con il filosofo che per primo ha nutrito il suo percorso filosofico, il suo maestro Luigi Pareyson, indagando sia le convergenze dei due pensatori, nell'elaborazione di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa sia l'originalità della proposta di Vattimo anche in rapporto alle implicazioni etico-politiche connesse al pensiero debole nella sua declinazione religiosa (Tommaso Valentini). La molteplicità delle prospettive dischiusa dai contributi qui raccolti converge, a nostro avviso, pur nella varietà di interlocutori e tematiche prescelte, così come nelle differenti valutazioni date, a partire dai diversi quadri applicativi e comparativi delineati, del pensiero vattimiano, nella convinzione unanime rispetto alla produttività di continuare a considerare il pensiero debole una chiave di lettura importante, forse persino imprescindibile, per affrontare le sfide sempre più ardue del mondo contemporaneo.

Die phänomenologische Bewegung.

Filosofia ermeneutica e fenomenologia in Gadamer e Vattimo

ANDREA GENTILE*

Sommario: 1. Vattimo borsista della «Alexander von Humboldt Stiftung» presso l'Università di Heidelberg. 2. La filosofia ermeneutica. 3. Vattimo, Gadamer e la fenomenologia di Husserl. 4. L'esperienza autentica (*authentische Erfahrung*): l'esperienza del limite. 5. La pubblicazione del saggio: *Della realtà. Fini della filosofia*. 6. *Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol, und Fest*.

Abstract: Hans Georg Gadamer analyzes the semantic relation between hermeneutic philosophy and phenomenology in the essay: *Die phänomenologische Bewegung*, published in 1963 in the journal «Philosophische Rundschau». This writing was published during the year in which Vattimo was a research fellow of the «Alexander von Humboldt Stiftung» at the University of Heidelberg, where he carried out research activities in collaboration with Hans Georg Gadamer who succeeded Karl Jaspers. The essay *Die phänomenologische Bewegung*, which in those years involved and influenced Vattimo, represents one of the most relevant testimonies to the critical confrontation with Husserlian phenomenology that runs through Gadamer's entire works and which, as he himself acknowledges, had a decisive influence in the elaboration of hermeneutic philosophy.

Keywords: *Hermeneutic philosophy, phenomenology, experience, limit, existence, experience of limit.*

* Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli studi Guglielmo Marconi.

«Ciò che oggi si chiama filosofia ermeneutica si fonda in buona parte su un orizzonte fenomenologico. [...] L'esperienza più autentica è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza e dei propri limiti. L'esperienza autentica è sempre un'esperienza negativa. Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente. Pertanto, la negatività dell'esperienza ha un senso peculiarmente produttivo. [...] Il concetto di esperienza, per quanto ciò possa suonare paradossale, mi pare da annoverare tra i meno chiari che possediamo. A causa del fatto che nella logica dell'induzione l'esperienza ha una funzione di guida per le scienze positive, questo concetto ha finito per essere rinchiuso entro schemi gnoseologici che sembrano mutilarne il contenuto originario. [...] L'esperienza dell'arte costituisce, insieme all'esperienza della filosofia, il più pressante ammonimento rivolto alla conoscenza scientifica affinché essa ammetta e riconosca i propri limiti».

Hans Georg Gadamer

«La razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non avere timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra. [...] Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa. [...] Il problema di Dio si pone in connessione con l'incontro di un limite, con il darsi uno scacco».

Gianni Vattimo

1. Vattimo borsista della «Alexander von Humboldt Stiftung» presso l'Università di Heidelberg

Nel 1963 Gianni Vattimo ha svolto attività di ricerca come borsista della prestigiosa «Alexander von Humboldt Stiftung» presso l'Università di Heidelberg, seguendo i corsi universitari di alcuni dei massimi rappresentanti della filosofia tedesca dell'epoca: Karl Löwith, Jürgen Habermas, e, in particolare, Hans Georg Gadamer che, insieme a Luigi Pareyson, lo introdusse nello studio della filosofia ermeneutica. In un suo articolo, *Sul sentiero dei filosofi*, Vattimo rievoca il *Philosophenweg* e il periodo trascorso presso l'Università di Heidelberg: «Quando arrivo a Heidelberg (è già la seconda volta, ci sono stato due anni prima per un breve corso estivo) è il mese di ottobre del 1963. Sono titolare di una borsa della Fondazione *Alexander von Humboldt Stiftung* – una delle più prestigiose e certo tra le più ricche – e mi preparo a passare almeno un anno, ma saranno poi due, seguendo i corsi di Hans Georg Gadamer, di Karl Löwith e di Jürgen Habermas, da poco nominato professore all'Università di Heidelberg. [...] Già da vari mesi ho cominciato a studiare Heidegger e il poeta che lui predilige, Friedrich Hölderlin. Direi che in quel momento sono affetto da una ammirazione quasi patologica per la cultura tedesca: quando apro i testi di Hölderlin provo una sorta di emozione fisica, il cuore in gola di chi si accosta a un sancta sanctorum. E sul *Philosophenweg*, che una delle prime sere comincio a salire, c'è anche un punto con una Hölderlinstein, una pietra che segna il luogo da cui Hölderlin ammirò il panorama della città vecchia ispirandovi una sua famosa poesia. [...] Il *Philosophenweg* è un sentiero

lungo circa due chilometri, che sale dal quartiere Neuenheim di Heidelberg verso l'altura dello Heiliger Berg»¹.

Sullo sfondo di queste riflessioni su Hölderlin, sulla filosofia tedesca e sul *Philosophenweg* di Heidelberg, Vattimo ricorda le sue lunghe conversazioni con Hans Georg Gadamer: «Tutto questo e molto altro evoca in me il *Philosophenweg*. A dimostrazione che tutto, o quasi, sta nei nomi: "l'essere che può venir compreso è linguaggio", è una delle tesi centrali di *Verità e metodo*, su cui, anche guardando dall'alto della collina il *Philosophenweg*, ho avuto il privilegio di discutere con Hans Georg Gadamer. [...] Le nostre conversazioni sono spesso lunghissime: discutiamo della mia versione del suo libro fondamentale, *Wahrheit und Methode* (*Verità e metodo*), che concluderò solo alla fine degli anni Sessanta, e che, edita da Fabbri e poi da Bompiani, rimarrà per vari anni l'unica traduzione esistente»².

Durante il periodo trascorso presso l'Università di Heidelberg, Vattimo discute spesso con Gadamer sui contenuti del volume *Wahrheit und Methode* e studia il significato e la metodologia della filosofia ermeneutica nei rapporti con la fenomenologia. «Ciò che oggi si chiama *filosofia ermeneutica* – scrive Gadamer nel saggio *Kant und die hermeneutische Wendung* – si fonda in buona parte su un orizzonte fenomenologico»³. Il rapporto tra filosofia ermeneutica e fenomenologia viene ripreso e ulteriormente sviluppato da Hans Georg Gadamer in uno scritto particolarmente significativo: *Die phänomenologische Bewegung*⁴, pubblicato nel 1963 sulla rivista «Philosophische Rundschau». Questo testo, che in quegli anni coinvolse e influenzò anche Gianni Vattimo, rappresenta una delle testimonianze più rilevanti di quel confronto critico con la fenomenologia husserliana che attraversa l'intera opera di Gadamer e che, come egli stesso riconosce, ha influito in modo determinante nell'elaborazione della filosofia ermeneutica. Il saggio *Die phänomenologische Bewegung* è stato pubblicato proprio nell'anno (nel 1963) in cui Vattimo è stato borsista della «Alexander von Humboldt Stiftung» presso l'Università di Heidelberg, dove ha svolto attività di ricerca in collaborazione con Hans Georg Gadamer che subentrò a Karl Jaspers. Durante il periodo di insegnamento presso l'Università di Heidelberg, Gadamer completò la stesura definitiva della sua opera principale: *Wahrheit und Methode*, volume che fu poi curato e tradotto in lingua italiana da Gianni Vattimo.

Già nelle lezioni tenute all'Università di Lovanio nel 1958, Gadamer riconosceva alla «fenomenologia husserliana il merito di aver rotto definitivamente le pastoie del metodologismo neokantiano»⁵, facendo dell'analisi della costituzione del mondo della vita, di per sé necessaria ai fini di una fondazione delle scienze, «un tema di portata universale che investiva la totalità della

¹ G. Vattimo, *Sul sentiero dei filosofi. Nella collina di Heidelberg, discutendo di ermeneutica con Gadamer lungo la via percorsa dagli studenti e dai grandi pensatori in Germania*, «La Stampa», 23 agosto 2010.

² *Ibidem*.

³ H. G. Gadamer, *Kant und die hermeneutische Wendung*, in *Gesammelte Werke*, vol. 3, Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, p. 214 (tr. it., in *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, p. 44).

⁴ H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, «Philosophische Rundschau», 11 Jahrgang, Heft 1-2, pp. 1-45, 1963 (tr. it. *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 2008).

⁵ H. G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, Edition Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963, p. 39 (tr. it. *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1988, p. 41).

nostra esperienza del mondo; rispetto a questo orizzonte di ricerca, l'oggettività della conoscenza scientifica risultava soltanto un problema di interesse secondario e particolare»⁶. Nel rivendicare il «diritto originario» (*Ur-recht*) delle «evidenze precategoriali» del mondo della vita, Husserl veniva a porre radicalmente in discussione «la pretesa universalità dello stesso ideale scientifico di conoscenza che aveva nell'oggettività il criterio ultimo della verità e della ragione e al quale era rimasto ancora legato lo stesso tentativo diltheyano»⁷ di una critica della ragione storica, nel suo intento di «legittimare, parallelamente alla *Critica della ragion pura* di Kant, come scienza oggettiva, la conoscenza di ciò che è storicamente determinato»⁸. Secondo Gadamer, proprio una simile intenzione costitutiva il «limite ultimo» dell'opera di Dilthey che lo doveva portare a misconoscere, al pari di tutta l'ermeneutica romantica, il carattere autenticamente storico dell'intero processo della filosofia ermeneutica.

Vattimo osserva come Gadamer contrappone allo scientismo e all'epistemologismo, che dominano la filosofia di inizio secolo (e che identificano la verità con il sapere delle scienze positive), una rivendicazione della portata di verità di altre esperienze chiave dell'esistenza, come quella «estetica, storiografica e del dialogo interpersonale»⁹. Non però con l'intento di riproporre tesi irrazionalistiche o intuizionistiche, bensì mirando al recupero di un concetto di ragione che non dimentichi il nesso originario greco, tra *logos*, linguaggio e dialogo. In tal modo, come ha osservato anche Habermas, Gadamer «urbanizza» gli esiti del pensiero di Heidegger, rendendo possibile un approccio al carattere linguistico dell'esistenza che tiene conto sia della tesi heideggeriana sul linguaggio come «casa dell'Essere», sia di altre correnti di pensiero orientate all'analisi del linguaggio, come la filosofia che si ispira al cosiddetto «secondo Wittgenstein».

2. La filosofia ermeneutica

In questo orizzonte di ricerca, Vattimo rileva che il nucleo centrale della ricerca filosofica di Gadamer si muove sul terreno dell'ermeneutica¹⁰. La parola «ermeneutica» è di etimo greco e rinvia alla *hermeneutiké téchne*, termine che allude a una costellazione di significati legati all'attività del tradurre, dell'interpretare e che, a sua volta, deriva da *hermeneúo*, verbo che riecheggia Hermes: il nunzio degli dèi. In passato, l'ermeneutica è stata una dottrina tecnica che si è occupata dell'interpretazione dei testi sacri o delle leggi. Intesa nel senso disciplinare del termine, l'ermeneutica è un prodotto essenzialmente moderno. È in quest'epoca, infatti, che Friedrich Schleiermacher «apre la strada a quella che stava per diventare una disciplina filosofica vera e propria»¹¹. Il problema posto dall'autore era di vedere quali fossero le condizioni preliminari del

⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, p. 136 (tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Saggiatore, Milano 1961, p. 162).

⁷ C. Sinigaglia, *Introduzione*, in H. G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, cit., p. VI.

⁸ H. G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, cit., p. 24.

⁹ Cfr. G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2022.

¹⁰ *Ivi*, p. 115.

¹¹ G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia Editore, Milano 2022, p. 91.

comprendere, per mezzo delle quali gli interpreti avrebbero potuto evitare ogni fraintendimento durante la ricostruzione (*hinein-Versetzung*, letteralmente: «trasferimento interno») dell'opera. In questo senso, il compito dell'interprete consisteva non solo nel catturare le intenzioni esplicite dell'autore originario, ma di esplicitare la traccia del "non-detto" sotteso a ogni intento consapevole. Ma se per Schleiermacher il circolo ermeneutico era concluso grazie a un trasferimento empatico, per Wilhelm Dilthey, epistemologo delle scienze dello spirito, rimane un orizzonte che non può mai essere concluso e determinato in modo definitivo.

In evidente opposizione alla pretesa di monopolio, rivendicata dalla «metodologia delle scienze empiriche», secondo Gadamer, Martin Heidegger «rappresenta un punto di svolta per la storia dell'ermeneutica»: egli ha analizzato il problema dell'ermeneutica per sviluppare, con intenti non più epistemologici ma ontologici, la struttura della «precomprensione». Il comprendere rappresenta un modo di essere dell'Esserci (*Dasein*), la cui esistenza è influenzata da una comprensione preliminare del mondo. È con Heidegger che per Gadamer la problematica ermeneutica ha assunto un autentico significato filosofico, «oltrepassando i confini»¹² di un'impostazione gnoseologica e metodologica, quale era ancora quella che caratterizzava il tentativo di Dilthey di una fondazione autonoma delle «scienze dello spirito». In *Sein und Zeit*, la «questione fondamentale non è più il modo in cui l'essere viene compreso, ma in quale modo il comprendere è essere»¹³: ciò portava Heidegger a riconoscere nel "comprendere" (*Verstehen*) non tanto uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, né come voleva Dilthey, «la replica delle scienze dello spirito alla spiegazione naturalistica», quanto piuttosto il modo d'essere fondamentale dell'esistenza, «che la definisce nella sua finitezza e storicità e che abbraccia così la totalità della sua esperienza del mondo»¹⁴.

3. Vattimo, Gadamer e la fenomenologia di Husserl

Analizzando il processo che Heidegger chiama il «compito primo, durevole ed ultimo dell'interpretazione», Vattimo osserva come Gadamer utilizza espressioni riprese dalle descrizioni husserliane della fenomenologia, ad esempio quando osserva che «ogni interpretazione corretta deve difendersi dall'arbitrarietà e dalle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali, guardando alle cose stesse», oppure quando afferma che il compito dell'interprete è «tenere lo sguardo fermo al suo oggetto, superando tutte le confusioni che provengono dal proprio intimo». Il senso generale di queste riflessioni non va però nel senso di una "neutralità" del soggetto. Riprendendo alcune riflessioni heideggeriane, Gadamer conferma così il ruolo della "precomprensione": non esiste alcuna possibilità di interpretare il testo in modo oggettivo e neutrale. Il senso non si costituirà alla fine della lettura, ma sarà presente in forma di

¹² Cfr. J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.

¹³ H. G. Gadamer, *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, in *Gesammelte Werke*, vol. 2, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986, p. 125.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage zu Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, vol. 2, cit., p. 440 (trad. it. *Verità e metodo*, con testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2000, p. 8).

“presupposizione” fin dall’inizio. Secondo Gadamer, chi interpreta un testo attua sempre un “progetto”; sulla base del più immediato senso che il testo gli esibisce, viene elaborato un significato preliminare: anche il senso più immediato il testo lo esibisce solo in quanto lo si legge con certe “attese” determinate. La comprensione di ciò che si interpreta, consiste nell’elaborazione di un “progetto” preliminare, che ovviamente viene continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall’ulteriore “penetrazione” del testo. Ciò che costituisce questo “progetto” preliminare di comprensione non è altro che l’effetto dei nostri “pregiudizi”. Il compito ermeneutico fondamentale non è la distruzione del pregiudizio in quanto tale, ma il “riconoscimento” cosciente delle nostre “presupposizioni” affinché la “voce”¹⁵ del testo possa apparire nella sua “autenticità” (*Authentizität*).

Sullo sfondo di queste riflessioni, Vattimo osserva come Gadamer tende a interrogarsi sulle modalità del comprendere ermeneutico nell’orizzonte di una «fenomenologia della conoscenza» (*Phänomenologie der Erkenntnis*). Nel volume *Wahrheit und Methode*, nella sezione intitolata *Il concetto di esperienza e l’essenza dell’esperienza ermeneutica*, Gadamer osserva: «Il concetto di esperienza, per quanto ciò possa suonare paradossale, mi pare da annoverare tra i meno chiari che possediamo. A causa del fatto che nella logica dell’induzione l’esperienza ha una funzione di guida per le scienze positive, questo concetto ha finito per essere rinchiuso entro schemi gnosologici che sembrano mutilarne il contenuto originario»¹⁶. Ma qual è il contenuto originario dell’esperienza e della conoscenza umana? «Che l’esperienza umana sia valida fino a quando non viene contraddetta da una nuova esperienza (*ubi non reperitur instantia contradictoria*) è un dato che caratterizza la natura generale dell’esperienza, sia che si tratti dell’organizzazione scientifica di essa in senso moderno, sia che si tratti dell’esperienza comune»¹⁷.

In un orizzonte cognitivo, si attua un *Vorverständnis* intessuto di *Vorurteile*: questi pregiudizi possono “urtare” in istanze negative e sono propri questi “urti” (in sostanza: “contraddizioni”) a costituire l’esperienza. L’uomo fa esperienza quando i suoi pregiudizi “urtano” in istanze “negative”: in ciò risiede, secondo Vattimo, la fondamentale “apertura” dell’esperienza verso la nuova esperienza; e ciò non solo nel senso generale che gli errori trovano la loro correzione, ma nel senso che essa è essenzialmente orientata verso una continua conferma e diventa necessariamente altro da quello che era nel caso che tale conferma manchi: *ubi reperitur instantia contradictoria*.

4. L’esperienza autentica (*authentische Erfahrung*): l’esperienza del limite

L’esperienza è intesa come apertura continua ad altre esperienze: l’esperienza più autentica è quella in cui l’uomo diventa cosciente dei propri “limiti” e della propria “finitzza”¹⁸.

¹⁵ Sulla correlazione semantica tra “riconoscimento”, “presupposizioni” e “autenticità” nella filosofia ermeneutica di Gadamer, cfr. P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer’s Hermeneutics*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

¹⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik*, cit., p. 715.

¹⁷ *Ivi*, p. 405.

¹⁸ Sul significato di “limite” e di ermeneutica della “finitzza” in Gadamer, cfr. D. Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004.

L'esperienza del limite è un orizzonte centrale sia nella filosofia di Vattimo, sia in quella di Gadamer. «La razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra. [...] Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa»¹⁹.

La filosofia di Vattimo coglie l'essere nei suoi limiti, nella sua imperfezione, nella sua caducità legata alla vita e alla morte e si propone come finalità un nuovo sentiero e un nuovo orizzonte per comprendere l'esistenza dell'uomo nel mondo tardo-moderno. In questa prospettiva, Vattimo riprende e rielabora il concetto di «esperienza autentica» ed «esperienza negativa» definito da Gadamer in *Wahrheit und Methode*.

L'«esperienza autentica» (*authentische Erfahrung*) è sempre un'«esperienza negativa»: è la contraddizione di quanto ci aspettavamo; è un nostro *Vorurteil* che viene contraddetto. «Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente e che ora sappiamo meglio come esse stanno. Pertanto, la negatività dell'esperienza ha un senso peculiarmente produttivo. Non è semplicemente un'illusione che viene riconosciuta come tale e che subisce una correzione, ma è l'acquisto di un sapere di vasta portata. Questa conoscenza deve essere tale che, nell'esperienza che si fa, non si acquista solo un migliore sapere su di esso, ma su ciò che prima si riteneva di sapere, cioè su un qualcosa di universale»²⁰.

L'esperienza è intesa come apertura ad altre esperienze, è quella «in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza: prende coscienza dei suoi limiti», come osserva Vattimo. La verità dell'esperienza consiste allora nel «fare nuove esperienze». In realtà non esistono soggetti storici puri davanti a oggetti storici puri: soggetto e oggetto sono modificati e determinati da una tradizione. L'ermeneutica opera nella continua mediazione tra storia e verità, ma questa dialettica, a differenza di quella hegeliana, non giunge mai al compimento assoluto e si risolve in un'analisi continua nella nostra esistenza.

Nel corso del fluire del tempo, le nostre esperienze sono sempre influenzate da una serie di conoscenze «stratificate» che Gadamer chiama «pre-comprensioni» (*Vorverständnisse*) o, più semplicemente, «pregiudizi». Ora, osserva Gadamer, quando ognuno di noi elabora un giudizio è influenzato dalla propria visione del mondo (*Weltansicht*) che costituisce una condizione fondamentale di ogni processo cognitivo. È per questa ragione che egli afferma che «un pregiudizio significa solo un giudizio che viene pronunciato prima di un esame completo e definitivo di tutti gli elementi oggettivamente rilevanti». Secondo questo punto di vista, il pregiudizio non va «eliminato», ma «abitato» con una certa *phronesis*. Questo termine indica «saggezza», o meglio ancora, «prudenza», termine che richiama il latino *pro-videre* ovvero la capacità di «guardarsi» (*se videre*) «intorno» (*pro*), concetto che Gadamer recupera esplicitamente da Aristotele: «L'interprete – osserva Gadamer – non può proporsi di prescindere da sé stesso e dalla concreta situazione ermeneutica nella quale si trova». È così che si viene a configurare il «circolo ermeneutico».

In questo orizzonte, Vattimo sottolinea che ogni interpretazione è influenzata dai nostri «pregiudizi» storici, nel senso che le nostre conoscenze, che caratterizzano la comprensione del

¹⁹ G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 7.

²⁰ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik*, cit., p. 409.

presente, sono determinate da una continua “stratificazione” di nozioni che si formano grazie al costante “dialogo” tra l’opera e i suoi interpreti. Tale circostanza trova un’illustrazione nell’importante e, talvolta, frainteso concetto di «fusione degli orizzonti» (*Horizontverschmelzung*), il processo che porta il fruitore del testo all’interno del circolo ermeneutico, in cui si sintetizzano due orizzonti: l’orizzonte dell’interprete, che si forma entro la tradizione e la «precomprensione del presente» e l’orizzonte del testo, che porta con sé l’insieme di tutte le interpretazioni e tradizioni che ha vissuto. Il sapere diventa così una costruzione dialogica che mette in crisi la ragione centrata sul soggetto e privilegia la «fusione degli orizzonti»: questa ermeneutica del sapere parziale tende alla comprensione e, dato che si è sempre immersi in una determinata situazione e in un punto di vista prospettico, è un’interpretazione legata al processo storico. Ma se la comprensione è radicata in una situazione storico-temporale determinata, essa non esiste come interpretazione astratta, ma avviene solo come un’applicazione ed è costituita essenzialmente dal legame con la prassi, la concretezza e la singola situazione nel fluire del tempo.

Al concetto di situazione ermeneutica è collegato il concetto di *orizzonte*. «La situazione è qualcosa dentro cui siamo immersi, nella quale ci troviamo già da sempre a essere, e la chiarificazione di essa è un compito che non si conclude mai. Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza. [...] Ogni presente finito ha dei confini. Il concetto di situazione si può definire proprio in base al fatto che la situazione rappresenta un punto di vista che limita le possibilità della visione. Al concetto di situazione è legato essenzialmente il concetto di *orizzonte*. Orizzonte è quel cerchio che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto»²¹. Come rileva Vattimo, l’interprete si trova sempre immerso in un orizzonte correlato alla sua capacità di «comprensione soggettiva» nel fluire del tempo. Ma il suo compito non è quello di trasferirsi totalmente nell’orizzonte dell’altro. Questa era la pretesa dello storicismo, una pretesa che scambiava il mezzo con il fine. L’errore fondamentale di questa concezione è la convinzione che possa darsi un orizzonte chiuso, definitivo, determinato. «L’orizzonte conchiuso che dovrebbe abbracciare una certa civiltà è un’astrazione. L’orizzonte è qualcosa entro cui ci muoviamo e che si muove con noi. Anche l’orizzonte del passato è sempre in movimento. Il passato proprio e quello altrui costituiscono questo mobile orizzonte entro cui la nostra esistenza è immersa nel fluire del tempo»²². Il senso della comprensione dell’altro non risiede solo nella proiezione di se stessi nel suo orizzonte, ma anche nell’innalzamento di entrambi verso una «universalità superiore»²³.

5. La pubblicazione del saggio: *Della realtà. Fini della filosofia*

Nel volume *Della realtà. Fini della filosofia*, Vattimo osserva che la nozione di «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*) assume un significato centrale nella filosofia ermeneutica di

²¹ *Ivi*, p. 352.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. R. Robin, C. Rietz, *Die universal Hermeneutik nach Hans Georg Gadamer*, Grin Verlag, München 2014.

Gadamer: ogni fenomeno giunge a noi attraverso «catene di interpretazioni» che ci determinano e ci coinvolgono anche se non ne siamo coscienti. *Della realtà. Fini della filosofia* è un saggio che delinea l'origine, il percorso e gli obiettivi della filosofia di Gianni Vattimo. Attraverso la riflessione sul pensiero di Heidegger, vengono documentate le trasformazioni della società contemporanea: è una critica al «nuovo realismo». Come scrive Vattimo sin dalle prime pagine introduttive, questo volume rappresenta il luogo di una riflessione avviata all'inizio degli anni Ottanta con le prime enunciazioni del «pensiero debole». Si tratta di un lavoro di riflessione intorno al tema della dissoluzione dell'oggettività o della realtà stessa tutt'altro che sistematico: i risultati raggiunti sono «solo delle tappe e non delle vere *summae*».

Il significato di questo «itinerario a tappe», che ha come nuclei fondamentali le lezioni di Lovanio (1998) e quelle di Glasgow (2010), si può esprimere in un peculiare paradosso, «dalla realtà alla realtà». Il percorso a cui Vattimo allude è quello tracciato dall'idea stessa di postmodernità. Si procede da una presa di congedo dalla realtà «data» (problematizzando il «come» del suo darsi) in direzione di una sorta di impoverimento dell'oggettività in quanto effetto del dominio. Si approda, dunque, a una seconda forma di «realismo», che riconosce le difficoltà di una tale presa di congedo: la realtà viene così a configurarsi come un'imposizione di dominio storico-culturale. I paradigmi e le precomprensioni entro le quali ci muoviamo vengono sempre a coincidere con ciò che chiamiamo «realtà». Ma perché porre il problema della realtà?

Scrivendo Vattimo: «la questione della validità del paradigma non sorge sul problema della pioggia. Non nasce sulle verità di fatto [...]. Le questioni che ci pongono in rotta con il paradigma sono quelle «noumeniche»: valori, etica, modo di organizzare la vita collettiva, senso generale della vita. E la rottura nasce proprio quando qualcuno ci risponde che il modo ragionevole di trattare tali questioni è quello di ridurle al piano delle verità di fatto»²⁴.

Lo sfondo dell'intera trattazione vattimiana del concetto di realtà è quello della «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*) di Gadamer e ciò è deducibile già dai titoli dei primi capitoli delle lezioni di Lovanio: «Effetto Nietzsche» ed «Effetto Heidegger». Questi due titoli collocano il problema della realtà in un orizzonte che va tenuto presente durante tutta la trattazione del libro: si parla di effetti. In un certo senso è proprio questo il concetto di realtà per l'ermeneutica: è una distinzione semantica di fondamentale importanza perché viene spesso trascurata nei dibattiti contemporanei sulla realtà. Comunemente si parla di realismo inteso come esistenza delle cose, qualcosa di identificabile e presente in quanto tale, ma va precisato che accanto a un realismo fatto di cose, esiste un realismo determinato da effetti. L'effetto Nietzsche si riassume nella celebre frase: «non ci sono fatti, ma solo interpretazioni. Anche questa è un'interpretazione». Secondo Vattimo, questo è l'assunto fondamentale dell'«ermeneutica debole» che lui difende. La spiegazione di questa enigmatica frase la troviamo nel secondo capitolo: «Effetto Heidegger» del saggio *Della realtà. Fini della filosofia*. Qui viene precisato il carattere progettuale dell'esistenza, ossia il fatto che l'esistenza non sia qualcosa di fisso, un'essenza, una sostanza. L'esistenza è progettualità: il fatto, in Heidegger, diventa un progetto. Se ci sono dei fatti, questi non sono mai qualcosa di ultimamente determinati, ma sono il risultato o il punto di partenza di un

²⁴ G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, cit., p. 108.

progetto. Per Heidegger, il fatto e la progettualità coincidono nell'esistenza. La celebre frase di Nietzsche non indica tanto un fatto, ma un dover essere, ossia delinea il compito della filosofia. L'ontologia nichilistica che si annuncia in Nietzsche non dà luogo, tranne che in Heidegger, agli sviluppi che meriterebbe: «rimane poco più che un richiamo implicito dando luogo ad atteggiamenti relativistici e irrazionalistici che per reazione stimolano un ricorso al realismo»²⁵.

Quello della "realtà" è un problema sia filosofico che politico: chiunque vive in una società si "scontra" con la realtà data, «le virgolette sono più resistenti di quanto si potrebbe aspettare. Ma lo scopo, il fine a cui mirare è ancora sempre quello di liquidare la realtà con le virgolette, la pretesa di definitività di ciò che è, del "dato", cominciando a scoprire chi è che dà»²⁶. Per Heidegger chi dà nel darsi della realtà è l'Essere. L'Essere è un evento: è ciò che "si dà". Noi siamo sempre coinvolti entro questo "darsi" che contribuiamo a determinare attraverso l'interpretazione. Scrive Vattimo: «l'esperienza della verità è affare di interpretazione»²⁷. Ma la radicalizzazione del coinvolgimento dell'interprete stesso nel processo può essere interpretata in chiave nichilistica come una progressiva dissoluzione dell'oggettività. L'Essere è un progetto entro il quale ci troviamo gettati e noi siamo chiamati a interpretarlo. «In quanto esistenti, dunque, noi siamo sempre intonati, orientati secondo preferenze e repulsioni, mai semplicemente-presenti (*vorhanden*) in mezzo agli altri oggetti [...]. Questa è l'idea di esistenza come progetto»²⁸. Quando nasciamo, siamo già dentro una dimensione, o meglio in una "realtà" in un certo senso "pre-determinata" da un linguaggio, da una cultura e dai "pre-giudizi" che inevitabilmente ereditiamo. L'Essere come evento, come progetto è un "dono": non possiamo "storicamente" sottrarci ad accoglierlo e ad articolare il significato dei suoi effetti, quindi a interpretarlo. All'interno di questa eredità culturale, linguistica e "pre-giudiziale" possiamo addirittura illuderci di essere realisti. Lo stesso "bisogno di realtà" è tutt'altro che un fatto di "umiltà naturale": è sempre qualcosa di "positivo" che viene posto, o meglio, imposto da una scelta culturale, da una abitudine storica.

L'effetto rivoluzionario dell'ermeneutica fa appello al fatto che una diversa comprensione sia possibile e ciò viene espresso da Gadamer attraverso l'idea di «differenza ontologica». È possibile una diversa verità, una verità che non sia "conferma", ma "falsificazione"²⁹. Ciò che viene mostrato durante la comprensione di una tale idea falsificazionista e anticonformista della verità è la modificabilità del reale, l'idea che – come scrive Vattimo – «un altro mondo è possibile»³⁰. La verità è la prassi nel fluire del tempo della nostra esistenza.

«La coscienza è storica – osserva Gadamer – sia perché è determinata dalla storia degli effetti, sia perché è consapevole di essere in un orizzonte storico proprio e differente rispetto al passato. Mai avulso dalla storia, il metodo ermeneutico fa a sua volta storia poiché, collocandosi nel vivo di un processo di trasmissione storica, può ripensare fecondamente la distanza tempo-

²⁵ *Ivi*, p. 30.

²⁶ *Ivi*, p. 14.

²⁷ Cfr. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi Editore, Milano 2009.

²⁸ G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, cit., p. 46.

²⁹ Cfr. D. Antiseri, *La ragioni del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*, Borla, Roma 2000.

³⁰ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Ponte delle Grazie, Milano 2015, p.163.

rale come storia degli effetti, che nutre e origina quella precomprensione da cui la comprensione muove e, contemporaneamente, può inserirsi in modo tale che il suo stesso operare si renda produttivo nella storia. Pertanto, ogni rapporto con il passato è mediato dagli effetti della trasmissione storica, che agiscono positivamente e limitativamente sulla sua comprensione, come un elemento sostanziale che la coscienza stessa non domina. La coscienza determinata storicamente è più essere che coscienza: essere storico significa non potersi mai risolvere totalmente in autotrasparenza»³¹.

Pertanto, la comprensione si rivela come un accadere storico in cui assume un ruolo determinante il momento dell'*applicatio*, cioè della "riattualizzazione" e "ricomprensione" del senso: di qui il carattere esemplare dell'etica aristotelica (come sapere non tecnico fondato sulla nozione di *phronesis*, saggezza pratica) e dell'ermeneutica giuridica (giudice) e teologica (predicatore). «L'*applicatio* non è un momento accidentale che possa eventualmente aggiungersi quando qualcosa è già stato compreso, cioè non è una mera concretizzazione del senso universale già inteso: essa è una integrazione tra passato e presente»³². L'ermeneuta, sia esso un critico testuale o un traduttore, un biblista, un giurista o un epigrafista è un «ricercatore di senso», vale a dire del contenuto di un testo, di ciò che il testo dice, del suo messaggio. Per risolvere i suoi problemi, l'ermeneuta «propone le sue interpretazioni», che altro non sono se non «ipotesi da mettere al vaglio sul testo e sul contesto»³³.

Nell'interpretazione di Vattimo, il nucleo centrale della metodologia di Gadamer è riducibile alla procedura costituita dal *Zirkel des Verstehens* e, in questa prospettiva, si apre un nuovo orizzonte verso una riconquistata *contingentia*. In questo orizzonte, l'ermeneutica ha la finalità di definire una metodologia del comprendere e ricercare le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) della comprensione.

In una intervista del 27 novembre 1991: *Il metodo dell'ermeneutica*³⁴, Gadamer ci fornisce alcune indicazioni molto significative relative al rapporto tra *Wahrheit und Methode* e le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) della comprensione in un orizzonte ermeneutico: «Il titolo *Wahrheit und Methode* – osserva Gadamer – è stato spesso frainteso; addirittura è stato compreso nel senso opposto. Molti hanno pensato a un nuovo metodo per raggiungere la verità, altri hanno affermato che per raggiungere la verità non è necessario alcun metodo. Entrambe queste interpretazioni sono insensate. Mi sembra invece giusto interpretare il titolo in questo modo: non tutta la verità è raggiungibile percorrendo il cammino del metodo scientifico. Un esempio è l'arte. Uno dei punti decisivi, che intendo sottolineare in *Wahrheit und Methode*, è che nelle scienze della natura il linguaggio non è un vero linguaggio, bensì un sistema di simboli matematici, che non può pretendere di rappresentare l'unica forma di comunicazione. Nelle scienze dello spirito e nelle scienze umane accade l'opposto. Nella matematica lo schema

³¹ H. G. Gadamer, *Il metodo dell'ermeneutica*, intervista registrata a Capri il 27 novembre 1991, in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Rai Teche, Torino 1991.

³² *Ivi*, p. 395.

³³ G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, cit., p. 95.

³⁴ H. G. Gadamer, *Il metodo dell'ermeneutica*, intervista registrata a Capri il 27 novembre 1991, in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Rai Teche, Torino 1991.

simbolico è al massimo un ausilio, mentre il vero elemento è dato dalla capacità del linguaggio di rendere presente qualcosa. Questa è la funzione svolta dal linguaggio nella poesia. È proprio di questa natura – conclude Gadamer – l'intimo rapporto che si costituisce tra l'arte e la filosofia, in primo luogo tra l'arte della parola (il linguaggio poetico) e la filosofia. Questo rapporto è stato indagato profondamente a partire dal Romanticismo tedesco, al quale mi sono ispirato»³⁵.

Gadamer ha più volte affermato che è indispensabile considerare il problema della storicità dell'esistenza in quanto sintesi di passato e presente e contemporaneamente fusione di "orizzonti" diversi. *Medium* di questa fusione di "orizzonti" è il linguaggio, o meglio, il dialogo, partendo dalla premessa che il linguaggio non è solo lo strumento del pensiero, ma la dimensione insostituibile dell'esperienza umana. Sono diverse le forme in cui il linguaggio si palesa, ma Gadamer nei suoi studi ha prediletto il linguaggio artistico: musica e poesia. Il dialogo dell'arte, infatti, è spesso intuitivo, immediato, si coglie nella sua istantaneità, simultaneità, autenticità e immediatezza: riesce a trovare le "parole" adatte per farsi comprendere dall'interprete, cioè da colui che si pone in un atteggiamento di «ascolto attivo».

6. *Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol, und Fest*

Secondo Gadamer, il linguaggio artistico rappresenta l'unico modello verso cui la speculazione filosofica può orientarsi nella verità autentica: in questo orizzonte, il pensiero non si costituisce in un sistema, ma diventa un filosofare poetico, aperto, autentico, vitale e, soprattutto, "in ascolto". Il dialogo, infatti, così come viene inteso dal filosofo tedesco, è un confronto aperto in cui il soggetto non impone le sue categorie alla realtà, ma si pone in un atteggiamento di «ascolto attivo» dell'altro in un orizzonte intersoggettivo. Per quello che riguarda la fruizione e la comprensione dell'opera d'arte, quale che essa sia, si può dire, pertanto, che è l'interprete a porsi in una posizione di attesa. L'autentico obiettivo della comprensione è «l'attuarsi espressivo» (*Sprechendwerden*) dell'opera stessa che si ha dinanzi. Ogni passaggio conoscitivo si svolge nel fluire del tempo, avviene in esso e lascia inevitabilmente dietro di sé un tempo percorso, un vuoto, un'assenza, un limite.

Queste riflessioni sono ulteriormente approfondite da Gadamer nel saggio *Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol, und Fest*³⁶ in cui il filosofo tedesco analizza la relazione semantica tra filosofia, fenomenologia, ermeneutica e linguaggio poetico: «Mi pare innegabile che il linguaggio poetico abbia una particolare relazione, a esso totalmente peculiare, con la verità. Ciò si rivela in primo luogo nel suo non conformarsi in ogni tempo a qualsiasi contenuto, e poi anche nel fatto che, quando un tale contenuto assume una forma linguistico-poetica, riceve una specie di legittimazione»³⁷.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ H. G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol, und Fest*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1986 (tr. it. di R. Dottori e L. Bottani, *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Marietti, Milano 2000).

³⁷ *Ivi*, p. 95.

Secondo Gadamer, nell'arte poetica non solo è connaturata la riuscita o il fallimento della poesia, ma anche la sua rivendicazione di verità. La rivendicazione del poeta è posta in base alla sua arte e la sua arte è l'arte del linguaggio. La poesia è linguaggio in un senso autentico, eminente, profondo. Il poeta e la poesia si distanziano in modo essenziale da ogni forma di «discorso motivato»: sono proiettati interamente nell'orizzonte della parola quale in sé si presenta e non percepiscono un contenuto determinato che possa costituirsi in questa o in quella forma. «Svincolata da ogni intenzione e da ogni regola, la poesia è parola e pienamente parola! La parola poetica è unica, autentica e insostituibile»³⁸.

Questo concetto viene ripreso e rielaborato da Vattimo in un'intervista del 1996: *Estetica, poesia e verità*, pubblicata dalla Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Vattimo osserva che «se guardiamo alla verità della poesia, la prima cosa a cui siamo richiamati è una nozione di verità non proposizionale, non descrittiva, non misurata sul principio della conformità»³⁹. La poesia «dice», esprime, rappresenta, mostra la verità dell'orizzonte soggettivo a cui apparteniamo nella nostra esistenza nel fluire del tempo. «Noi non possiamo dire che, poiché non riusciamo a tematizzare la verità, dobbiamo trascurarla. Trascurarla, infatti, significherebbe lasciarsi guidare da pregiudizi che noi non sospettiamo neanche di avere – il che è abbastanza pericoloso. Sapere di appartenere a un orizzonte che non possiamo oggettivare davanti a noi – perché ciò è contraddittorio con la nozione stessa di orizzonte – significa già sforzarsi di fare un'esperienza soggettiva di questo orizzonte»⁴⁰.

In questa prospettiva, assume un ruolo centrale tentare di colmare la distanza tra spirito e natura, cercando di rendere comprensibile il linguaggio proprio di ogni artista e poeta: questo processo contribuisce a rendere «l'estraneità accessibile», integrandola nella totalità del proprio orientamento nel mondo e della propria «auto-comprensione». «Allora, se c'è una verità nella poesia, questa verità è pensabile solo come apertura originaria verso cui siamo gettati, orizzonte all'interno del quale possiamo diventare consapevoli di noi stessi, che è una cosa ben diversa da una verità enunciata come proposizione descrittiva all'interno di questo stesso orizzonte. Il rapporto con questa verità è poetico anche perché non può essere descrittivo-proporzionale o scientifico: se non ci sforziamo di afferrare questa verità, ci accorgiamo che è impossibile renderla in termini di proposizioni dimostrabili, oggettivabili. Con esse siamo in un rapporto – conclude Vattimo – che si potrebbe chiamare “abitativo”, nel senso che c'è nella nostra esistenza, alla base di ogni nostro enunciato tematico, una più originaria e autentica appartenenza che non riusciamo a tematizzare»⁴¹.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ G. Vattimo, *Estetica, poesia e verità*, Intervista a cura della *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Rai Teche, Torino 1996.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.



Il pensiero debole di Vattimo e l'ontologia dell'indebolimento dell'essere

LEONARDO MESSINESE*

Sommario: 1. Introduzione - 2. Il senso “etico” del pensiero debole - 3. L'ontologia debole come sviluppo interpretativo della differenza ontologica heideggeriana - 4. “Pensiero debole” e pensiero dell’“essere indebolito” - 5. La “caducità” dell'essere come nuovo trascendentale - 6. Essere e linguaggio, nulla e silenzio - 7. L'ontologia e la fondazione dell'ermeneutica - 8. Conclusione.

Abstract: The primary aim of this article is to highlight Vattimo's self-interpretation of weak thought, according to which it is weak because “it no longer has any reason to claim the sovereignty that metaphysical thought claimed over practice,” also emphasizing that the ultimate meaning of the “loss” and “renunciation” of metaphysics is to propose an ethic that can finally escape the logic of domination and be expressed as a praxis for the weak. After these introductory remarks, we proceed to investigate the “meaning of being” that Vattimo has theorized on the basis of Heidegger's ontological difference and, more precisely, of a Heidegger interpreted by Nietzsche. It is identified in the “caducity” of being, as a transcendental that makes every experience of the world possible. Such a meaning of being is also essential for understanding the specific meaning of “hermeneutics” within his thought.

Keywords: Weak thought, ontological difference, weakening of being, ethics of the weak, caducity of being, foundation of hermeneutics.

1. Introduzione

Al di là del modo in cui il «pensiero debole» è stato talvolta recepito, soprattutto negli anni immediatamente successivi all'uscita del libro dal titolo omonimo, curato da Gianni Vattimo insieme con Pier Aldo Rovatti¹, il filosofo torinese ha poi chiarito esplicitamente che l'e-

* Professore Emerito di Metafisica presso la Pontificia Università Lateranense

¹ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983. Un esempio particolarmente significativo a riguardo è costituito dal saggio di C. Viano, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel Pensie-*

spressione «significa non tanto, o non principalmente, un'idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto *una teoria dell'indebolimento come carattere costitutivo dell'essere* nell'epoca della fine della metafisica»². In effetti, la stessa nozione indebolita di «verità» che, insieme a quella di «essere», costituisce il binomio concettuale della tradizione metafisica posto al centro dello scritto del 1983 intitolato *Dialettica, differenza, pensiero debole*³, concorre a svolgere la medesima funzione teoretica e pratica. Scriveva, infatti, Vattimo:

Il pensiero debole, che è tale innanzitutto e principalmente a causa dei suoi contenuti ontologici, del suo modo di concepire l'essere e la verità, è anche un pensiero che, di conseguenza, non ha più ragioni per rivendicare la sovranità che rivendicava il pensiero metafisico nei confronti della prassi⁴.

In questo mio intervento mi propongo soprattutto di valorizzare tale autointerpretazione, mostrando come essa trovi la sua giustificazione alla luce dei precisi riferimenti fatti dal filosofo torinese al pensiero heideggeriano e nietzscheano⁵, ma anche di alcune implicazioni che egli ne aveva tratto già nelle opere che precedono lo scritto del 1983, il quale si configurava come una sorta di manifesto programmatico dell'autore per sviluppi ulteriori. Una delle affermazioni portanti in esso contenute era la seguente: «Aprire il discorso sulla *differenza* dell'essere dagli enti, quella che si chiama differenza ontologica, conduce alla fine molto più lontano di quanto Heidegger stesso si aspettasse»⁶. Alcuni concetti che sono caratteristici di Vattimo, che avrò modo di introdurre tra breve, sono la testimonianza concreta di una tale osservazione, la quale troverà una corrispondenza in ciò che sarà chiamata una «lettura di sinistra di Heidegger», le cui ragioni sono riassunte, per l'appunto, nel «proposito di restare fedeli, anche al di là della lettera dei suoi testi, alla differenza ontologica, cioè al programma di non identificare l'essere con l'ente»⁷.

In termini meglio definiti, il pensiero debole teorizzato da Vattimo per un verso intende costituirsi come la forma di pensiero che dà espressione a una rinnovata ontologia, sia pure avente un carattere molto diverso da quella del pensiero metafisico classico; e, per un altro verso, intende proporsi come un approfondimento della differenza ontologica in virtù del quale esperire che la

ro debole, in Id., *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-21. Per una ricostruzione dell'ampio dibattito suscitato nei primi anni dal volume, innanzitutto a motivo della stessa espressione «pensiero debole», cfr. A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 9-22 e 51-61.

² G. Vattimo, *Credere di credere*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, introduzione di A. Gnoli, presentazione di G. Chiurazzi, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1807; corsivo mio.

³ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., pp. 12-28, ora in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, pp. 1727-1740, da cui citerò.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 1739.

⁵ Per la comprensione concreta di tale assunto è opportuno rinviare, innanzitutto, a G. Vattimo, *Nietzsche interprete di Heidegger*, in Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, pp. 261-272.

⁶ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1732; corsivo mio.

⁷ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1471.

differenza dell'essere comporta, come si diceva nella conclusione dello scritto del 1983, «identificare il nuovo con l'*altro* come altra cultura – sia esso la cultura di civiltà diverse, o di differenti giochi linguistici, o anche mondo virtuale contenuto nelle tracce della nostra tradizione che non sono mai divenute dominanti»⁸. Secondo quanto ha bene evidenziato Gaetano Chiurazzi,

La differenza ontologica non è una differenza *reale*, perché non costituisce una differenza predicativa che distinguerebbe due oggetti diversi, non è cioè una differenza tra due *res*. Per quanto non reale, nel senso della *Realität*, essa è tuttavia effettuale, *wirklich*: *fa differenza*, produce una trasformazione⁹.

2. Il senso “etico” del pensiero debole

Tutto questo, però, pur costituendo lo sfondo di quanto verrò ad enucleare nella mia relazione, non è ancora sufficiente per comprendere quale sia il senso ultimo del «pensiero debole», un'espressione che peraltro, introducendo i saggi raccolti nel volume, Vattimo e Rovatti indicavano come una «metafora», per la quale era adottato «un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio»¹⁰.

Chiediamoci, allora, in primo luogo: *metafora* in riferimento a che cosa? Anche tenendo conto di alcuni scritti successivi di Vattimo, ma già di alcuni passaggi della *Premessa* al volume, ritengo che quella metafora sia stata introdotta avendo presente il senso ultimo della proposta teorica che si stava allora avanzando e che quel senso debba, o almeno possa, essere indicato introducendo una similitudine con il *Tractatus* di Wittgenstein. Intendo dire, cioè, che il senso ultimo del pensiero debole, cioè della critica, o forse meglio della «perdita» e della «rinuncia» alla metafisica¹¹, intesa come struttura del fondamento – che si tratti della metafisica classica o di quella moderna – sia un senso *etico*, rispetto al quale risulta essere funzionale «la scoperta nietzschiana, e forse anche marxiana, del nesso tra evidenza metafisica (e dunque cogenza del fondamento) e rapporti di dominio, dentro e fuori il soggetto»¹². Alla metafisica così intesa e a una concezione assolutistica della ragione cercava di sottrarsi un Foucault, il quale allontanandosi dal suo precedente strutturalismo, tentava «di sciogliere il sapere in una molteplicità di strategie razionali, dispositivi locali, orizzontali»¹³; mentre, almeno da ultimo, ne restavano ingabbiati in

⁸ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1740; corsivo mio. In merito alle «ragioni forti» del pensiero debole, cfr. F. D'Agostini, *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole*, in G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, a cura di F. D'Agostini, Il Melangolo, Genova 2000, pp. 11-44.

⁹ G. Chiurazzi, *Per una concezione trasformativa della verità: ermeneutica e pragmatismo*, in Id. (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 102.

¹⁰ P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Premessa*, in G. Vattimo – P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., ora in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1726.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Ivi, p. 1725.

¹³ Ivi, p. 1724.

Italia gli autori di un recente dibattito intorno alla «crisi della ragione»¹⁴, dal momento che essi bilanciavano «la rinuncia ad ogni fondazione metafisica» con il «tentativo di salvaguardare la capacità di sintesi [...] della ragione»¹⁵.

Che questa mia lettura non sia affatto peregrina è testimoniato, ad esempio, da un passaggio contenuto verso la fine della *Premessa*, in cui la via del «pensiero debole» che s'intendeva incominciare a percorrere era vista essenzialmente come «l'assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un'etica della debolezza»¹⁶. Ciò significava prospettare un'etica che, sebbene debba pagare lo scotto di non possedere più una teoria forte a supporto di una «critica dell'esistente», in quanto essa non ha più ragioni per basarsi sulla sovranità rivendicata dalla metafisica nei confronti della prassi¹⁷, può però finalmente sottrarsi alla logica del dominio e declinarsi come una prassi per i deboli, come Vattimo avrebbe indicato in un libro scritto a distanza di molti anni dal manifesto del 1983, intitolandone un capitolo *Pensiero debole pensiero dei deboli*¹⁸ e non avrebbe cessato di sottolineare anche successivamente¹⁹. Ma si può rilevare, ulteriormente, come Vattimo non abbia avuto difficoltà a evidenziare le esplicite «ragioni etiche» delle critiche contemporanee alla metafisica²⁰, nelle quali egli stesso si riconosceva, incluse quelle dello stesso Heidegger nel cui lavoro il filosofo torinese rintracciava come costante sottofondo un'«originaria ispirazione pratico-politica del rifiuto della metafisica»²¹. Scrive a tale proposito Vattimo, intendendo richiamarsi alle «motivazioni originarie di Heidegger»:

Perché cercare di uscire dalla metafisica? Non certo per avere una «idea» dell'Essere più adeguata alla sua vera essenza. Non abbiamo bisogno di nessuna ontologia fondamentale, almeno se intesa in questo modo. *Ci ribelliamo alla metafisica perché vi riconosciamo la base dell'organizzazione totale del mondo*²².

¹⁴ Vattimo e Rovatti facevano qui implicito riferimento al volume di A.G. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979.

¹⁵ Cfr. P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Premessa*, cit., p. 1724. In uno scritto successivo, a tale riguardo, Vattimo citerà in modo esplicito il volume curato da Gargani, esprimendosi però nei termini di una maggiore vicinanza con la prospettiva dei saggi raccolti in quel volume, con alcune espressioni che riecheggiano quelle che egli aveva adottato nei confronti di Foucault (cfr. G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, in Id. *Della realtà. Fini della filosofia* (2012), in Id. *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1706).

¹⁶ Ivi, p. 1726; corsivo mio. A tale riguardo, ritornando a distanza di qualche anno sul carattere di metafora dell'espressione «pensiero debole», Rovatti ebbe a rilevare che la metaforicità non conduceva a una retorica, ma «alla questione etica del linguaggio, ovvero alla strettissima e non scavalcabile questione fra la trasformazione del linguaggio filosofico e problema etico» (A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore*, cit., p. 12), e che a motivo di questo si rendeva necessario «intentare un processo alla parola filosofica», la quale «si pretenderebbe "alta" e "consistente"» (ivi, p. 16; corsivo mio).

¹⁷ Cfr. G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1739.

¹⁸ G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, cit., pp. 1704-1710.

¹⁹ Cfr. G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx* (2014), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 2171-2180.

²⁰ Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in Id. (a cura di), *Filosofia '86*, Laterza, Bari 1987, p. 71.

²¹ G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, cit., p. 1705.

²² Ivi, p. 1708; corsivo mio.

La metafisica, così, è per Vattimo come una sorta di «rumore» che ci impedisce di ascoltare «il silenzio dei vinti di cui parla Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*»²³, il silenzio dei vinti che «sono tacitati dalla metafisica perché questa è la base della razionalizzazione tecnologico-scientifica della terra»²⁴.

Si tratta di un tema ch'è ricorrente negli scritti del filosofo torinese e che aveva già ricevuto una consistente formulazione nel capitolo intitolato *Etica* del volume *Oltre l'interpretazione*²⁵, in cui Vattimo aveva rilevato che

L'esigenza di ripensare il senso dell'essere va spiegata, molto verosimilmente, come espressione della temperie esistenzialistica del primo novecento, le cui motivazioni teoriche (l'insofferenza kierkegaardiana per il razionalismo hegeliano, o la rivolta della filosofia della vita contro lo scientismo positivistic) riflettevano soprattutto la diffidenza per un mondo che, specialmente intorno agli anni della guerra, si andava profilando come il mondo della organizzazione totale (come l'avrebbe poi chiamata Adorno), e che, per Heidegger, segna il trionfo della mentalità oggettivante, calcolante, in cui si dispiega la tendenza metafisica a identificare l'essere con ciò che è presente e controllabile²⁶.

L'aver operato questo chiarimento non ci esime, tuttavia, dal procedere a indagare quale sia quel «senso dell'essere» che Vattimo ha pur teorizzato sulla scorta di Heidegger e, più precisamente, di un Heidegger *interpretato* – non tanto paradossalmente – *da Nietzsche*. Come avevo anticipato nel paragrafo introduttivo, è su questo tema che mi concentrerò soprattutto nel corso dell'intervento.

3. L'ontologia debole come sviluppo interpretativo della differenza ontologica heideggeriana

L'ontologia non metafisica teorizzata da Vattimo intende essere uno sviluppo della «differenza ontologica» portata alla luce da Heidegger. Naturalmente, nell'operare tale svolgimento, si deve evitare di correre il rischio di un «ritorno alla metafisica» che, a parere di Vattimo, è invece presente in alcuni tentativi analoghi di ripresa e prosecuzione del pensiero heideggeriano, inclusa la via seguita da Jacques Derrida. Vattimo, in effetti, a tale riguardo si riferisce esplicitamente non solo alle «teologie negative» e alle «metafisiche del linguaggio», ma anche alla «decostruzione»²⁷, facendo quindi un chiaro riferimento al pensiero di Derrida, di cui pure era un grande estimatore. A tale riguardo,

²³ Cfr. *ivi*, pp. 1708-1709.

²⁴ *Ivi*, pp. 1704-1705. In merito al «debolismo» a favore dei vinti e a una sua ulteriore radicalizzazione, cfr. T. Oñate, *Il limite dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., pp. 51-67.

²⁵ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., pp. 1484-1495.

²⁶ *Ivi*, p. 1485.

²⁷ Cfr. G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, in Id. (a cura di), *Filosofia '87*, Laterza, Bari 1988, p. 223.

è molto significativo un rilievo critico ch'è contenuto in un testo successivo di Vattimo, intitolato *Storicità e differenza*:

Se la decostruzione è mossa dalla differenza – in due sensi: di causa efficiente e di causa finale, ma forse anche nel senso della causa formale (giacché decostruire è sempre un evidenziare differenze, allargare fessure) e di causa materiale, almeno come struttura con cui, e dato su cui, si opera –, la differenza stessa non ha movimento, minaccia pericolosamente di assumere il ruolo dell'*ipsum esse subsistens*²⁸.

Per Vattimo, il rischio di una tale ricaduta in Derrida resta *inavvertito* solo perché «l'essere vi è concepito non più come presenza compatta ma come (presenza di) una struttura fessurata, travagliata dif-ferente»²⁹. Nondimeno, per uscire dalla metafisica non è sufficiente lasciare da parte un essere inteso in modo «compatto e rotondo» e scoprire un essere «fessurato»³⁰. Proprio per questo, «la questione della storicità» può costituire «una questione o *la* questione del significato di Derrida per la nostra cultura»³¹.

L'ontologia vattimiana non è un'ontologia metafisica innanzitutto in quanto presenta un "indebolimento" della nozione di essere. Introducendo alcuni elementi ulteriori rispetto a quanto appartiene esplicitamente al pensiero heideggeriano, Vattimo ha dato espressione alla propria posizione parlando di "ontologia del declino"³², talvolta appunto di "ontologia debole" e, perfino, di "ontologia nichilista". Indicando ciò che sta alla base della propria interpretazione dei testi heideggeriani e ne mostra la peculiarità, egli scrive esplicitamente:

«Le ragioni di preferire la lettura di sinistra di Heidegger – che egli stesso, per lo più, non scelse – si riassumono nel proposito di restare fedeli, anche al di là della lettera dei suoi testi, alla differenza ontologica, cioè al programma di non identificare l'essere con l'ente»³³.

Il significato dell'ontologia debole non dev'essere però frainteso, quasi che essa si costituisca come una forma di "debolezza del pensiero", vale a dire che esprima in modo programmatico una debolezza argomentativa. La tendenza all'indebolimento di cui, qui, si parla è tale «solo in base alla categoria metafisica della presenza, della *pienezza*»³⁴. L'ontologia debole, pertanto, è teorizzata da Vattimo sulla base di alcune precise *argomentazioni*, le quali non possono costituire "dimostrazioni" di carattere epistemico in quanto non possono essere associate alla «verità come

²⁸ G. Vattimo, *Essere e dintorni* (2018), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2385.

²⁹ Ivi, p. 2390.

³⁰ Cfr. ivi, p. 2385.

³¹ Cfr. ivi, p. 2383.

³² A parere di Giacomo Marramao, è questa l'espressione migliore per indicare sinteticamente il programma filosofico di Vattimo (cfr. G. Marramao, *Which Ontology after Metaphysics? Conversations with Gianni Vattimo and Richard Rorty*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy* cit., p. 77).

³³ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 1471.

³⁴ Cfr. ivi, p. 1472; corsivo mio.

evidenza perentoria e ‘oggettiva’» grazie alla quale «finora i filosofi hanno creduto di descrivere il mondo»³⁵. Non si tratterebbe, quindi, di opporre l’essere «debole» del pensiero post-metafisico all’essere «forte» della metafisica, quanto piuttosto di mettere a tema che «l’essere *si è dato* [...] come debole»³⁶.

Come ho prima indicato, per Vattimo alla base delle critiche contemporanee alla metafisica in quanto espressione di una “concezione forte” dell’essere – compresa la critica da lui stesso sviluppata – in primo luogo vi sono più che motivazioni puramente teoretiche, delle “ragioni etiche”³⁷. La motivazione di fondo di tali critiche risiede nella volontà di preservare l’esserci umano dalla “violenza” insita in un sistema del mondo fatto di oggettività, di calcolabilità, di manipolabilità, il quale costituisce l’*attuale configurarsi* della concezione dell’essere che caratterizza la metafisica. Anzi, Vattimo ha introdotto un nesso ulteriore che concerne la prospettiva di fondo della sua “ontologia debole” e nel volume *Credere di credere* ha ammesso con chiarezza: «il fatto di preferire la lettura debolista di Heidegger ad altre prospettive filosofiche è una conseguenza della mia eredità cristiana»³⁸, con un riferimento esplicito al processo della “secolarizzazione” moderna «come fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al messaggio di Gesù»³⁹. Volendo indicare un testo di particolare pregnanza circa la stretta relazione istituita da Vattimo tra ermeneutica, ontologia debole, cristianesimo e secolarizzazione, ci si può riferire innanzitutto alle considerazioni contenute nel capitolo quarto di *Oltre l’interpretazione*⁴⁰.

4. “Pensiero debole” e pensiero dell’“essere indebolito”

L’ontologia in Vattimo si costituisce attraverso un processo interpretativo in cui è *portata a fondo* la “differenza ontologica” heideggeriana. In concreto ciò significa individuare alcune *implicazioni* contenute nella messa in questione dell’identificazione dell’essere con gli enti e, successivamente, nello svolgimento dell’“ontologia dell’*Ereignis*”. Essendo tramontato il pensiero metafisico che identifica l’essere con l’“oggettività” e il “fondamento”, viene meno l’essere inteso

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Cfr. G. Vattimo, *Perché debole*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Bari 1986, p. 191.

³⁷ Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, cit., pp. 71-94. Vattimo in questo saggio fa riferimento in particolare a Nietzsche, Heidegger, Adorno, Lévinas.

³⁸ G. Vattimo, *Credere di credere* (1998), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1813. Sul tema è da vedere l’articolo *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica* contenuto in G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002) in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1934-1941.

³⁹ G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 1811.

⁴⁰ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione*, cit., pp. 1496-1509. Segnalo che il volume *Credere di credere* fu al centro di un Simposio organizzato dalla rivista «Studia Patavina» nel novembre 1996 il quale, sebbene fosse dedicato al tema più ampio dei “filosofi laici” che interpretano il cristianesimo (sul quale si soffermò la relazione di apertura di C. Scilironi), fu poi essenzialmente un dialogo con l’interpretazione vattimiana del cristianesimo entro l’ontologia debole da parte di E. Berti, F.L. Marcolungo, G.L. Brena, G. Penzo, A. Poppi, G. Trentin, L. Sartori, A. Bertuletti, V. Bortolin, P. Zecchinato (cfr. «Studia Patavina», 44 (1997), 2, pp. 25-128).

come struttura stabile⁴¹ e, per ciò stesso, cade anche l'assolutizzazione di quanto è ritenuto come il "reale", il "sapere" e le "norme di condotta"⁴².

Il senso di fondo del "pensiero debole", cioè della celebre espressione che costituisce, per molti, la cifra essenziale del pensiero di Vattimo, è essenzialmente qui. Egli lo ha ribadito nel breve scritto posto a conclusione di un volume pubblicato in suo onore e curato da Gaetano Chiurazzi:

Cercare di ricordare l'essere nella sua differenza dall'ente significa sospendere la pretesa di validità dell'ordine dell'ente come esso si dà di fatto nella nostra condizione storica⁴³.

In tale ordine di idee, è opportuno ricordare l'importanza che ha assunto nel pensiero di Vattimo la ricostruzione della storia della metafisica eseguita da Dilthey, a motivo della messa in luce del ruolo svolto dall'"interiorità" che fu introdotta dal cristianesimo nella progressiva dissoluzione dell'oggettività metafisica. In tal modo, Dilthey ha indicato ciò che consente di distinguere la metafisica degli antichi da quella di Agostino – in cui, però, l'istanza dell'interiorità cristiana è in conflitto con «una teoria delle *veritates aeternae* derivata dal platonismo e dal neoplatonismo» – e, poi, dei filosofi moderni, così da vedere nel cristianesimo «la condizione che prepara la dissoluzione della metafisica e la sua sostituzione con la gnoseologia – vale a dire, in termini diltheyiani, il kantismo»⁴⁴. Vattimo, da parte sua, approfondendo ulteriormente una tale ricostruzione, aggiunge che «gli eredi più radicali del principio antimetafisico introdotto nel mondo dal Cristo sono il Nietzsche della morte di Dio e lo Heidegger della dottrina dell'*Ereignis*»⁴⁵; e questo perché «il kantismo è ancora una forma di agostinismo, vale a dire una pretesa di ricondurre la certezza interiore a una struttura non-storica, naturale, e in questo senso oggettiva (il trascendentale kantiano, già criticato da Dilthey in questi termini)»⁴⁶.

Il senso ultimo della ontologia vattimiana traspare con particolare chiarezza nella pagina conclusiva di un'altra sua importante raccolta di saggi, intitolata *La fine della modernità*, dove egli cita un passo relativo al concetto heideggeriano di *Ereignis* contenuto in *Identità e differenza*. Si tratta di un testo che per il nostro autore è particolarmente significativo per più motivi. Nella traduzione di Vattimo, il passo heideggeriano dice che l'*Ereignis* è

⁴¹ In una conversazione con Vittorio Mathieu, Vattimo afferma: «È proprio questo *essere* che Heidegger mette in discussione, questo "qualcosa" identico a se stesso che si rivelerebbe in varie maniere nella storia» (G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, p. 83).

⁴² Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, cit., p. 71.

⁴³ G. Vattimo, *Dalla fenomenologia all'ontologia dell'attualità*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., p. 178.

⁴⁴ Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità* cit., pp. 1936-1938 (si tratta del capitolo *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica*). In altri suoi testi, riferendosi a Dilthey, Vattimo sottolinea un aspetto ch'è in qualche modo parallelo e, cioè, che per lui «la metafisica, anche quando si presenta in forma sistematica – come in Hegel, Schopenhauer, Leibniz, Lotze – non è mai altro che espressione di una visione soggettiva del mondo» (G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto* (2003), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1986).

⁴⁵ Ivi, G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., pp. 1938-1939.

⁴⁶ Ivi, p. 1938.

l'ambito *in sé stesso oscillante*, attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a vicenda nella loro essenza, pervengono in ciò che per loro è essenziale, in quanto perdono quelle determinazioni che la metafisica ha loro conferito⁴⁷.

La traduzione vattimiana dell'espressione «in sich schwingende» nell'italiano «in sé stesso oscillante», a me pare che sia da preferire rispetto a quella che compare nella traduzione, comunque pregevole, di questo scritto heideggeriano per opera di Giovanni Gurisatti pubblicata da Adelphi, dove è tradotta con «in se stesso risonante»⁴⁸.

In ogni caso, sulla scorta del passo citato, Vattimo scrive:

Quali sono le determinazioni che la metafisica ha attribuito all'uomo e all'essere? Sono, anzitutto, le qualifiche di soggetto e oggetto, che hanno costituito il quadro in cui si è consolidata la nozione stessa di realtà. Perdendo queste determinazioni, l'uomo e l'essere entrano in un ambito *schwindend*, oscillante, che a mio avviso si deve immaginare come il mondo di una realtà alleggerita, resa più leggera perché meno nettamente scissa tra il vero e la finzione, l'informazione, l'immagine: il mondo della mediatizzazione totale della nostra esperienza⁴⁹.

È di un certo interesse, peraltro, confrontare questo passo con un brano dal tenore analogo che era contenuto nel saggio *Verso un'ontologia del declino*:

Le determinazioni che uomo ed essere hanno avuto nella metafisica sono, per esempio, quelle di soggetto e oggetto; o, come Heidegger sottolinea poco più avanti in questo testo, quelle che hanno determinato la distinzione novecentesca tra scienza della natura e scienze dello spirito, tra "fisica" e "storia": la divisione cioè tra un regno della libertà spirituale e un regno della necessità meccanica. Nella ridda del *Gestell*, proprio queste determinazioni contrapposte vanno perdute: le cose perdono la loro rigidità, in quanto vengono assorbite totalmente nella possibilità di pianificazione totale e provocate a sempre nuovi usi [...]; e l'uomo diventa anche lui, nella pianificazione, oltre che soggetto anche sempre possibile oggetto della manipolazione universale. Tutto ciò non configura soltanto una portata demoniaca della tecnica; è invece, proprio nella sua ambiguità, il lampeggiare dell'*Er-eignis*, dell'evento dell'essere⁵⁰.

Se si guarda all'insieme di queste relazioni concettuali e alle loro implicazioni, si possono comprendere meglio le ragioni per le quali Vattimo ha sostenuto che il pensiero debole «è il risultato di una "contaminazione" (nel senso latino di *contaminatio*, mescolanza) tra il nichilismo di Nietzsche e l'ontologia di Heidegger»⁵¹, rilevando altresì che «l'essere non più metafisico che

⁴⁷ G. Vattimo, *La fine della modernità* (1985), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1338; corsivo mio. Per un ampio commento di questo passo, in cui seguendo il dettato del testo heideggeriano si istituisce una stretta connessione tra il concetto di *Ereignis* e quello di *Gestell*, cfr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (1981), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 732-735.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, p. 46.

⁴⁹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 1338.

⁵⁰ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 732.

⁵¹ G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 1649.

Heidegger si sforza di pensare può perciò essere soltanto l'Essere "consumato" di cui parla il nichilismo di Nietzsche»⁵². Analogamente, si comprende pure la ragione per cui Vattimo, in uno scritto intitolato *Nietzsche interprete di Heidegger*, ha sostenuto la tesi che, «se Heidegger conferisce senso a Nietzsche mostrando che la volontà di potenza, per dir così, è "destino dell'essere" [...], Nietzsche dà senso a Heidegger chiarendo che il destino dell'essere [...] è il nichilismo»⁵³.

5. La "caducità" dell'essere come nuovo trascendentale

L'insieme delle considerazioni svolte finora consente, a mio parere, di affermare che anche Vattimo, in qualche modo, abbia riconosciuto al pensiero che si rivolge all'"essere in quanto essere" un significato al quale, *da ultimo*, potersi riferire. Questa asserzione elementare dovrebbe indurre a rivedere il modo in cui viene ad essere classificato di solito il suo pensiero, particolarmente quando gli si dà una generica etichetta di "pensatore postmoderno" e non se ne riconosce una più specifica caratterizzazione.

Questo mio rilievo, tuttavia, non dev'essere a sua volta frainteso. Nel corso di un dialogo con Richard Rorty e Santiago Zabala, Vattimo ebbe modo di riassumere i caratteri dell'ontologia come "pensiero dell'essere" con alcuni termini che esprimono bene la funzione peculiare che egli le assegna nell'ambito della filosofia:

L'ontologia non è qualcosa che concerne gli oggetti, perché gli oggetti non sono là fuori. *L'ontologia concerne la nostra maniera di riferirci all'"essere" e agli "enti"*. È come un atteggiamento critico: chiede di non considerare ovvio quello che sembra ovvio a causa della sua dipendenza da condizioni storiche e da interrelazioni sociali⁵⁴.

Ma la sua posizione era estremamente chiara già nel volume del 1963 intitolato *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. In tale opera Vattimo rivendica il ruolo della filosofia come pensiero dell'essere osservando che essa «rimane una *riflessione trascendentale*; sempre al di qua di ogni particolare determinazione di aperture delle quali cerca la possibilità originaria e il senso»⁵⁵. Egli intende, così, rimarcare che la filosofia, restando sempre *al di qua* delle singole «aperture dell'essere», per un verso si mostra nella sua specificità rispetto alle forme di conoscenza che si muovono dall'interno di una «storica» apertura dell'essere, ma per un altro verso non può aspirare a costituire l'«autocoscienza assoluta» dell'essere al modo di Hegel⁵⁶. *La trascendentalità della conoscenza filosofica* rispetto ai campi determinati del sapere è conservata, ma essa al tempo stesso è ridefinita in relazione alla sua costitutiva finitezza, la quale comporta il venir meno di

⁵² *Ibidem*.

⁵³ G. Vattimo, *Nietzsche interprete di Heidegger*, cit., p. 272.

⁵⁴ R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, p. 84; corsivo mio.

⁵⁵ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 251; corsivo mio.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

una sua presunta piena autotrasparenza. In tal modo la trascendentalità non è assunta in opposizione alla finitezza ed è proprio così che la filosofia, uscendo dall'hegelismo e dalla pretesa di una riconduzione delle parti al loro principio unitario – tanto se sia avanzata dalla metafisica, quanto dallo storicismo – «è il mantenimento radicale del finito come tale»⁵⁷.

Ciò che è stato affermato riguardo alla *forma* del pensiero in questa sua trasformazione ha un suo corrispettivo in un'analoga trasformazione che la nozione del trascendentale riceve se si guarda dalla parte del *contenuto* del pensiero, cioè ai tratti dell'essere metafisico così che essi vengono ad essere ripensati. Considerato per questo suo aspetto, per Vattimo il trascendentale – come egli dirà nel saggio - manifesto del 1983 – è la stessa *caducità* dell'essere:

*Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità: l'essere non è ma ac-cade; forse anche nel senso che cade-presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione. Ciò che costituisce l'oggettività degli oggetti non è il loro star di fronte stabilmente resistendoci (Gegen-stand), ma il loro ac-cadere*⁵⁸.

In Vattimo la trascendentalità del “pensiero dell'essere”, secondo termini che continuano a fare riferimento esplicito al pensiero heideggeriano, è unita intimamente alla tesi della “*mortalità*” *costitutiva dell'uomo*, secondo il senso che egli indica rifacendoci a *Essere e tempo*⁵⁹, dovendo altresì rimarcare che la tematizzazione dell’“Esserci” heideggeriano e della sua mortalità non costituisce un discorso puramente antropologico, o psicologico, ma concerne in pieno la concezione vattimiana dell'ontologia⁶⁰.

Tale posizione può essere esplicitata ulteriormente se torniamo a leggere l'ultimo saggio contenuto in *Al di là del soggetto*, in cui Vattimo rileva che «la finitezza dell'esserci era teorizzata, in *Sein und Zeit*, non come base per un improbabile rimando all'assoluto o infinito, ma come riconoscimento della costituzione essenzialmente *ab-gründlich* (se possiamo dire), abissale-infondata, dell'esistenza»⁶¹. In uno scritto ulteriore egli dirà che l'angoscia dell'esserci descritta nel paragrafo 40 di *Essere e tempo* è lo stato emotivo che corrisponde al «porre in stato di sospensione l'ovvietà del mondo» e alla «preoccupata meraviglia per il fatto, di per sé *insignificante* (in senso rigoroso, non rinviante a nulla; o *rinviante al nulla*), che il mondo c'è»⁶². In questo modo, Vattimo è giunto a coniugare la tesi secondo cui «ciò che così accade non è solo ente (solo storia di cose, di “puntualità” [...]), ma *essere*: cioè istituzione, *fondazione* di monumenti» e quella secondo cui tali monumenti «si tramandano come si tramandano le tracce di ciò che è mortale»⁶³.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1736.

⁵⁹ Cfr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 736.

⁶⁰ Cfr., ad esempio, G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia* (2012), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1593.

⁶¹ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 758.

⁶² G. Vattimo, *La società trasparente* (1989), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1779; corsivo mio.

⁶³ G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 190.

6. Essere e linguaggio, nulla e silenzio

Una delle grandi parole che, stando al filosofo torinese, può essere accostata a quella di “mortalità” per esprimere, sotto un aspetto ulteriore, il senso heideggeriano dell’essere e della verità e il correlativo oltrepassamento della metafisica è: “linguaggio”. L’essere – scrive Vattimo – «non ha altra storia che non sia quella del senso che il termine ha assunto via via) nel nostro linguaggio», il quale tuttavia non è qualcosa che è a disposizione di qualcuno, ma è la “casa” in cui l’essere «si dà come apertura di mondi storici»⁶⁴. Ma già nel volume heideggeriano che egli aveva pubblicato nel 1963, si legge: «L’evento dell’essere accade innanzitutto e originariamente nel linguaggio, sicché è indagando il modo in cui l’uomo è nel linguaggio, il suo rapporto con il linguaggio, che si può sperare di arrivare a pensare più chiaramente il rapporto uomo-essere»⁶⁵.

Nel precisare il senso di tale affermazione, Vattimo aggiungeva che, per Heidegger, il rapporto tra l’*Ereignis* dell’essere e il linguaggio non consiste solo nel fatto «che le cose ci appaiono soltanto entro un progetto che è anzitutto un fatto linguistico [...]». Questo perché, essendo il linguaggio originario – ovvero allo stato puro – quello della poesia, esso diventa in un senso più pieno il luogo del venire *all’essere* delle cose, mentre i linguaggi derivati sono forme diverse che «sussistono in base a una sorta di deiezione», che concerne il «mondo dell’esperienza, manipolabile, trasformabile, utilizzabile, analizzabile con i più diversi strumenti escogitati dalle scienze»⁶⁶. D’altra parte, è opportuno sottolineare che, per Vattimo, se per un verso è da accogliere la «trasformazione semiotica del kantismo» operata da Karl Otto Apel, così che gli «apriori» di Kant vengono ad essere «modi di organizzazione del linguaggio»⁶⁷, per un altro verso poi la suddetta «funzione aprente» del linguaggio non dev’essere pensata in termini kantiani e, cioè, universalistici, ma nei termini di una «radicale storicità del linguaggio», i quali appartengono a «una serie storica di “trasmissioni”» e presentano tra di loro quella «sorta di rassomiglianza di famiglia» di cui aveva parlato Wittgenstein⁶⁸.

Elaborando in modo decisivo il tema del linguaggio, Heidegger tematizza la dimensione ancora più originaria del “silenzio”, il quale «fa essere i singoli discorsi e quindi lascia apparire le cose» e il cui sottrarsi è «un riservarsi per sempre nuovi appelli» a cui corrisponde la risposta delle parole umane⁶⁹. A motivo di questo, Vattimo, a conclusione del volume del 1963, scriveva:

Può darsi davvero che, in quanto non si esprime in *Aus-sagen*, in enunciazioni, la filosofia debba essere, dopo Heidegger, un esercizio del tacere, proprio nel senso dell’ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein: ma solo in quanto, in una prospettiva in cui l’essere non coincide con l’esplicito, *il silenzio è la sede di ogni discorso* e il problematizzare originario deve cercare di pervenirvi⁷⁰.

⁶⁴ Cfr. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2232.

⁶⁵ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 199.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 199-200; corsivo mio.

⁶⁷ Cfr. G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 188.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹ Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., pp. 200-201.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 252-253; corsivo mio.

Sebbene ora non sia possibile procedere a una compiuta tematizzazione del “silenzio” nel pensiero di Heidegger e neppure in quello di Vattimo, vorrei almeno rilevare come ciò che qui, in ultima analisi, è in questione è niente di meno della stessa questione essenziale a cui rimanda la nozione di *Ereignis* e che, nella lettura che ne è offerta da Vattimo in precedenza, è apparso nella sua intima unione con la “mortalità” dell’essere. Infatti, il silenzio che è «la sede di ogni discorso» corrisponde al “nulla” che è per Vattimo il grembo o la “sede degli enti”. D’altra parte, però, se così stanno le cose, la *positività* che è riconosciuta al “silenzio” – nel senso che il silenzio è assunto come un “non niente”, non è un *nihil absolutum* – potrebbe condurre a mettere in questione la tesi che il grembo degli enti sia costituito dal nulla che angoscia il *Dasein* in quanto esso viene inteso da Vattimo come *nihil absolutum*: l’angoscia – come si diceva poco sopra – che corrisponde alla «preoccupata meraviglia per il fatto, di per sé insignificante (in senso rigoroso, non rinviante a nulla; o rinviante al nulla), che il mondo c’è».

In relazione al tema complessivo di questi ultimi due paragrafi, ci si deve nuovamente riferire alla specifica *funzione* che viene ad assumere il “pensiero dell’essere” in Vattimo, stante che in esso – come s’è visto in precedenza – è contenuta un’“esigenza etica”. Tale esigenza, indicata determinatamente, è quella di «sottrarsi alla violenza connessa con la metafisica attraverso una presa di distanza dalla volontà di dominio e di organizzazione totale dell’ente»⁷¹; ma è anche quella di sottrarsi a «un rapporto col fondamento che è sostanzialmente “tacitante-zittente”, tale che si impone come ciò davanti a cui non posso più domandare nulla»⁷².

In tal modo, l’*unicum* costituito dall’essere della differenza ontologica, che si mostra nella meditazione pensante dell’esperienza, si fa “mondo”, dando forma anche agli ambiti dell’etica e della politica:

Caduta l’idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplode come una molteplicità di razionalità “locali” – minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali, estetiche – che prendono la parola, finalmente non più tacitate e represses dall’idea che ci sia un solo tipo di umanità vera da realizzare⁷³.

E, così, il silenzio che si fa ascolto dell’essere come non-detto è anche «attenzione alla voce, da sempre messa a tacere, dei perdenti della storia, di cui ha parlato Benjamin»⁷⁴.

Ricordare il dimenticato, portare attenzione alle tracce, ascoltare ciò che è trasmesso (non necessariamente solo dal passato, ma da qualunque orizzonte culturale «altro», anche nella contemporaneità) è il compito del pensiero nell’epoca della fine della metafisica⁷⁵.

⁷¹ G. Vattimo, *Ritorno alla (questione della) metafisica*, «Teoria», 6 (1986), 1, p. 76.

⁷² G. Vattimo, *Il fondamento secolarizzato*, in P. Ciaravolo (a cura di), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento* (1992), Aracne, Roma 2006, p. 56. Si tratta di un intervento pronunciato in un Convegno del 1991 sul tema del «fondamento», nel quale Vattimo riassume e precisava il senso del suo «antifondazionalismo» e, citando Nietzsche, si discostava dal farne una «canzone di organetto» (ivi, p. 55).

⁷³ G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 1750. Una sintetica, ma efficace, esposizione in merito al significato che possa avere un «senso della storia» nella prospettiva di Vattimo è svolta in una conversazione con Remo Bodei (cfr. G. Vattimo, *Filosofia al presente*, cit., pp. 9-24).

⁷⁴ G. Vattimo, *Dalla fenomenologia all’ontologia dell’attualità*, cit., p. 179.

⁷⁵ G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 192.

7. L'ontologia e la fondazione dell'ermeneutica

La modalità in cui è svolta da Vattimo la relazione unitaria tra essere, linguaggio e mortalità dell'Esserci è essenziale anche per comprendere il significato specifico dell'"ermeneutica" all'interno del suo pensiero, che emerge in connessione con la messa in luce della nozione di verità che caratterizza il pensiero ermeneutico⁷⁶. Tutto questo vale pure per una migliore comprensione della critica che egli ha eseguito verso alcune posizioni filosofiche che, nel teorizzare l'ermeneutica filosofica, non avrebbero tenuto pienamente in conto le conseguenze che devono essere ricavate dal pensiero heideggeriano anche a tale riguardo⁷⁷.

In questa sede non è possibile esplorare il pensiero di Vattimo percorrendo in modo articolato la direttrice della verità dell'ermeneutica e neppure il tratto per il quale «nella koinè filosofica dei nostri anni» l'ermeneutica si presenta come «largamente venata di pragmatismo»⁷⁸. Devo limitarmi a rilevare che, per Vattimo, la concezione ermeneutica della verità si costruisce «a partire da ciò che Heidegger chiama 'apertura'» e che ad essa si resta fedeli attenendosi «alle esigenze che muovevano la distruzione heideggeriana: che non intendeva predisporre una descrizione più adeguata della verità, ma mirava a 'rispondere' al senso dell'essere come evento»⁷⁹. Conseguentemente, si dovrà rilevare che «la molteplicità di voci sul cui sfondo soltanto i singoli veri acquistano autentica verità non è, a sua volta, struttura ultima, che si dà come vera in luogo dell'essere come unità, principio, fondamento»⁸⁰.

Ricordato questo, per un motivo che diverrà chiaro tra breve, per svolgere il tema che dà il titolo al paragrafo, ci si può riferire alla critica che il filosofo torinese esprime nei confronti di Gadamer, pur concordando con la tesi gadameriana della natura "interpretativa" della verità. Com'è noto, Vattimo è il traduttore dell'edizione italiana di *Verità e metodo*⁸¹, per la quale scrisse nel 1972 un'introduzione nella forma di una guida alla lettura, intitolata *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*⁸² e a cui nel 1983 aggiunse una *Postilla* in occasione della ristampa del volume, nell'intento di offrire un aggiornamento circa i rapporti di Gadamer con la filosofia contemporanea⁸³.

⁷⁶ Cfr. G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica* (1989), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1527-1544.

⁷⁷ Svolgendo questo tema in Vattimo, rileggendolo soprattutto alla luce del pensiero heideggeriano, Santiago Zabala ha espresso la tesi dell'ermeneutica quale "farmaco dell'onto-teologia" (cfr. S. Zabala, *Pharmakons of Onto-theology*, in Id. (a cura di), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, cit., pp. 231-249).

⁷⁸ Cfr. G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 187. A motivo di questo, Vattimo rileva che l'ermeneutica «si presenta come una composizione (sintesi, sarebbe dire troppo) di elementi dell'eredità di Heidegger con elementi caratteristici invece della tradizione anglosassone (da James a Peirce a Dewey fino all'ultimo Wittgenstein)» (*ibidem*).

⁷⁹ Cfr. G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica*, cit., p. 1529.

⁸⁰ Ivi, p. 1541.

⁸¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1972), Bompiani, Milano 2012.

⁸² G. Vattimo, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, traduzione e apparati a cura di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 767-791. Segnalo che il paragrafo centrale di un saggio dedicato all'ontologia debole di Vattimo è intitolato significativamente *La declinazione debole dell'ontologia ermeneutica* (cfr. A. Dalfreddo, *Gianni Vattimo e la proposta di un'ontologia debole*, in G. Micheli, C. Scilironi (eds.), *Filosofi italiani contemporanei*, Cleup, Padova 2004, pp. 135-163; qui, pp. 150-158).

⁸³ G. Vattimo, *Postilla 1983*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 792-798.

Nell'economia di questo mio scritto può risultare di maggiore interesse, però, riferirci al testo della Prefazione al volume *Al di là del soggetto*, dove Vattimo indicava programmaticamente tre direzioni secondo cui l'ermeneutica gadameriana doveva essere sviluppata, la prima delle quali era

quella dell'elaborazione di una concezione dell'essere (e della verità) che lo definisca in base a caratteri "deboli", giacché solo un essere pensato così permette di concepire la storia, come vuole l'ermeneutica, come trasmissione di messaggi linguistici in cui l'essere "accade", cresce, diviene, secondo una prospettiva già esemplarmente presente nel pensiero "genealogico" di Nietzsche⁸⁴.

Un tale sviluppo, in alcuni scritti successivi, viene ad assumere piuttosto la forma di un rilievo critico nei confronti del filosofo di Marburgo. Secondo l'assunto essenziale di tale critica, nei termini in cui essa venne espressa in un saggio del 1992, in Gadamer il tema della "verità dell'ermeneutica" non viene radicalizzato, nel senso che non si perviene a ciò che Vattimo ha chiamato – sia pure adottando le virgolette – una "fondazione" dell'ermeneutica⁸⁵. Tale fondazione *sui generis*, a suo parere, risiede nell'esplicitazione del suo «sfondo ontologico», ovvero nella «idea heideggeriana di un destino dell'essere che si articola come il concatenamento delle aperture [...] che rendono possibile e qualificano la nostra esperienza del mondo»⁸⁶. Il destino dell'essere, che è «*Ge-Schick* nel senso della *Schickung*, dell'invio», è un processo in cui siamo «gettati»⁸⁷. A motivo di questa mancata radicalizzazione, per Vattimo l'ermeneutica mostrerebbe tra l'altro di non essere in grado di far fronte ai «ricorrenti sospetti di tradizionalismo o, all'opposto, di relativismo che si sollevano»⁸⁸, ma anche di «irrazionalismo», un rilievo questo che potrebbe essere indirizzato non solo nei confronti del filosofo di Marburgo, ma anche di Rorty e Derrida⁸⁹. In ogni caso, tornando alla questione essenziale inerente il progetto di leggere Gadamer in una *chiave ontologica*, la critica di Vattimo è la seguente: dal momento che il di lui hegelismo consiste «nel fermare Hegel nello spirito oggettivo e nel comprendere tutto nel senso dell'appartenenza», quello di Gadamer è «un discorso che si ferma prima di arrivare alle sue conclusioni»⁹⁰. Rispetto a queste ultime, per Vattimo si apre un'alternativa: esse sono costituite o dal «sapere assoluto» di hegeliana memoria, o dal «pensiero debole»⁹¹, ovvero *dal pensiero che ha il proprio fondamento nella «differenza ontologica» heideggeriana*.

In altre parole, se non devi dar luogo ad una specie di puro relativismo, e se d'altra parte togli a Hegel l'idea dell'assolutezza finale, cioè della perfetta autocoscienza, con che cosa la sostitu-

⁸⁴ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., pp. 693-694; corsivo mio.

⁸⁵ G. Vattimo, *Ricostruzione della razionalità*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1545-1556.

⁸⁶ Ivi, p. 1555.

⁸⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 1550.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 1546-1549.

⁹⁰ Cfr. G. Vattimo, *Storia di una virgola*, in Id., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., p. 59.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

isci? Secondo me puoi ricorrere solo all'idea della differenza ontologica che diventa *principio di movimento*⁹².

In uno scritto successivo, ritornando a riflettere sull'ermeneutica gadameriana, Vattimo giunge a proporre un legame più stretto tra *Verità e metodo* ed *Essere e tempo*, sostenendo che si possa liberare il pensiero di Gadamer dall'obiezione che esso non consenta di distinguere tra vero e falso con il mostrare il legame che sussiste tra l'ambito della «precomprensione» ermeneutica e l'heideggeriana «decisione autentica della morte»⁹³. Si può rilevare, peraltro, che l'elemento della «mortalità» dell'Esserci era stato introdotto a tale riguardo da Vattimo già nella citata Prefazione al volume *Al di là del soggetto*, indicando la seconda direzione dello sviluppo da operare muovendo dall'ermeneutica di Gadamer, in cui egli si richiamava a

una definizione dell'uomo in termini di “mortalità”: solo la finitezza temporale dell'esistenza, il succedersi effettivo delle generazioni, e dunque non solo la morte intesa “ontologicamente” ma anche “onticamente” (nella terminologia di Heidegger), fonda la possibilità della storia come trasmissione di messaggi, come accadimento non accidentale, ma ontologicamente rilevante, della vicenda delle interpretazioni⁹⁴.

Sebbene la rilevanza di questo tratto eminente del pensiero di Vattimo meriterebbe uno svolgimento ulteriore, anche in merito alle implicazioni sociali e politiche dell'ermeneutica sviluppate dal filosofo torinese, il che ci porterebbe a introdurre il tema del rapporto tra ermeneutica ed emancipazione⁹⁵, qui non è possibile procedere in analisi ulteriori. Ritengo, tuttavia, opportuno rilevare che, svolgendone una più compiuta trattazione tematica, si potrebbe liberare il pensiero di Vattimo da una critica di Enrico Redaelli, peraltro formulata con grande acume e senza intenti liquidatori, secondo cui in esso non sarebbe svolta *fino in fondo* la questione radicale inerente l'ermeneutica, nel senso che non si farebbe ulteriore questione «dell'evento

⁹² Ivi, p. 60; corsivo mio. Per una trattazione più ampia, cfr. Vattimo, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, «Revue Internationale de Philosophie», 54 (2000), 3, pp. 499-513. Per la traduzione italiana del saggio cfr. Id., *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*, «Iride», 13 (2000), 2, pp. 323-334.

⁹³ Cfr. G. Vattimo, *Interpretare il mondo è trasformare il mondo*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 2378-2379. In questa sede non posso soffermarmi sulla discussione intrattenuta con Vattimo da Jean Grondin in merito alla filosofia gadameriana. Essa prende in esame un aspetto ulteriore delle «conseguenze ontologiche» dell'ermeneutica per mettere in questione l'interpretazione «relativista» del celebre adagio «l'essere, che può essere compreso, è linguaggio», che Grondin invece ritiene che debba essere inteso alla luce della dottrina medievale dei trascendentali (cfr. J. Grondin, *Gianni Vattimo e la tesi dell'ermeneutica sull'essere*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., pp. 39-48).

⁹⁴ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 694.

⁹⁵ Penso, in particolare, ad alcuni dei saggi raccolti in G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 2238-2275 e pp. 2376-2381, ma già a uno scritto intitolato *Ermeneutica e democrazia*, «Micromega», 9 (1994), 2, pp. 42-49. Ad esempio, in un saggio pubblicato in inglese nel 2010 e intitolato in italiano *Le conseguenze dell'ermeneutica*, Vattimo scrive: «Oggi affermare che (l'esperienza del)la verità è interpretazione significa trovarsi a confliggere immediatamente con le pretese assolutistiche di apparati di potere, civili e religiosi, sempre più decisi a preservare la propria autorità e i privilegi delle classi che li sostengono e se ne sentono rappresentati» (G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2251).

dell'interpretazione, dell'*accadere* di un orizzonte interpretativo nella sua evenemenzialità "verticale"⁹⁶. L'autore ritiene, più precisamente, che in Vattimo vi sia solo un passo in cui vi si faccia esplicito riferimento, laddove questi ne *Le avventure della differenza* parla della "costruttività dello sfondamento", nel senso che lo sfondamento, «sospendendo la perentorietà e cogenza dei contesti in cui l'esistenza storica è gettata, libera l'esserci per altri contesti»⁹⁷. Anche qui, però, Redaelli esprime la critica che, in ogni caso, non si dice «*come* avvenga questo sfondamento»⁹⁸, stante che Vattimo farebbe proprio il veto heideggeriano che non si debba parlare dell'Evento come tale, perché questo «significherebbe ridurre l'essere a ente», come pure sarebbe come «tentare di vedere il punto di vista dal quale vediamo e quindi, in ultima analisi, ricadere nelle velleità della metafisica»⁹⁹. Per questo motivo l'ermeneutica in Vattimo «si limita dunque a "rammemorare" l'Evento, senza la pretesa di definirlo, di dirlo (o "vederlo")»¹⁰⁰.

In realtà, in un passaggio verso la fine del capitolo dedicato a Vattimo, Redaelli vede bene la relazione che sussiste nel filosofo torinese tra l'orizzonte ermeneutico e la gettatezza dell'Esserci¹⁰¹, come avevo rilevato per mio conto nel quinto capoverso del paragrafo, ma ritiene che questo riferimento non sia sufficiente a dare una risposta alla questione che egli pone. Personalmente, invece, direi che Vattimo radicando l'ermeneutica nell'ontologia heideggeriana giunga al livello di una sua radicale giustificazione e che, piuttosto, si tratterebbe di discutere se quella da lui indicata costituisca l'*unica modalità* dell'andare "fino in fondo" nella suddetta giustificazione. Si può anche sostenere, come ritiene Redaelli, che non si debba escludere l'indagine di carattere «verticale» che egli avanza come quella che esprimerebbe una maggiore radicalità rispetto alla chiusura heideggeriana e vattimiana all'interno dell'orizzonte storico; nondimeno, al di là della validità o meno del veto di matrice heideggeriana circa il «dire» l'Evento, la stessa *introduzione* fatta da Redaelli dell'istanza della «verticalità», rispetto all'orizzonte della storicità, dovrebbe essere a sua volta meglio giustificata, il che dal mio punto di vista dovrebbe portare a un confronto con la giustificazione che di tale «verticalità» è contenuta nel modulo concettuale proprio della tradizione metafisica.

8. Conclusione

A mio parere, una rilettura del «pensiero debole» di Vattimo fatta alla luce dell'ontologia che costituisce l'orizzonte in cui si radica la sua teorizzazione può essere particolarmente fruttuosa almeno per due ragioni. In primo luogo, può consentire di eliminare, se ancora ve ne fossero, alcuni equivoci che hanno ostacolato lo svilupparsi di una discussione più serena ed equilibrata

⁹⁶ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa 2008, p. 106.

⁹⁷ Ivi, p. 107.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 108.

¹⁰⁰ Ivi, p. 119.

¹⁰¹ Cfr. ivi, p. 120. Sebbene Redaelli non citi il passo esplicitamente, egli intende riferirsi a quanto ho citato, *supra*, alla nota 88.

con la posizione essenziale del filosofo torinese. Soprattutto, però, essa permette di ritornare, *per aliam viam*, sui temi maggiori della tradizione filosofica, quelli cioè dell'essere e della verità, nonché di collocare all'interno dell'orizzonte tematico costituito da questi due concetti basilari la riflessione circa il rapporto tra filosofia e società, di cui lo stesso Vattimo diceva esplicitamente che «per ora sappiamo poco»¹⁰².

Sotto entrambi questi aspetti a me sembra che possa essere rilevata una sorta di corrispondenza – non, certo, di identità di vedute – con il pensiero di Emanuele Severino, il quale com'è noto ha inteso mettere in questione il senso dell'essere che è prevalso all'interno della filosofia e della civiltà occidentale. Non è un caso, perciò, che, sia pure delineando un'ontologia di carattere molto diverso da quella severiniana, anche Vattimo abbia insistito nel rilevare che «non possiamo prender come ovvia la nozione di *ente*»¹⁰³ e nel sottolineare perciò l'importanza, ancora oggi, di «riproporre il problema del senso dell'essere»¹⁰⁴.

Per quanto concerne l'ontologia, si tratterà allora di vedere se tale *ovvietà* sia messa meglio in questione considerando l'ente, heideggerianamente, alla luce delle aperture storico-culturali dell'essere, oppure se, al modo di Severino, ci si dovrà riferire innanzitutto alla «struttura originaria» dell'essere e a ciò che è implicato nell'opposizione di essere e non essere, a partire dal non dare per scontata la comprensione che si ha, solitamente, dell'ente che entra nell'apparire e che ne esce, in cui la processualità dell'*apparire* è identificata con l'incominciare a essere e il cessare di essere.

Per quanto concerne, invece, il rapporto tra filosofia e società o – se si vuole – tra filosofia e storia, la questione è ancora più complessa e, forse, ci si potrebbe guadagnare a non opporre la prospettiva severiniana e quella vattimiana astrattamente. Incominciando a non identificare l'eternità degli enti affermata da Severino con la loro immobile permanenza nell'apparire, le due prospettive potrebbero essere messe in dialogo più positivamente di quanto sia di fatto avvenuto, stante che quello della storia non è il terreno dell'assoluto, ma della sua manifestazione nella dimensione del finito, ovvero dell'essere «intermedio» di platonica memoria. Si tenga presente che, allorquando Vattimo sosteneva che «se contrapponiamo semplicemente l'essere e il nulla, ed escludiamo assolutamente dall'essere il nulla in qualunque forma, finiamo per non capire più l'esistenza»¹⁰⁵, Severino precisava il suo pensiero a riguardo dicendo che «negare la fede nella storia, non significa negare l'esistenza di quel mondo di progetti, bisogni, angosce in cui consiste la nostra esperienza concreta», ma piuttosto negare «che in esso si manifesti la verità»¹⁰⁶.

Per quanto concerne, poi, un confronto diretto con il pensiero di Severino, il punto centrale per dipanare la questione, se la si considera muovendo dalla prospettiva del filosofo bresciano, consiste a mio parere nel chiedersi se l'eternità che costituisce il *cuore* delle cose implichi di dover «capire l'esistenza» come *non verità*, oppure se l'eterno che compete alla storia – all'«essere

¹⁰² G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1739.

¹⁰³ Ivi, p. 1732.

¹⁰⁴ Ivi, p. 1739.

¹⁰⁵ G. Vattimo, *Filosofia al presente*, cit., p. 31.

¹⁰⁶ Ivi, p. 35; corsivo mio.

intermedio», all'«esistenza» – comporti per essa una dimensione di verità *distinta* dalla verità incontrovertibile¹⁰⁷.

Per il momento, basti avere accennato a questi temi che restano aperti per la riflessione filosofica¹⁰⁸, ribadendo con Vattimo l'importanza di porre anche oggi, in filosofia, la questione dell'essere, anzi dell'«essere e del nulla»¹⁰⁹. Introducendo la discussione con Severino alla quale ho fatto riferimento, egli affermava:

Non deve stupire che ci si ponga il problema dell'essere e del nulla, che potrebbe sembrare un problema molto astratto. Si potrebbe effettivamente obiettare che oggi, anche in filosofia, si dovrebbe parlare di cose più concrete, più determinate. E tuttavia io credo che quando ci si chiede in che cosa consista la nostra esperienza della realtà, il concetto, se lo si può chiamare concetto, con cui ci si trova a fare i conti è proprio quello di *essere*. Se non sappiamo di che cosa parliamo quando diciamo “essere”, la nostra esperienza del mondo e del reale rimane circondata da una sorta di alone oscuro¹¹⁰.

¹⁰⁷ Per un approfondimento in merito, mi permetto di rimandare a L. Messinese, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, ETS, Pisa 2017.

¹⁰⁸ Per un confronto iniziale tra i due pensatori, svolto nella prospettiva di mettere a fuoco le rispettive posizioni in merito alla diagnosi del nichilismo contemporaneo, cfr. N. Tarquini, *Ascesa e declino del nichilismo. Gianni Vattimo ed Emanuele Severino*, in C. Esposito (ed.), *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, Edizioni Studium, Roma 2024, pp. 375-391.

¹⁰⁹ In merito a un confronto tra Vattimo e Severino operato sul terreno dell'ontologia, mi permetto di rinviare a L. Messinese, *Vattimo, Severino e l'ontologia*, «La filosofia futura», 12 (2024), n. 22, pp. 25-37.

¹¹⁰ G. Vattimo, *Filosofia al presente*, cit., pp. 25-26.

Estetica ed escatologia in Gianni Vattimo

STEFANO OLIVA*

Sommario: Pensiero debole e riflessione filosofico-religiosa, Un cristianesimo kenotico, Estetica apocalittica.

Abstract: In this contribution I reconstruct some aspects of Vattimo's philosophical reflection on the topic of religion, particularly from the essays *Belief* and *After Christianity*. After reconstructing how Vattimo relates his weak thought to the Christian message through what he calls a philosophical transcription of the theological notion of *kenosis*, I examine the philosopher's original eschatological conception and its peculiar aesthetic dimension.

Key words: Vattimo, religion, kenosis, eschatology, aesthetics.

1. Pensiero debole e riflessione filosofico-religiosa¹

Pubblicato nel 1983, il volume *Il pensiero debole* a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti si affermò come un punto di riferimento per il dibattito filosofico e culturale non solamente italiano. Sotto questa etichetta si radunarono diversi pensatori e, sebbene il pensiero debole fosse restio a costituirsi come un indirizzo di ricerca omogeneo e tantomeno come una scuola filosofica, in esso trovarono diritto di cittadinanza alcune istanze teoriche riconducibili alla presa d'atto novecentesca di una crisi della ragione che non trovò altra via d'uscita se non nel definitivo abbandono della metafisica. Erede della morte di Dio proclamata da Nietzsche e della critica di Heidegger alla onto-teologia occidentale, il pensiero debole intendeva radicalizzare gli esiti dell'orientamento ermeneutico rinunciando a ogni riferimento "forte" alla verità per rivolgersi, con «sguardo amichevole» e «*pietas*» alla tradizione e alle forme simboliche della nostro panorama culturale, intese come «luogo di una possibile esperienza dell'essere»². Un essere che,

* Università degli studi Niccolò Cusano.

¹ Una prima versione di questo paragrafo è stata pubblicata sul portale web DISF (<https://disf.org/editoriali/2023-03>, marzo 2023, ultimo accesso 16 settembre 2026).

² P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Premessa*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983, p. 9.

secondo la concezione heideggeriana della differenza ontologica, non poteva più essere concepito come un ente, né come oggetto né come soggetto, ma come evento, manifestato essenzialmente all'interno della dimensione linguistica.

Nel suo contributo all'interno del volume, Gianni Vattimo esponeva le linee caratteristiche di questa «nuova ontologia»³ caratterizzata dalla presa d'atto di un essere debole, caduco, costantemente aperto a interpretazioni plurali e a negoziazioni dialogiche. Indebolito l'essere, anche la verità veniva conseguentemente ridimensionata rispetto alle sue pretese di validità e stabilità: «il vero [...] non ha natura metafisica o logica, ma retorica»⁴ e, secondo quanto suggeriva Vattimo, si costruisce solamente nel processo interpretativo. Gli esiti nichilisti della radicalizzazione dell'ermeneutica – vale a dire la destituzione di ogni riferimento normativo e vincolante, una volta compiuta la rinuncia all'essere e al vero intesi in senso forte – non sfuggivano al filosofo, che già in quel saggio inaugurale si interrogava sulla possibilità che il pensiero debole avesse come risvolto etico-politico uno svilimento anche della capacità di critica e dunque una passiva «accettazione dell'esistente»⁵. In effetti se, come affermava Nietzsche, «non ci sono fatti, solo interpretazioni»⁶, ogni stato di cose potrà essere reso accettabile attraverso una opportuna narrazione (il giusto *story-telling*, come non ci si stanca oggi di ripetere) e ogni forma di rivendicazione potrà esser spenta a vantaggio del mantenimento dello *status quo*.

Di questo e di altri inconvenienti del pensiero debole si è dimostrato consapevole il “nuovo realismo”, orientamento filosofico inaugurato da Maurizio Ferraris e dettagliatamente presentato dal filosofo nel *Manifesto* pubblicato nel 2012⁷. Una vera e propria reazione, a tratti eccessivamente semplificante⁸, a un periodo di notevole influenza del pensiero debole tanto nel dibattito filosofico quanto – cosa forse più interessante – nel clima culturale italiano, in cui forme di relativismo e prospettivismo, nutrite da una certa diffidenza nei confronti della nozione di *verità* e da un atteggiamento di sufficienza per filosofie d'istanza metafisica, hanno trovato negli anni notevole spazio.

A distanza di quarant'anni, dopo che il principale animatore del pensiero debole ha specificato la sua riflessione in molti interventi e ulteriori scritti, peraltro raccolti in anni recenti in un importante volume⁹, e infine all'indomani della sua scomparsa, è possibile proporre qualche osservazione, se non propriamente fare un bilancio, rispetto a quello che è stato un orientamento filosofico discusso e influente.

Scelgo qui di riprendere alcuni spunti presenti nel saggio *Credere di credere*¹⁰, in cui Vattimo mette in relazione il pensiero debole con una personale rilettura del messaggio cristiano. «Il

³ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, cit., p. 20.

⁴ *Ivi*, p. 25.

⁵ *Ivi*, p. 27.

⁶ Cfr. G. Vattimo, *Effetto Nietzsche*, in Id., *Della realtà*, Garzanti, Milano 2012, p. 25.

⁷ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁸ Cfr. S. Oliva, *Il dibattito sul Nuovo Realismo: accordo e disaccordo sullo “strato di roccia”*, in “RIFL- Rivista italiana di filosofia del linguaggio”, 6, 3, 2012, pp. 53-67.

⁹ G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021.

¹⁰ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 1996.

pensiero filosofico dell'essere come evento è anche intrinsecamente orientato in senso religioso»¹¹ scrive Vattimo, riconducendo la tesi dell'indebolimento dell'essere alla nozione teologica di *kenosis*, lo svuotarsi e l'abbassarsi di Dio nell'Incarnazione. In quest'ottica, la secolarizzazione altro non sarebbe che il compiuto dispiegamento di un processo iniziato proprio con il cristianesimo, inteso come religione della carità e come demitizzazione del sacro. In questo saggio, ancor meglio che in quello pubblicato nel volume *Il pensiero debole*, si coglie la motivazione etica (una «etica della non-violenza») dello sforzo teorico compiuto da Vattimo, ed è qui forse che il nucleo problematico della sua riflessione emerge con maggiore chiarezza. Ancora una volta, il filosofo è il primo a rendersi conto sia del paradosso per cui «anche la tesi dell'indebolimento è una filosofia della storia, che pretende di dire la verità», sia della «circolarità tra ontologia dell'indebolimento ed eredità cristiana»¹². Vattimo tuttavia reputa questo paradosso del tutto accettabile e la circolarità perfettamente in linea con un pensiero che programmaticamente rinuncia alla compattezza e all'oggettività, viste come retaggi di una tradizione metafisica destinata al declino.

Ancora, la tensione tra l'ispirazione etico-religiosa del pensiero debole e la sua formulazione nei termini di una tesi filosofica è rintracciabile nel saggio *Pensiero debole pensiero dei deboli*¹³, in cui Vattimo, richiamandosi ancora una volta a Heidegger, si interroga sulla *dicibilità* stessa del pensiero debole, vale a dire sulla possibilità o meno di esprimere nel linguaggio – e dunque in forma proposizionale – il contenuto del punto di vista di cui il pensiero debole si fa portatore: «Il problema che il pensiero debole cerca a suo modo di risolvere è anche quello di trovare un modo di ricordare l'Essere che non finisca nel misticismo»¹⁴. Il carattere intimamente problematico del pensiero debole, la sua paradossalità che sfiora l'impossibilità di essere formulato in quanto tesi filosofica, sta nel cortocircuito tra etica e metafisica cui l'affermazione dell'indebolimento dell'essere e della verità pare andare incontro.

Tutto ciò senza entrare affatto nel merito degli esiti che il pensiero debole avrebbe determinato: «ciò che hanno sognato i postmoderni l'hanno realizzato i populist»¹⁵ scriveva Ferraris. Il pensiero debole, secondo questa lettura, avrebbe aperto le porte a un radicale relativismo che, attraverso un sistematico misconoscimento del valore vincolante della verità, sul piano politico avrebbe condotto agli esiti infausti di un rapporto immediato e viscerale tra umori della base e leader. Bisogna notare d'altra parte un nuovo importante paradosso, ovvero come, nell'attuale dibattito pubblico, alla debolezza e al relativismo si siano gradualmente sostituiti nuovi «pensieri forti», minacciosi e intransigenti, rivendicazioni identitarie – plurali e fluide, o viceversa monolitiche e sclerotizzate – che nulla hanno dello «sguardo amichevole» e della «pietas» che, nelle intenzioni di Vattimo, avrebbero contraddistinto il declino della metafisica. La storia degli ultimi anni ha poi mostrato come, in assenza di una verità condivisa, c'è il rischio che valga l'opinione del più forte.

¹¹ *Ivi*, p. 96.

¹² *Ivi*, p. 39.

¹³ G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, in Id., *Della realtà*, cit., pp. 208-216.

¹⁴ *Ivi*, p. 213.

¹⁵ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 6.

Al relativismo del «non ci sono fatti, solo interpretazioni» si sostituisce oggi un arcipelago di assolutismi per cui «non ci sono interpretazioni ma solo una verità»: la mia, quella del mio gruppo di appartenenza, quello della mia 'bolla' (impossibile trascurare il ruolo dei social network in questo genere di dinamiche). Passata la temperie culturale della fine del secolo scorso, e misurata l'impraticabilità filosofica di alcune tesi ontologiche nichiliste, bisogna fare però attenzione a non sostituire un pensiero debole con una pressoché totale assenza di pensiero.

2. Un cristianesimo kenotico

A differenza di quanto sostenuto da Thomas G. Guarino¹⁶, il rapporto di Vattimo con il cristianesimo e in particolare con il cattolicesimo, così come esso si incarna anche al livello istituzionale nella Chiesa cattolica, non è riducibile a un'adesione "sociologica", secondo l'adagio crociano per cui non possiamo non dirci cristiani, né d'altra parte è comprensibile solo in riferimento alle divergenze, pur presenti, tra quanto elaborato dal filosofo e gli insegnamenti morali impartiti dal Magistero della Chiesa. È senz'altro vero, come pure osserva Guarino, che Vattimo privilegia la *caritas* rispetto alla *veritas* ma ciò, lungi dal segnare un conflitto aperto o un'adesione puramente estrinseca, determina un profondo e radicale ripensamento del messaggio cristiano e delle sue implicazioni etiche e politiche in una società secolarizzata. La sua complessa e meditata appartenenza alla Chiesa fa anzi di Vattimo forse l'ultimo filosofo cattolico capace di parlare alla contemporaneità nel suo insieme e di esprimere una visione rilevante nel dibattito pubblico fuori dagli stretti confini dell'appartenenza confessionale. Troppo intima e personale per essere un'adesione meramente culturale o ambientale; troppo interna alle stesse coordinate del sistema di pensiero cristiano per essere una critica frontale. Lo stesso pensiero debole, anzi, può essere inteso fondamentalmente come «una forma di secolarizzazione dell'esperienza religiosa»¹⁷ e in particolare come una messa al lavoro sul piano teoretico della nozione paolina di *kenosis*, svuotamento (e dunque indebolimento) di Dio che si fa uomo, si rivela storicamente e, nell'evento dell'Incarnazione, prende parte alle vicende del mondo.

Prendiamo qui in esame brevemente due opere: il già citato volume *Credere di credere* (1996) e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), che al primo si richiama esplicitamente come a formare un dittico. Più autobiografico l'uno, più teoretico l'altro, i due volumi sviluppano le implicazioni del pensiero debole rispetto ai temi della fede e dell'appartenenza alla Chiesa, elaborando alcune riletture teologiche particolarmente originali tra cui quella, estetica ed escatologica, che vedremo più avanti. Vattimo tornerà su questi temi a più riprese negli ultimi anni, dialogando con altri pensatori di rilievo nel panorama contemporaneo¹⁸, e

¹⁶ Thomas G. Guarino, *Church*, in *The Vattimo Dictionary*, ed. by Simonetta Moro, Edinburgh University Press, *ad vocem*.

¹⁷ Martin G. Weiss, *Religion*, in *The Vattimo Dictionary*, cit., p. 168.

¹⁸ Cfr. Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Il Futuro della Religione*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005; René Girard, Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa Edizioni, Massa 2006; John D. Caputo, Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Columbia University Press, 2007.

preciserà ulteriormente le sue posizioni, ma questi due testi rimangono un punto di riferimento particolarmente illuminante e ineludibile per comprendere i successivi sviluppi.

In *Credere di credere* Vattimo constata il ritorno del religioso nell'età contemporanea, a dispetto di ciò che la fine delle grandi narrazioni rappresentata dal post-moderno avrebbe fatto ipotizzare. All'indomani del crollo del Muro di Berlino, il pontificato di Giovanni Paolo II appare in tutta la sua potenza politica e mediatica, e segna una rinnovata presenza del cristianesimo sulla scena pubblica. Sul piano filosofico, il Novecento determina una crisi dei fondamenti che fa apparire ben poco legittime le pretese razionaliste e illuministe di liquidare la religione come superstizione per affermare il valore ultimo della ragione. Richiamandosi a Nietzsche e Heidegger, Vattimo mostra come il nichilismo coincide con la fine della metafisica occidentale ma non per questo deve necessariamente implicare un tramonto dell'interesse per il religioso, che anzi conosce una non trascurabile ripresa su basi nuove. Tutto ciò appare evidente a Vattimo tanto sul piano sociale, vale a dire nel mondo contemporaneo, quanto su quello personale: il nichilismo condotto alle sue estreme conseguenze dischiude al filosofo una concreta possibilità di ritorno al cristianesimo.

Insomma: torno a pensare seriamente al cristianesimo perché mi sono costruito una filosofia ispirata a Nietzsche e Heidegger e alla luce di essa ho interpretato la mia esperienza nel mondo attuale; ma molto probabilmente mi sono costruito questa filosofia preferendo questi autori perché muovevo proprio da quella eredità cristiana che adesso mi sembra di ritrovare ma che, in realtà, non ho mai davvero abbandonato¹⁹.

Il ritorno a un cristianesimo che è passato attraverso il nichilismo presenta caratteri propri, evidentemente difforni rispetto alla tradizionale concezione onto-teologica occidentale. Caratteri che sono quelli distintivi del pensiero debole, considerato qui come «trascrizione della dottrina cristiana della incarnazione del figlio di Dio»²⁰. Il nesso tra incarnazione e secolarizzazione appare allora come intrinseco: attraverso la mediazione di René Girard, Vattimo concepisce il messaggio cristiano come rivelazione di un sacro non più vittimario, in cui l'evento della morte e risurrezione di Gesù rivela esattamente il rifiuto opposto da Dio alla violenza. Nel cristianesimo è allora inscritto fin dall'inizio il destino di un indebolimento della metafisica che la secolarizzazione si incarica semplicemente di portare a compimento. In questo quadro si inserisce allora il recupero di un cristianesimo post-metafisico:

Il cristianesimo ritrovato come dottrina della salvezza, e cioè della *kenosis* e della secolarizzazione, non è dunque un patrimonio di dottrine definite una volta per tutte, a cui rivolgersi per trovare finalmente un terreno solido nel mare di incertezza e nella Babele di linguaggi del mondo post-metafisico; fornisce però un principio critico sufficientemente netto per orientarsi sia nei confronti di questo mondo sia, anzitutto, nei confronti della Chiesa, sia infine nei confronti dello stesso processo di secolarizzazione. Il principio critico si chiarisce se si cerca

¹⁹ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 24.

²⁰ *Ivi*, p. 27.

di rispondere alla domanda su quale sia il «limite» della secolarizzazione. La *kenosis* non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura. [...] Se si formula l'idea del nichilismo come storia infinita nei termini del «testo» religioso che, possiamo ammettere, ne sta alla base e la ispira, questo ci parlerà della *kenosis* come diretta, e dunque anche limitata e fornita di senso, dall'amore di Dio. «Dilige, et quod vis fac», un precetto che si trova nell'opera di sant'Agostino esprime bene il solo criterio in base a cui si deve guardare alla secolarizzazione. Mi è capitato altrove di notare come lo stesso termine «carità» abbia ritrovato di recente, in modo imprevisto ma non per ciò meno significativo, una cittadinanza nella filosofia. Ma a parte questo – che potrebbe essere un altro sintomo di ritorno del cristianesimo – e di là da ogni sentimentale preferenza per l'amore piuttosto che per la giustizia, la severità, la maestà di Dio, è abbastanza chiaro che tutto il Nuovo Testamento orienta al riconoscimento di questo unico supremo criterio²¹.

Venuta meno la validità del vincolo rappresentato dalla nozione di verità, ridotta da Nietzsche alla molteplicità delle interpretazioni²², torna ora in Vattimo l'esigenza di un criterio che non si può più trovare nella *veritas* bensì nella *caritas*, cuore del messaggio cristiano, vale a dire dell'incarnazione che si iscrive filosoficamente come indebolimento del pensiero e congedo della metafisica²³.

Lasciamo ora *Credere di credere* per dirigerci al secondo saggio che qui prenderemo in esame, *Dopo la cristianità*. Fin dall'introduzione Vattimo richiama il volume del 1996 e la commistione tra fede e opinione che traspare dal titolo, così come l'itinerario filosofico che va da Nietzsche a Heidegger, cui si aggiunge il riferimento alla fine novecentesca del colonialismo e la conseguente consapevolezza della pluralità delle storie e delle culture che la fine dell'eurocentrismo porta con sé. In questo contesto, la ripresa del cristianesimo diventa esplicita:

Il mio intento è quello di mostrare piuttosto come il pluralismo post-moderno permette (a me, ma credo anche in generale) di ritrovare la fede cristiana. Intanto, se Dio è morto, e cioè se la filosofia ha preso atto di non poter afferrare con certezza il fondamento ultimo, è finita anche la «necessità» dell'ateismo filosofico. Solo una filosofia «assolutistica» può sentirsi autorizzata a negare l'esperienza religiosa. [...] Ma nella fine post-moderna delle filosofie assolute c'è ancora di più: ci rendiamo conto, infatti, che se scopriamo l'insostenibilità della visione dell'essere come struttura eterna che si rispecchia nella metafisica oggettivistica, quel che ci rimane è proprio la nozione biblica della creazione e della contingenza e storicità del nostro esistere. Traduciamo in termini secolari e filosofici: anche e soprattutto in base all'esperienza

²¹ *Ivi*, p. 60 e 62.

²² L'equilibrio tra verità e interpretazione, sebbene delicato e paradossale, era ancora mantenuto nell'ermeneutica informata di personalismo del maestro di Vattimo, Luigi Pareyson, secondo cui «della verità non c'è che interpretazione e [...] non c'è interpretazione che della verità» (*Verità e interpretazione*, Mursia, Torino 1971; nuova ed. in *Opere complete di Luigi Pareyson*, vol. xv, Mursia, Torino 2018, p. 53). Vattimo, che sottolinea il legame di Pareyson con la tradizione cristiana e liberale europea, elabora sulla scorta di Heidegger una concezione della verità come evento che di fatto finisce per liquidare il riferimento vincolante e sostanziale delle interpretazioni come residuo metafisico. Cfr. Stefano Oliva, *Forma, verità e interpretazione. Vattimo, Eco e la lezione di Pareyson*, in "Forum. Supplement to Acta Philosophica", Volume 10 (2024), pp. 43–57.

²³ Cfr. Carmelo Dotolo, Theology, in *The Vattimo Dictionary*, cit., *ad vocem*.

del pluralismo post-moderno, noi possiamo pensare l'essere soltanto come evento, e la verità non più come rispecchiamento di una struttura eterna del reale, ma come messaggio storico che si tratta di ascoltare e a cui siamo chiamati a rispondere²⁴.

Laddove vacilla il riferimento vincolante alla verità come valore metafisico, cade anche la pretesa di un ateismo assolutista e si riapre lo spazio per un cristianesimo come evento storico che ci interroga, il cui accadere continua a dischiudere orizzonti di senso in una società che proprio nella Bibbia trova uno dei suoi principali paradigmi culturali²⁵. Il credere viene recuperato come via d'accesso primario alla realtà e la fiducia che accordiamo a chi riteniamo credibile diventa un indispensabile strumento per orientarci nel mondo. Il Dio della metafisica lascia spazio al Dio del libro, di cui ci parlano le Sacre Scritture e in cui si crede perché ci è stato trasmesso dalla tradizione, luogo essenziale in cui si compie la verità come evento storico.

3. Estetica apocalittica

La prima parte di *Dopo la cristianità* è costituita da tre “lezioni newyorkesi”, la terza delle quali (*Dio l'ornamento*) ci consente di cogliere un particolare aspetto del recupero del cristianesimo operato da Vattimo. Rispetto alla frequente obiezione, da parte teologica, secondo cui un pensiero e una fede deboli non sarebbero in grado di garantire una piena e profonda adesione al messaggio cristiano di salvezza, qui Vattimo spinge la sua riflessione religiosa fino alla sfera delle cose ultime, coniugando in maniera originale l'escatologia con l'estetica. Ma per arrivare a questo, occorrerà ripercorrere brevemente il contenuto delle prime due lezioni.

In *Il dio che è morto* viene messo in luce lo iato tra l'annuncio nietzschiano-heideggeriano della morte di Dio e della fine della metafisica, e la tesi di una definitiva impossibilità dell'esperienza religiosa. Venuta meno la visione del mondo che richiedeva un dio come garante ultimo della tenuta ontologica della realtà, la morte di quello che Pascal chiamava “il Dio dei filosofi” sgombera il campo per una nuova forma di esperienza religiosa, testimoniata dalla liberazione della metafora, non più subordinata al significato letterale, e dalla caduta delle ragioni filosofiche dell'ateismo, cui vanno aggiunti il pluralismo culturale determinato dalla fine del colonialismo e il conseguente ritorno di forme religiose tradizionali in funzione difensiva. Contro la rinascita del sacro sotto forma di mito e ideologia, Vattimo reclama la funzione critica della concezione dell'essere come evento, la cui eredità viene raccolta proprio dal pensiero debole, che costituisce

²⁴ Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, ed. electr.

²⁵ Interessante notare come, ad alcuni anni di distanza, è proprio sull'insensibilità della società contemporanea al cristianesimo come paradigma culturale che insiste Massimo Cacciari: in questo sta la scristianizzazione dell'Europa che, a prescindere dalla fede religiosa dei singoli, non è più capace di riconoscersi nell'etica evangelica che per secoli, almeno sul piano ideale, ha rappresentato un punto di riferimento condiviso; a tal proposito, rimandiamo anche all'intervista di Felice Cimatti a Massimo Cacciari in “Uomini e profeti” (Radio3, 21 dicembre 2024, <https://www.raiplaysound.it/audio/2024/12/Uomini-e-Profeti-del-21122024-549285a1-07cc-46c6-8b1b-e1cd67fb7925.html>)

un antidoto per quelle forme di religiosità dischiuse dalla fine della metafisica ma che tendono a irrigidirsi in nuove forme dogmatiche e fondamentaliste, tradendo appunto l'ispirazione antimetafisica. A tal proposito Vattimo ribadisce la "parentela" tra il messaggio evangelico, in particolare il suo insegnamento etico, e l'indebolimento kenotico del pensiero.

Nella lezione successiva, *Gli insegnamenti di Gioacchino*, Vattimo torna sull'idea per cui la secolarizzazione non sarebbe una forma di opposizione estrinseca e frontale al sacro ma un suo movimento interno, volto a compiere il tragitto di superamento della violenza metafisica intrinseco al cristianesimo. Si delinea così una concezione dell'esperienza religiosa in divenire, dinamica e orientata a un suo più maturo compimento, che dà luogo a una teologia della storia incarnata dalla figura emblematica di Gioacchino da Fiore, la cui dottrina delle tre età – del Padre, del Figlio e dello Spirito – si coniuga con una concezione ermeneutica attenta al graduale passaggio dal significato letterale all'interpretazione spirituale delle Sacre Scritture, all'insegna dunque di una concezione capace di scorgere la storicità costitutiva della Rivelazione.

Ribadita la provenienza della filosofia dalla tradizione ebraico-cristiana e il passaggio dalla metafisica dell'essere all'ontologia dell'evento, nella terza lezione Vattimo torna sul ruolo di Gioacchino da Fiore come modello per una religiosità post-moderna e reinterpreta l'indebolimento della metafisica alla luce della dottrina della terza età, quella dello Spirito. La contemporaneità riscoprirebbe la religione attraverso la chiave di un'interpretazione spirituale del messaggio biblico, a suo modo profetica, che – ancora una volta – trova nella carità il suo criterio di validità. Scrive dunque Vattimo:

La storia della salvezza di cui abbiamo parlato tanto riferendoci a Gioacchino è appunto storia *della salvezza*. A questo punto devo svelare il senso misterioso del titolo che ho dato a questa terza lezione: Dio l'ornamento. È un'espressione che mi è stata suggerita – molti anni fa – da una lettura di passi dell'Apocalisse (un testo centrale anche per Gioacchino, come si sa, che vi ha dedicato una delle sue opere maggiori). Ciò che mi aveva colpito in quelle pagine, infatti, era la profusione di forme, luci, colori, come se il rivelarsi (secondo l'etimo di *apokalýpsis*) della salvezza alla fine dei tempi fosse, molto più che catastrofe distruttiva, trasferimento delle cose su un piano fantasmagorico, una sorta di dissoluzione del reale nelle qualità «secondarie», legate alle percezioni dei sensi. Non si dimentichi del resto che lo stesso termine «spirito, pneuma» significa in origine soffio, vento, alito; qualcosa di essenzialmente volatile, sfuggente, di cui il pensiero ha perso la memoria quando ha cominciato a concepirlo come ultimità evidente e inconcussa dell'autocoscienza, fino allo «spirito assoluto» di Hegel²⁶.

Il piano escatologico, cioè quello che costituisce in senso proprio l'orizzonte salvifico dischiuso dal messaggio cristiano, viene qui riguadagnato da Vattimo in accordo con l'interpretazione dell'indebolimento della metafisica come sua spiritualizzazione, in analogia con quanto avviene per la storia della salvezza e la comprensione delle Scritture nella terza età di Gioacchino. Il reale non viene ricreato nell'al di là nella sua sostanzialità massiccia ma viene trasferito nei suoi aspetti più volatili, estetici e ornamentali, suggerisce Vattimo, nella sua virtualità. Rifiutata come

²⁶ Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., ed. elettr.

dogma, l'immortalità dell'anima viene recuperata come trasformazione spirituale e alleggerimento delle strutture pesanti entro cui l'essere umano vive la sua vita sulla terra.

Ricordiamolo ancora una volta: per Vattimo, cadute le motivazioni (anch'esse metafisiche) che rendevano sostenibili le argomentazioni a favore di un ateismo razionalista, la speranza di una vita dopo la morte non può essere esclusa come fantasia ma, tutto al contrario, proprio come fantasia può essere recuperata dalla religiosità contemporanea. In questo senso va compresa la curvatura estetica conferita a una simile concezione escatologica: «“Estetico” qui è il termine per indicare uno stato della realtà in cui essa perde i contorni rigidi, collocandosi su un piano in cui non si distingue più nettamente dalla fantasia: ciò che anche chiamiamo il “poetico”»²⁷.

Il carattere estetico di questa spiritualizzazione e «“poetizzazione” del reale» non ci esime, secondo Vattimo, da un concreto impegno etico e politico su questa terra, a favore dell'emancipazione e nell'ottica di una preparazione di questo orizzonte futuro: come a dire che la fede nella vita eterna non ci solleva dal vivere la nostra esistenza mortale ma anzi ci sprona a un impegno che sia all'altezza di questa stessa aspirazione.

Come la carità, in sede ermeneutica, sostituisce il criterio della verità, così in ambito escatologico l'estetica prende il posto della giustizia:

Se c'è, da qualche parte, salvezza, sembra insomma che essa abbia più i caratteri della leggerezza che della giustizia. Non sarà questo anche uno dei sensi della misericordia divina e del tema del perdono che percorre tutta la Bibbia? La frase evangelica in cui Gesù promette agli apostoli che, nella vita eterna, siederanno su dodici troni e giudicheranno le tribù di Israele non va intesa, probabilmente, in termini giudiziari, ma ancora una volta in termini «estetici»: la vita eterna, cioè, non è altro che una «perfetta» fruizione dei significati e delle forme spirituali che la storia dell'umanità ha prodotto e che costituiscono il «regno» dell'immortalità. Avvicinarsi a questa vita, fin da ora, significa realizzare le condizioni per una sempre più perfetta fruizione estetica dei significati; anche l'attuazione di ordinamenti storici «giusti» ha solo questo scopo²⁸.

La vita eterna in cui – ricordiamo – Vattimo afferma di (credere di) credere non è tanto la dimensione in cui si compie la perfetta giustizia ma piuttosto quella in cui la perfetta giustizia si rivela (nella sua *apokalýpsis*) come perfetta bellezza. Lottare per questa bellezza, prepararne l'avvento, garantirne l'accesso agli altri, soprattutto ai deboli e a coloro che ingiustamente ne sono esclusi, rappresenta il modo in cui Vattimo ci invita a vivere su questa terra, non avendo paura di guardare (di sentire, di immaginare) un passo più in là.

²⁷ *Ivi.*

²⁸ *Ivi.*



Fare esperienza di ciò di cui è impossibile fare esperienza: linguaggio ed esperienza estetica in Gianni Vattimo

FELICE CIMATTI*

Abstract: This paper challenges the common distinction between language as cognitive-social and vision as perceptual-emotional by arguing, through Gianni Vattimo's philosophy, that aesthetic experience is fundamentally linguistic. It distinguishes aesthetic experience from artistic experience, defining the former as a bodily yet non-reductively perceptual encounter with the gap between being and beings. Language, through naming, structures reality into discrete entities and obscures being itself. Aesthetic experience becomes possible when language suspends its nominative function, as in poetry, which disactivates linguistic domination and allows being to appear indirectly. Poetry thus opens a paradoxical experience of indeterminacy, silence, and worldhood beyond human-centered cognition.

Key words: Gianni Vattimo, language, aesthetic experience, poetry

È possibile, allora, che la lingua della poesia sia non una lingua speciale, ma qualcosa come un resto della lingua [...]. È come se dalla lingua [...] venissero tolte e disattivate una a una quelle funzioni comunicative che la rendono comprensibile nell'uso comune. La lingua della poesia è ciò che resta dopo che queste funzioni sono state progressivamente eliminate o ridotte al loro limite infimo; *anche quando tutte le operazioni della lingua sono state disattivate, resta sempre qualcosa, e questo resto è la poesia* (Agamben 2024, pp. 136-137).

Si ritiene comunemente che parlare e vedere siano due tipi di esperienza radicalmente diversi, che non abbiano nulla in comune, poiché la prima è un'esperienza principalmente di tipo cognitivo e sociale (Cimatti, 2000), mentre la seconda è di tipo percettivo/emozionale e per di più radicalmente individuale. Al contrario, basandosi sulla filosofia di Gianni Vattimo, in questo intervento si sosterrà la tesi che nel caso dell'esperienza estetica tale differenza di genere in realtà non si applichi perché l'esperienza estetica è strettamente legata al linguaggio. Preliminarmente, tuttavia, si tratta di distinguere l'esperienza artistica da quella estetica, con cui viene spesso confusa. Ciò significa che, da un lato, si può avere un'esperienza estetica senza avere un'esperienza artistica. Dall'altro lato (e questo caso è molto più comune di quanto si possa pensare), si può

* Università degli studi della Calabria.

avere un'esperienza artistica – cioè un'esperienza legata a qualche oggetto o evento artistico – che non è un'esperienza estetica. L'esperienza artistica riguarda l'arte, l'esperienza estetica riguarda l'esperienza, in particolare l'esperienza dell'impossibilità di fare una esperienza.

Innanzitutto, è necessario esplicitare la nozione di esperienza estetica che verrà utilizzata in questo intervento. Si tratta di un'esperienza corporea, un'esperienza sensibile, un'esperienza del corpo. Tuttavia, tale esperienza non è esclusivamente fisica, cioè strettamente limitata a ciò che i sensi del corpo possono effettivamente percepire quando si percepisce un oggetto. In un'esperienza estetica, non si percepisce soltanto ciò che è fisicamente presente ai sensi, ma anche qualcosa'altro che non è fisicamente presente a chi percepisce. Pertanto, un'esperienza estetica è più complessa della semplice percezione di un particolare oggetto o evento. Tuttavia, tale esperienza non cessa di essere un'esperienza corporea.

Ad esempio, quando si percepisce un oggetto, l'attenzione è completamente concentrata su quell'oggetto, per cui lo sfondo rispetto a cui quell'oggetto si staglia diventa in qualche modo invisibile. Ciò significa che la percezione di qualcosa esclude dalla visibilità l'intero campo di ciò che avremmo potuto vedere al suo posto. Si percepisce qualcosa in particolare a scapito del campo immensamente più vasto di ciò che avrebbe potuto essere visibile. Il campo invisibile di ciò che si potrebbe potenzialmente vedere è quello che tradizionalmente è stato chiamato puro essere, distinto dagli oggetti effettivamente visibili, che non sono altro che entità determinate sullo sfondo dell'essere. L'essere in quanto essere non può essere oggetto di percezione, perché percepire significa percepire qualcosa di determinato, mentre l'essere non è determinato. L'essere è la possibilità del darsi di qualsiasi entità. Pertanto, si possono percepire gli enti, ma non la possibilità indeterminata degli enti. Per lo stesso motivo, l'essere è invisibile, perché mentre solo l'essere reale è visibile, la possibilità degli esseri è invisibile. L'esperienza estetica è tale quando si percepisce simultaneamente un ente determinato e attuale, ma anche in qualche modo la possibilità indeterminata di altri enti, cioè si percepisce l'essere invisibile. In realtà, non si percepisce direttamente l'essere, poiché come è stato appena sostenuto l'essere in quanto essere è invisibile. Si percepisce piuttosto lo scarto tra l'essere indeterminato e indeterminabile e gli enti determinati (quella che Heidegger chiama la differenza ontologica tra l'essere e gli enti). Come scrive Vattimo in *Poesia e ontologia*:

l'essere, infatti, si dà in quanto è la luce dentro cui gli enti appaiono; e d'altra parte, proprio perché gli enti possano apparire, sussistere in qualche modo entro l'orizzonte che esso istituisce, l'essere stesso come tale si sottrae. Esso fa apparire gli enti e li lascia apparire: fa loro posto, potremmo dire, dando all'espressione tutto il significato ambiguo di cui è suscettibile. L'essere fa posto agli enti perché fornisce l'orizzonte entro cui essi vengono all'essere, cioè sono; e fa loro posto nel senso che lo lascia libero, si ritrae, non richiamando l'attenzione su di sé (Vattimo 2021, p. 952).

Ma come è possibile percepire lo scarto tra l'essere e gli enti, cioè la differenza tra gli enti reali del mondo e la possibilità invisibile di tutti gli enti, ossia il puro essere al di qua degli enti? Per rispondere a questa domanda, il punto di partenza è lo strettissimo rapporto esistente tra metafisica e linguaggio. Il modo in cui il mondo viene dato all'essere umano è attraverso il

linguaggio. È infatti il linguaggio – in particolare mediante l’operazione della nominazione (Cimatti, 2024) – a dividere il mondo, l’essere puro, in entità individuali e separate. L’acquisizione fondamentale e sempre rimossa del linguaggio è quella di mettere in secondo piano l’essere a favore degli enti determinati. Come scrive Vattimo in *Essere storia e linguaggio in Heidegger*:

Il linguaggio, lungi dall’essere un semplice strumento a disposizione dell’uomo, dispone piuttosto esso stesso di lui [...]. Non si tiene la cosa se non nella parola [...] È la parola che dà l’essere alla cosa, [...] il progetto entro cui solo le cose possono venire all’essere è un fatto linguistico. [...] Il progetto [...] è un certo linguaggio: la cosa non si presenta, non viene alla presenza cioè all’essere se non in quanto è qualcosa, cioè è inserita in un mondo, in un ordine, che è una struttura linguistica (Vattimo, 2021, pp. 120-121).

L’idea è che tra il soggetto umano e il mondo ci sia uno schermo di cui normalmente non siamo consapevoli, il linguaggio come «progetto», o meglio, il linguaggio come progettazione dell’essere come insieme di enti. Il linguaggio filtra ciò che vediamo e trasforma l’essere indiviso in una sequenza infinita di entità individuali: «si tratta di assumere nei confronti del linguaggio un atteggiamento nuovo: la novità consiste nel riconoscere che le parole non sono anzitutto segni delle cose, ma che le cose vengono chiamate all’essere dalle parole: dove non c’è la parola, non c’è nemmeno la cosa. La parola condivide con l’essere stesso la caratteristica di dare l’essere senza che di essa si possa dire che ‘è’; la parola non è, ma *es gibt*, si dà. Anzi, si dà in quanto dà, presenta e fa essere le cose» (p. 199).

Ma cosa significa che la parola non è, anzi si dà, e che attraverso questo darsi la parola «presenta e fa essere le cose»? Che la parola, cioè il linguaggio, non è significa che la parola non è come qualsiasi altro ente al mondo, come un gatto o un atomo. Al contrario, la parola è il dispositivo che permette agli enti di darsi; è cioè la condizione – in quanto tale incondizionata (nessun umano sceglie di parlare; parla una lingua perché è umano, *Homo sapiens* significa propriamente *Homo loquens*; Cassirer 1944; Deacon 2001; Lupyan, Abdel Rahman, Boroditsky, Clark 2020) – che permette agli enti di presentarsi agli esseri umani. Noi vediamo e pensiamo gli enti; non vediamo la condizione che ci permette di vedere e pensare gli enti. In questo senso, il linguaggio sfugge completamente alla nostra comprensione. Abbiamo a che fare con gli effetti della sua azione, ma non ci rendiamo conto della sua presenza proprio perché la sua specifica prestazione metafisica – la “produzione” di entità individuali – nasconde la propria stessa presenza. Sono gli enti stessi, quindi, a ingombrare il nostro pensiero e a impedirci di vedere ciò che permette agli enti di essere. Allo stesso tempo, l’inesauribile produzione di singoli enti rende invisibile l’essere nella sua interezza:

l’impossibilità di definire l’essere è quindi, sotto un certo aspetto, un’impossibilità linguistica: non si può trovare una proposizione che, volendo essere definizione dell’essere, per la sua stessa struttura non lo riduca al livello degli enti. Ma tale impossibilità linguistica, [...] non è soltanto linguistica: non riguarda cioè il linguaggio come “strumento” di espressione, che si rivelerebbe di fronte all’essere come imperfetto e bisognoso di modifiche. E neanche è vero che la difficoltà linguistica ne riveli un’altra più profonda ed essenziale: semplicemente, il fatto

stesso che il linguaggio non possa, per la sua struttura, definire l'essere, è evento dell'essere, e come tale riguarda l'essere stesso (Vattimo 2021, p. 169).

Ma che succede se invece di farci parlare dal linguaggio, e quindi dagli enti, facessimo esperienza del mero fatto del linguaggio, prima che entri in funzione e articoli l'essere in una distesa di enti? Cioè facessimo esperienza non del linguaggio in azione, piuttosto del linguaggio come macchina che gira a vuoto, che significa senza voler nominare? In sostanza si tratta, mettendo in questione il linguaggio, di mettere in questione lo stesso essere in quanto pura molteplicità degli enti. Perché se è l'essere che ci interessa, non possiamo passare per il linguaggio, che quello stesso essere oscura. Ci troviamo quindi di fronte a un doppio problema, la cui origine risiede nel dispositivo del linguaggio: da un lato, facciamo esperienza degli enti del mondo, ma questa stessa esperienza ci impedisce di accedere all'unità dell'essere del mondo; dall'altro, siamo tagliati fuori dall'essere dal linguaggio, che pensa il mondo come una successione infinita di singoli enti, ciascuno separato dagli altri. Ma perché il linguaggio “produce” entità?

Il linguaggio, invece di applicare semplicemente un'etichetta verbale a un oggetto già esistente, “ritaglia”, con una decisione sovrana, una particolare porzione del continuo del mondo e le assegna appunto un nome. È l'operazione del nominare, quindi, che stabilisce contemporaneamente il nome e ciò che corrisponde al nome. È il nome che “decide” che ci deve essere qualcosa nel mondo a cui tale nome corrisponde (Cimatti, 2024). In questo senso, è l'operazione di denominazione che stabilisce la presenza dell'entità individuale. Per lo stesso motivo, è l'operazione del nominare che ci impedisce di avere una relazione con l'essere, cioè con il mondo senza nome, con il mondo prima che sia segmentato in nomi e cose.

Si capisce allora perché la possibilità di un'esperienza estetica – nel senso che abbiamo specificato sopra, cioè come esperienza dell'esitare tra l'essere e gli enti – non può non implicare un rapporto con il linguaggio radicalmente diverso. Se è il linguaggio a fondare gli esseri individuali e quindi a impedirci l'esperienza dell'essere, allora si tratta innanzitutto di concepire un modo di essere in relazione al linguaggio diverso da quello abituale, in cui usiamo il linguaggio senza essere consapevoli che è piuttosto il contrario, che siamo usati dal linguaggio. La possibilità dell'esperienza estetica presuppone quindi, prima di tutto, l'esperienza del fatto del linguaggio. Non si tratta quindi del linguaggio in azione, e quindi della denominazione che istituisce gli enti individuali, ma piuttosto di sperimentare il linguaggio come un filtro (in fondo l'umano è questo stesso filtro; Cimatti 2024a) che ci impedisce di avere un rapporto con l'essere che vada oltre gli enti individuali. Si tratta allora di fare esperienza, e questo è un paradosso, non di particolari entità ma del dispositivo stesso che ci impedisce di fare esperienza dell'essere. Così, fare esperienza del linguaggio come linguaggio, al di qua della nominalizzazione e quindi delle entità nominate, è la prima condizione perché l'esperienza estetica sia possibile. La poesia è questa esperienza. Come scrive Gianni Vattimo:

Sotto questo aspetto, la poesia si può definire, dal punto di vista di Heidegger, *il tramonto del linguaggio*: non l'instaurazione di una condizione dove non c'è più linguaggio, ma il continuo e sempre rinnovato spingersi del linguaggio ai propri confini estremi, dove naufraga nel silenzio [...]. Il “grado zero” del Beckett letto da Adorno non è solo quello di una specifica situazione

di povertà, di una “dürftige Zeit” nella quale siamo condannati a vivere “dopo Auschwitz” [...]. Questa riduzione delinea invece, probabilmente, una utopia nella quale il linguaggio e la soggettività moderna tramontano. È difficile dire se, secondo Heidegger, il tramonto del linguaggio e il tramonto del soggetto siano un carattere solo della nostra epoca – l’epoca del compimento della metafisica. [...]. Se diciamo dunque che la poesia è, per essenza, il tramonto del linguaggio, l’inabissarsi della parola nel senza-fondo del silenzio [...], non descriviamo l’essenza eterna della poesia, ma nemmeno “soltanto” il modo di darsi della poesia nel nostro secolo: parliamo del *Wesen*, dell’essenza della poesia così come essa si dà, accade, a noi oggi [...]. Un tramonto del linguaggio si verifica dunque in tutta la nostra esperienza della poesia; non solo nel far poesia oggi, ma anche nel nostro esperire la poesia del passato. Possiamo esperire la poesia solo come il tramonto del linguaggio (Vattimo 2021, pp. 748-749).

Ma che cos’è, propriamente, il tramonto del linguaggio? Significa sospendere il potere nominale del linguaggio, cioè il potere di istituire le entità individuali – gli enti in contrapposizione all’essere – e lasciare che il linguaggio significhi senza nominare. In questo modo, il linguaggio sospende il proprio meccanismo e lascia che il mondo – per essere compreso e spiegato – sia ciò che è senza bisogno di essere trasformato in una distesa di enti, a ognuno dei quali corrisponde un nome. Il mondo appare allora nel tramonto del linguaggio. In questo senso, «l’inabissarsi della parola nel senza-fondo del silenzio» non va inteso come un semplice e piatto tacere del linguaggio, ma piuttosto come una trasformazione del linguaggio in una sorta di canto naturale, come quello del vento tra le foglie di un albero, o come il verso di un animale non umano. Questo canto non comanda al mondo come debba essere, ma dovrebbe piuttosto essere inteso come il canto del mondo stesso, come una voce dello stesso mondo. Il linguaggio, nella sua trasformazione in poesia, si destituisce di potere nominale. In questo modo: «l’infrangersi della parola lascia apparire l’essere come il darsi in persona della cosa stessa; ma ciò in un modo paradossale, giacché l’essere non si dà come un al di là della parola, come qualcosa che era prima e indipendentemente da essa; ma piuttosto come “effetto di silenzio” [...]. Accedere alle cose stesse non significa aver da fare con esse come con oggetti, ma incontrarle in un gioco del naufragio del linguaggio» (pp. 1263-1264).

Ma perché questa operazione di auto destituzione del linguaggio dovrebbe aprire la possibilità dell’esperienza estetica? Nella auto destituzione del linguaggio, come abbiamo detto, anche il mondo delle singole entità viene sospeso. Dove non ci sono più entità, il mondo, cioè l’essere del mondo, può mostrarsi. Ma non si mostra direttamente, perché sappiamo che l’essere non è un ente accanto ad altri enti. L’essere non si mostra, ma la sospensione poetica del linguaggio fa cadere anche gli enti individuali; rimane solo la poesia, la pura voce del mondo. Non si fa esperienza dell’essere, si fa esperienza della disattivazione degli enti; in questo senso indiretto, l’essere si lascia apparire. Nella poesia, allora, appare l’essere – senza ovviamente apparire come un ente, per quanto speciale, perché altrimenti l’essere diventerebbe un ente determinato come qualunque altro; appare indirettamente, nello svanire degli enti determinati. In questa auto sospensione degli enti riusciamo a cogliere la possibilità di un mondo indiviso, dell’essere appunto. Questa paradossale esperienza – facciamo infatti esperienza di ciò di cui propriamente non possiamo fare esperienza – si realizza nella poesia, perché solo nella poesia il linguaggio – cioè il

dispositivo che produce gli enti – disattiva sé stesso. Disattivandosi il linguaggio lascia trasparire il fondo indiviso del mondo, l'essere appunto. Nella poesia, cioè, facciamo esperienza contemporaneamente del sorgere degli enti e della loro scomparsa. L'esperienza estetica è questa esperienza dello scarto fra essere e enti. Una esperienza che non possiamo fare che nel linguaggio, perché ogni altra esperienza sensibile non può essere che l'esperienza di un ente determinato. Nell'esperienza estetica, invece, si coglie nel determinato l'indeterminato, e nell'indeterminato il determinato. In effetti solo all'interno del dispositivo metafisico per eccellenza, il linguaggio in quanto macchina che produce gli enti, è possibile scorgere la propria stessa auto disattivazione.

L'esperienza estetica, quindi, è l'esperienza della sospensione di ogni esperienza determinata, cioè l'esperienza degli enti come entità individuali e separate. Per accedere a questo stato, secondo Vattimo, bisogna passare attraverso la poesia. La poesia è la disattivazione del linguaggio nominale, il linguaggio che stabilisce e individua gli enti. La poesia apre la possibilità di un'esperienza estetica. Cioè, apre alla possibilità di un'esperienza non di un'entità particolare, ma del mondo stesso nella sua totalità indeterminata. Ma questa esperienza è, in fondo, un'esperienza che va oltre l'essere umano. L'essere umano è infatti l'essere vivente del linguaggio e quindi degli enti. Sperimentare il silenzio del linguaggio, e quindi la disattivazione degli enti, significa fare un'esperienza veramente disumana. In effetti, è lo stesso Vattimo a parlare di animalità a proposito di questo tipo di esperienza, come scrive in *Al di là del soggetto*: «Nell'affermazione heideggeriana che “l'autentico dire” è “tacere semplicemente del silenzio”, c'è anche qualcosa di un richiamo all'animalità. L'altro dal linguaggio, il silenzio del poeta è anche in qualche modo il silenzio della *vita animale*» (p. 746).

L'esperienza estetica, come esperienza radicale del mondo non diviso in entità, del mondo nella sua interezza, del mondo come puro essere, è un'esperienza vicina al modo in cui possiamo immaginare la permanenza nel mondo presso gli animali non umani. Cioè quegli esseri viventi che non sono limitati nel loro rapporto con la vita e il mondo dal filtro inconscio del linguaggio. In questo senso, l'esperienza estetica è un divenire animale da parte dell'essere umano perché «non dunque, come suona il verso di George che Heidegger commenta in *Unterwegs zur Sprache*, “non c'è cosa là dove la parola vien meno”; o meglio: anche questo, giacché la parola, e la parola poetica, ha sempre la funzione fondante rispetto a ogni possibilità di esperienza “reale”. Ma più fondamentalmente: “un ‘è’ si dà là dove la parola si infrange”. I due enunciati non si oppongono come due tesi alternative; sono i due poli di un moto di fondamento-sfondamento in cui la poesia sempre – nella nostra esperienza – si trova impegnata, e che fa di essa, più fondamentalmente che l'arte (dell'origine) della parola, l'arte del (tramonto nel) silenzio» (p. 749).

Riferimenti bibliografici

Giorgio Agamben, *La lingua che resta. Il tempo, la storia, il linguaggio*, Einaudi, Torino 2024.

Ernst Cassirer, *Saggio sull'uomo. E lo strutturalismo nella linguistica moderna*, Armando, Roma [1944] 1968.

Felice Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Felice Cimatti, $\exists x(fx)$ *Logica della decisione*, Cronopio, Napoli 2024.

Felice Cimatti, *La vita dei segni: il linguaggio e i corpi nella filosofia francese del '900*, Il Melangolo, Torino 2024a.

Terrence Deacon, *La specie simbolica. La coevoluzione di cervello e capacità linguistiche*, Giovanni Fioriti, Roma [1997] 2001.

Gary Lupyan, Rasha Abdel Rahman, Lera Boroditsky, Andy Clark, "Effects of language on visual perception", *Trends in cognitive sciences*, 24(11), 2020, pp. 930-944.

Gianni Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La Nave di Teseo, Milano 2021.



Arte e pensiero debole: l'irriducibile debolezza della pittura

SIMONETTA MORO*

Abstract: In Gianni Vattimo's work the reflection on art is placed in the context of hermeneutics on the one hand, and of weak thought on the other. In this relationship, the main question is, what relationship exists between 'weak thought' and art? And can we think of an art in the direction of weakening metaphysics? In particular, can painting be thought of as the most striking example of contemporary art in a 'weak' sense? In answering these questions, I will make use of some key texts by Vattimo (such as *Poesia e ontologia*, 1967) and I will also bring to light some artistic experiments of the so-called 'Weak Art' of the '80s and '90s which are now almost completely forgotten. The main argument is that while painting allows us to reflect on artistic making in an authentically anti-metaphysical sense, hermeneutics allows us to rethink the relationship between thought and artistic making in a circular, not univocal, sense.

Key words: *Vattimo, Art, Painting, Weak Thought, Weak Art*

Credo non si sia ancora detto abbastanza sull'impatto del concetto di pensiero debole nell'arte, che è ciò che mi propongo di fare – perlomeno in maniera succinta e parziale – in questa relazione. Due sono gli spunti principali da cui sono nate queste riflessioni: uno mi è dato dal recente volume dei principali scritti di Gianni Vattimo pubblicato dalla Nave di Teseo, *Scritti Filosofici e Politici* (2021), l'altro dalle parole di un artista visivo dei più noti della sua generazione, Francesco Clemente, pronunciate a una serata di gala per la Skowhegan School of Painting and Sculpture di cui era l'ospite d'onore come artista premiato, a cui ebbi la fortuna di assistere nel 2019. In quell'occasione Clemente, che non a caso raggiunse la notorietà a livello internazionale proprio negli anni in cui veniva formulato il concetto di "pensiero debole", disse:

* Institute for Doctoral Studies in the Visual Arts, Portland (ME), USA.

«Di tutti i linguaggi ritengo che la pittura sia il più debole e il più resiliente, e che resista a ogni concetto di potere, di forza, e così via...tutto ciò alla fine non dà una soluzione. L'unica cosa che funziona è la debolezza, la gentilezza, e la percezione della... perfezione dell'imperfetto¹».

Questa breve dichiarazione mi colpì particolarmente perché per la prima volta sentivo un artista fare un riferimento così esplicito al concetto di “pensiero debole”, di cui Vattimo è stato uno dei principali esponenti. Avrei poi appreso che Vattimo e Clemente si conoscevano, anche se il primo ammise di non seguire molto l'arte contemporanea². In realtà, come avrei scoperto in seguito, un movimento denominato “Arte debole”, ormai quasi dimenticato, è effettivamente esistito in Italia negli anni '80-'90, a opera principalmente dell'artista e teorico Giancarlo Paggiasso, non a caso allievo di Vattimo quando insegnava estetica all'Università di Torino³. Mi sembra interessante approfondire anche questo riferimento che dà un'ulteriore prova di come la riflessione artistica attorno al pensiero debole sia stata feconda e meritevole di essere riportata alla memoria attuale.

A ulteriore premessa, vorrei precisare che io stessa mi sono avvicinata al pensiero di Gianni Vattimo in maniera diciamo “tangenziale”, obliqua, o quanto meno mediata: ovvero attraverso studi (e pratiche) artistici, non strettamente filosofici. La filosofia per me è sempre stata un mezzo più che un fine in se stesso, o, per dirla in maniera meno grossolana, è la disciplina che mi ha dato gli strumenti linguistici e le strutture concettuali per poter articolare quello che intuitivamente “conoscevo” attraverso il fare artistico. Nell'aprire, per così dire, il cerchio ermeneutico, avanzerei l'ipotesi che la pittura – e probabilmente il fare artistico in senso lato – produca essa stessa pensiero, ed è “pensiero debole” nel senso più autentico del termine. Tre sono i punti principali che sottendono l'argomento:

- 1) L'arte in generale, fra tutti i linguaggi umani, è espressione di pensiero debole, ovvero produce pensiero debole. Ciò implica una contestualizzazione dell'arte rispetto al linguaggio filosofico e delle scienze, evocando la figura dell'artista-filosofo, o artista nicciano che indebolisce le strutture forti, nel senso in cui lo intende Vattimo;
- 2) La pittura è, fra tutti i linguaggi (artistici), arte debole per eccellenza. In che senso lo è, e quali sono le conseguenze nel pensarla tale? Ciò naturalmente chiama in causa il ruolo della pittura nell'arte contemporanea, e la sua vocazione alla metafora ed al linguaggio poetico (Nietzsche, Heidegger);
- 3) L'ermeneutica ci consente di ripensare il rapporto tra pensiero e fare artistico in senso cir-

¹ Francesco Clemente, da un discorso tenuto al Skowhegan Awards Dinner (23 aprile, 2019, New York City), traduzione mia. Nell'originale inglese: “Of all languages I find that painting is the weakest and the most resilient, and it defies every notion we have about power and strength and this and that...it's so...not going to work out. The only thing that works is weakness, gentleness, and the perception of the...perfection of the imperfect.” Da una registrazione cortesemente messa a disposizione dalla Skowhegan School of Painting and Sculpture.

² Comunicazione personale, 28 giugno 2021.

³ Di questa informazione ringrazio l'artista Luca Buvoli, il quale ha lavorato su temi attinenti egli stesso. Comunicazione personale, 5 maggio 2023.

colare, non univoco. Non è un problema di traduzione, ma di interpretazione – dove la struttura che sottende alla relazione è dialogica, orizzontale, non verticale⁴.

Vedrò di argomentare e chiarire questi punti, ma procediamo per ordine, ovvero dagli scritti di Vattimo e la collocazione del discorso sull'arte all'interno del suo orientamento filosofico.

L'importante volume antologico di Gianni Vattimo, *Scritti Filosofici e Politici*⁵, a buon titolo opera omnia, è diviso in tre sezioni: *I filosofi* (comprendente i principali scritti di Vattimo su Heidegger e Nietzsche); *Ermeneutica* (comprendente i primi scritti-chiave come *Poesia e ontologia*, e scritti più tardi come *La fine della modernità*, *Oltre l'interpretazione*, e *Della realtà*); e *Pensiero debole* (comprendente il saggio dal titolo omonimo, *La società trasparente*, *Credere di credere*, *Dopo la cristianità*, *Comunismo ermeneutico*, *Essere e dintorni*). Ciò che salta subito agli occhi è che manca una sezione dedicata all'estetica, il che potrebbe sorprendere se consideriamo che molte delle riflessioni filosofiche di Vattimo, soprattutto nel suo periodo iniziale, hanno a che fare con questioni inerenti all'arte e all'estetica. Eppure risulta chiaro che il discorso sull'arte per Vattimo deve essere collocato nel contesto dell'ermeneutica da un lato, e del pensiero debole dall'altro.

In maniera ancora più radicale, come Vattimo chiarisce nel primo paragrafo del suo libro *Poesia e ontologia*, il problema dell'arte deve essere posto ontologicamente, e perciò tale questione non può essere limitata alla sfera estetica (una posizione che riprende la domanda posta da Heidegger nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* del 1936). In effetti, pensare l'arte in un senso ontologico significa porre il tema della “differenza ontologica” sottolineato da Heidegger come il tema centrale della pratica ermeneutica che tale approccio tematico richiede. La “verità” dell'opera d'arte è quindi rivelata attraverso un processo di interpretazione⁶: «Nell'opera d'arte, e questo è un fatto attestato dall'esperienza di ogni lettore, si fa valere un appello di verità, di valore (o disvalore), che non si può trascurare⁷».

Esaminando l'evoluzione del suo pensiero nell'arco di più di mezzo secolo, sembra che Vattimo segua un percorso per così dire inverso rispetto a Heidegger – il quale, se dovessimo semplificare all'estremo, opera un passaggio dal pensiero politico a quello poetico (a partire dalla famosa *Kehre* degli anni '30); il filosofo italiano, d'altro canto, sembra passare dalla poetica alla politica, e da temi più specializzati filosoficamente a un coinvolgimento con temi di portata più sociale, incluso anche un rinnovato interesse nella religione. In una recente conversazione, Vattimo rifletté sulla questione della sua apparente deviazione dal discorso sull'arte caratterizzante la sua prima produzione filosofica, arrivando a una risposta che riguarda il suo sviluppo del

⁴ Sul problema della ‘traduzione’ a rischio *Aufhebung* hegeliana si veda *Poesia e ontologia*, in *Scritti Filosofici e Politici* (La Nave di Teseo, 2021), p. 989. D'ora in avanti abbreviato in *SFP*.

⁵ Le riflessioni che seguono su questo volume ed altri scritti di Vattimo sono state pubblicate in lingua inglese nel volume *The Vattimo Dictionary* (Edinburgh University Press, 2023), pp. 15-17, a cura di Simonetta Moro.

⁶ Si veda *Poesia e ontologia*, *SFP*, p. 951; Santiago Zabala, introduzione a Gianni Vattimo, *Art's Claim to Truth*, p. XIII.

⁷ *Poesia e ontologia*, *SFP*, p. 1013.

concetto di “pensiero debole” in una direzione politico-religiosa. Se inizialmente scrisse sull’arte e sull’estetica sotto l’influenza del suo maestro Pareyson, il perseguire il tema dell’indebolimento della metafisica lo portò in seguito a fissare la sua attenzione meno sull’oggetto artistico e la sua teorizzazione e più sui fatti sociali che lo caratterizzano. Anche nell’affrontare il problema dell’arte in un modo diciamo più convenzionale, non è tanto l’esperienza individuale che conta per lui, quanto un’estetica più generalizzata a un livello collettivo (anche Gadamer aveva parlato di Woodstock come uno spartiacque in questo senso). Riferendosi a uno dei suoi primi corsi all’università di Torino, “Arte e utopia” (1972), Vattimo considera il “pensiero debole” come pensiero utopico, perché indica una possibilità non realizzabile o non ancora realizzata⁸. E tuttavia, come egli ammette nell’introduzione a *Essere e dintorni* (citando Rorty), anche i sistemi filosofici si possono pensare come a dei romanzi, e quindi, come prodotti artistici; e la lettura della filosofia può infatti “cambiarci la vita”, che per Gadamer era il senso ultimo dell’esperienza della verità nell’arte⁹. È anche degno di nota che nel saggio *Dal dialogo al conflitto* (2008) Vattimo ritorni al saggio di Heidegger sull’origine dell’opera d’arte, dove questi definisce l’opera d’arte come «messa in opera della verità», e dove «la sede di questo accadere va cercata nell’opera d’arte. [...] Quel che costituisce la base della forza inaugurale dell’opera d’arte, e questo mi sembra oggi più importante di quanto non mi apparisse in passato, è il fatto che essa mantiene aperto il conflitto tra mondo e terra»¹⁰. Questo conflitto si può vedere più chiaramente nelle opere delle avanguardie storiche, le quali hanno sempre occupato un posto centrale nella riflessione vattimiana sull’arte, e che forniscono un aggancio alla dimensione politica e sociale non solo dell’esperienza estetica, ma anche del “pensiero debole” stesso.

Nel saggio *I confini dell’arte*, che osserva positivamente il disintegrarsi delle frontiere artistiche nei progetti avanguardisti del primo Novecento e oltre, il filosofo avanza l’ipotesi che «siamo oggi in grado di ripensare in modo più chiaro e forse anche ragionevole quell’alternativa positiva che Benjamin chiamava “politicizzazione dell’arte”¹¹». Qui Vattimo paragona il fenomeno della professionalizzazione nell’arte con la restaurazione della specializzazione in filosofia – la quale va di pari passo con la rinuncia di quest’ultima ai suoi legami storici con il pensiero “poetico” o creativo che ha sempre caratterizzato l’indagine filosofica centrata sulla politica, l’etica e l’esistenzialismo, ovvero ciò che si suole definire “filosofia continentale”. L’estetizzazione della vita sociale che è attualmente dominante richiede una risposta dalla filosofia, «non ristabilendo i “confini” di ciò che è davvero ambito estetico, ma domandandosi che significato abbia – ossia che possibilità progettualmente valide (emancipative) apra – la nuova situazione sociale in atto.»¹² Gli aspetti disturbanti e inquietanti dell’arte – dell’arte d’avanguardia soprattutto – sono, per Vattimo, i veri obiettivi della filosofia e della politica, e definiscono un’atteggiamento verso il mondo. Questo atteggiamento può solo (e deve) essere di disturbo, di messa in gioco, di non accettazione dello status quo.

⁸ Comunicazione personale, 28 giugno 2021.

⁹ *Essere e dintorni*, SFP, p. 2205.

¹⁰ *Della Realtà*, SFP, p. 1714.

¹¹ *Essere e dintorni*, SFP, p. 2326.

¹² *Ibid.*, p. 2329.

È in questo contesto che si colloca il discorso attorno all'arte come espressione/segno dell'indebolimento dell'essere, come testimonianza dell'oblio dell'essere, un ricordarsi di tale oblio (*Andenken*) che si dà attraverso i resti, frammenti, l'incompiutezza e l'imperfezione, in una visione nichilista dell'esperienza dell'arte e della sua verità. Un'ontologia ermeneutica dell'arte sostituisce,

alla verità come appropriazione della cosa mediante una rappresentazione adeguata... una verità intesa come abitare e come esperienza estetica più che cognitivo-appropriativa; ma questa esperienza estetica va a sua volta pensata in base al suo effettivo configurarsi nell'epoca della metafisica compiuta alla quale appartiene anche l'ontologia ermeneutica. Per questa esperienza, è falsa opera d'arte, *Kitsch*, solo e proprio quella che oggi si presenta con i caratteri della compiutezza, rotondità, armoniosa conciliazione e perfetta compenetrazione di contenuto e forma che erano i caratteri (pensati come) propri dell'arte nel suo senso classico¹³.

Come Vattimo aggiunge in un passaggio successivo, ormai solo la merce reclamizzata dalla pubblicità si presenta così – come “perfetta identificazione tra contenuto e forma, compiutezza, definitività dell'opera”¹⁴. Questo gusto per il frammento, l'incompiuto e l'indefinito, mentre se da un verso si può ricondurre agli esperimenti delle avanguardie storiche del Novecento e del modernismo stesso, dall'altro è caratterizzante in maniera forse ancora più evidente dell'epoca cosiddetta postmoderna, che del resto, come insegna Lyotard, non deve essere pensata semplicemente come “successiva” al modernismo (nel senso di *Überwindung*, superamento – termine ancora metafisicamente “forte”) ma addirittura come il modernismo nel suo stato nascente, o come sua dis-torsione, declinazione, invio, destino (*Verwindung*)¹⁵.

In questo quadro, la pittura nasce debole (almeno nel tempo post-hegeliano, ovvero moderno-contemporaneo), perché ha già dentro di sé la consapevolezza del proprio essere in uno stato di *convalescenza* (altro significato in cui si può intendere *Verwindung*, come Vattimo sottolinea in più occasioni, rifacendosi a Nietzsche e Heidegger¹⁶), come conseguenza della cosiddetta “morte della pittura” (variante della “morte dell'arte” di hegeliana memoria), molte volte annunciata e sempre smentita. Non perché la pittura sia ‘forte’ e quindi smentisca la debolezza, ma proprio in virtù della sua debolezza che le consente di rigenerarsi, adattarsi, plasmarsi secondo un movimento laterale, distorto e flessibile. La pittura in questo senso è arte *plastica* per eccellenza. Quindi il postmoderno è un momento in cui si offre questa possibilità *altra* a un linguaggio che sembrava ormai defunto.

Gli artisti del movimento “Arte debole”, formatosi nel 1986 attorno alla figura di Giancarlo Pagliasso, fin dall'inizio si proponevano di creare un'alternativa al clima culturale torinese (e più in generale italiano) monopolizzato da tendenze artistiche come l'arte povera, già consacrata ad

¹³ *Oltre l'interpretazione*, SFP, pp. 1534-35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1537.

¹⁵ Si veda Jean-François Lyotard, “What is Postmodernism?”, in Charles Harrison and Paul Wood (eds.), *Art in Theory 1900-2000: An Anthology of Changing Ideas* (Blackwell, 2003), pp. 1131-37.

¹⁶ Si veda Robert T. Valgenti, “Convalescence (*Verwindung*)”, *The Vattimo Dictionary*, pp. 52-54.

arte “ufficiale” nel panorama internazionale. Il movimento nacque dal G.R.M. (Gruppo Ricerca Materialistica) alla fine degli anni '70, che allora si confrontava soprattutto con il teatro e la performance. Scrive Janus nell'introduzione al catalogo *Arte debole*:

Anche questi artisti sono a loro volta visionari: non pensano più che la bellezza sia colpevole o peccaminosa, ma non sono lontani dall'affermazione di Breton che la bellezza debba soprattutto essere convulsiva: non più indifferente, cioè, o puramente estetica, ma una bellezza, potremmo dire, fornita di temperamento, in grado di opporsi alla violenza mostruosa ed aberrante del mondo¹⁷.

Questo tipo di arte, formata dalla sostanza di una materia “ai limiti d'una nuova estasi che non ha nulla di mistico o di religioso, ma ...[è] molto intellettuale, e, talvolta, venata d'ironia”¹⁸ si rifaceva esplicitamente al “pensiero debole” che qualche anno prima aveva fatto i suoi esordi nel campo filosofico con il volume curato da Vattimo e Rovatti. Questi artisti – il già citato Pagliasso, Renato Ghiazza, Silvana Saini, Cinzia Maccarrone, Pier Luigi Pusole e Bruno Zanichelli, e architetti/designers come Bruno Ester, ed altri, intendevano la “debolezza” nel senso di un eclettismo dei materiali e della eterogeneità degli stili, la rinuncia a un linguaggio o messaggio unitario e coerente nella loro arte, ed il gusto per il piccolo oggetto di sapore spesso *Kitsch*, ludico e ironico. Come scrive Lisa Parola nel catalogo sopraccitato, «La caduta della funzione e la continua “tensione distensiva” nell'opera “d'arte”, ci portano a una completa rivisitazione del lavoro artistico che viene in tal modo “usato” come puro oggetto di piacere. Le scelte tattili: la materia è intesa come “soggetto forte” in contrasto con queste arti così deboli»¹⁹. L'“apparizione di un'estetica elastica” (Parola) si contrappone all'estetica rigida e severa delle avanguardie ‘poveriste’ e concettuali già storicizzate, che si rivolgevano per lo più a un pubblico colto e specializzato. Nelle intenzioni degli artisti del gruppo “Arte debole”, la nuova arte doveva essere “popolare, capace di comunicare con chiunque: anche mediante gli oggetti quotidiani, e quelli disusati”²⁰. Come scrive Paolo Pera,

La poetica della detta *avanguardia* (descritta da Pagliasso nella raccolta di saggi *Déjà Chimera*) è strettamente legata al raggiungimento vattimiano: laddove l'Essere non può più essere indicato nell'ente, l'arte non potrà più intrappolare l'Assoluto (né discuterne) – giacché ipotizzarne la ricerca, e soprattutto l'esistenza, sarebbe una presunzione metafisica; su questa riga l'Arte Debole tentò di rappresentare il superamento della comprensibilità dell'Essere attraverso i suoi metaforici “resti”: degli elementi bruti²¹.

¹⁷ Janus, “Il lupo mannaro e l'arte sotto la luna”, *Arte debole: Figure della derealizzazione tra manierismo filosofico, artificio e décor fantasy* (Torino, 1986), pagina non numerata.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Giancarlo Pagliasso, in Paolo Pera, “Siamo stati l'ultima avanguardia! Ma nessuno ci ricorda più”. Dialogo con Giancarlo Pagliasso sull'Arte Debole. *Arte*, 6 Aprile 2020. https://www-pangea-news.translate.google/arte-debole-pagliasso-paolo-pera/?_x_tr_sl=auto&_x_tr_tl=en&_x_tr_hl=en-US&_x_tr_pto=nui

²¹ *Ibid.*

È significativo che l'Arte debole, nel riscoprire il *Kitsch* e l'elemento decorativo fino ad allora rifiutato categoricamente dall'arte concettuale e minimalista²² vada a toccare il tema dell'ornamento, che pure trova una sua tematizzazione nel pensiero vattimiano. Pagliasso, infatti, conio il termine "ornamento sporco", forse in contrapposizione a un'idea di ornamento puro e non problematico dell'arte cosiddetta applicata, in favore di un'idea di ornamento come elemento volutamente marginale. Nel capitolo "Ornamento monumento" in *La fine della modernità*, Vattimo scrive:

Yves Michaud osserva che l'interpretazione offerta da Gombrich dell'imporsi del problema dell'ornamento nell'arte a cavallo tra otto e novecento, se fornisce concetti decisivi per l'impostazione della questione, non mette in discussione la distinzione tra "un'arte che si guarda, a cui si presta attenzione, e un'altra arte, quella decorativa, che sarebbe oggetto di un'attenzione solo laterale". Dal canto suo, Michaud propone invece di radicalizzare la tesi di Gombrich, e avanza l'ipotesi che "un gran numero di manifestazioni determinanti dell'arte contemporanea potrebbero consistere precisamente nel fatto di far passare al centro, nel punto focale della percezione, ciò che resta abitualmente ai suoi margini".²³

L'idea di marginalità dell'ornamento si ritrova nella concezione "debole" della metafisica Heideggeriana, dove "l'accadere dell'essere è piuttosto, nell'ontologia debole heideggeriana, un evento inapparente e marginale, di sfondo"²⁴, e, in ultima analisi, nella concezione della pittura stessa (e forse nell'arte in generale) nell'epoca contemporanea, dove il linguaggio della pittura in particolare è diventato marginale, non più centrale alla concezione estetica del mondo attuale (molto più "centrale", per esempio, è l'estetica dei mass media, del cinema, della pubblicità – almeno nel senso della loro "rilevanza" e influenza nella sfera del gusto comune). Al di là dunque delle poetiche specifiche del movimento Arte debole, consistenti in forme "estheticamente indifferenti" al "bello", il piacevole, il godibile, o al "brutto" e alla sgradevolezza del *Kitsch* – ovvero senza modelli soggettivi o referenti oggettivi ma autoreferenziali e auto-mimetiche²⁵, ciò che a me preme sottolineare è un'idea di "indebolimento" in senso più ampio, sia in forma materiale che in forma poetico-metaforica. Mentre l'arte debole del movimento omonimo esaltava l'ornamento, il rimando kitsch tipicamente postmoderno, come l'oggetto di massa o di uso quotidiano, una poetica "debole" applicata alla pittura nel senso che intendeva Clemente si articola piuttosto in alcune considerazioni sui materiali e il linguaggio stesso della pittura in generale, nell'epoca post- (o ultra-) metafisica.

²² Val la pena notare come un fenomeno simile avvenne anche in altri contesti, per esempio negli Stati Uniti con il movimento artistico "Pattern and Decoration" che si proponeva proprio di esaltare l'elemento decorativo e ornamentale (con connotazioni anche femministe) considerato anatema dalla critica e dall'arte "formaliste" degli anni '60-'70.

²³ *La fine della modernità*, in *SFP*, p. 1270.

²⁴ *Ibid.*, p. 1271.

²⁵ Vedi Pietro Bellasi, "(F)hrough Rhetorical Automatism", catalogo *Arte debole = Weak Art* (Stux Gallery, New York, 1991), pagina non numerata. Traduzione mia.

Anzitutto, la sostanza materiale della pittura si presenta come debole, nel senso di *low-tech* (se di tecnologia pur si tratta, è una tecnologia storicamente “debole” rispetto alle tecnologie dominanti del contemporaneo²⁶). I materiali della pittura (e del disegno, ma anche di certa scultura) non dipendono dalla manipolazione di macchinari e programmi (hardware/software) che dipendono a loro volta da fonti energetiche esterne, e codici prestabiliti (se voglio usare Photoshop devo adeguarmi ai codici del programma che funzionano in un certo modo: devo imparare la lingua della macchina – il software – per poter usare i comandi adeguatamente). Questi codici fanno sempre parte di un linguaggio forte nel senso che si basa su processi binari, matematici – non aperti all’interpretazione. È qui che il senso poetico-metaforico della pittura si contrappone al senso letterale-binario del linguaggio codificato necessario per far “funzionare” l’apparato tecnologico necessario a produrre o modificare immagini digitali. Si potrà obiettare: sì, ma il risultato è lo stesso; anche il computer può generare metafore e immagini poetiche. Può darsi, ma queste immagini devono sempre basarsi su delle ‘unità’ costitutive prestabilite, e per quanto microscopiche esse siano, non avranno mai la completa spontaneità – e quindi *imprevedibilità* – del gesto/segno prodotto dal corpo umano. È l’imprevedibilità e l’*indeterminatezza* del gesto pittorico che qui ci interessa, non tanto la spontaneità (che è comunque sospetta dal momento che potrebbe essere confusa con naïveté, inconsapevolezza, purezza, ecc. – tutti aspetti che non ci interessa perseguire perché fanno ancora parte di un discorso “metafisico” del fare artistico).

“Debolezza” o “indebolimento” del linguaggio artistico si possono intendere anche nel senso di mancanza di distinzione forte tra “generi” artistici diversi come astrazione e figurazione, o di distinzioni stilistiche che danno unità e compiutezza all’opera. In questo senso l’eclettismo e la ‘con-fusione’ di stili e generi tipica del postmoderno può considerarsi un segnale indicativo di questa concezione di arte debole. Ma è proprio nella sua incompiutezza o forse “imperfezione” (per usare l’espressione di Clemente) che l’arte trova un suo senso più profondo (una sua verità, per dirla con Heidegger). Tutto ciò non deve far pensare che il discorso attorno all’arte e la sua “debolezza” sia da pensarsi esclusivamente come “interno” all’arte stessa. Al contrario, ha delle implicazioni rilevanti anche rispetto alla posizione sociale dell’artista. Già nel 1944, Robert Motherwell articolava molto chiaramente la posizione problematica dell’artista moderno sia all’interno della società borghese del capitalismo avanzato, sia nei confronti dei movimenti socialisti che dovrebbero farsi portatori di sentimenti di opposizione alla società borghese:

Ma la crisi è data dal rifiuto dell’artista moderno, quasi *in toto*, dei valori del mondo borghese. In questo mondo gli artisti moderni formano una specie di *clandestinità spirituale* (*spiritual underground*). [...] La debolezza dei socialisti deriva dal loro isolamento. Per quanto deboli essi siano, sono questi gruppi a formare l’opposizione. Il socialista si propone di liberare la

²⁶ È chiaro che tutte queste considerazioni vadano intese come storicamente situate, ermeneuticamente, in un determinato contesto o paradigma, e non in maniera ‘essenzialistica’: nel Rinascimento, la pittura ad olio era tecnologicamente più ‘forte’ rispetto alla pittura a tempera, ed ebbe quindi il sopravvento da un certo punto in poi, per diversi secoli. Oggi si può dire lo stesso in riferimento a certe tecnologie digitali (per non parlare della cosiddetta Intelligenza Artificiale applicata all’arte e al design) che vanno per la maggiore e sembrano rendere obsoleta la pittura manualmente esercitata (sottolineo “sembrano”, ovviamente).

classe operaia dal dominio della proprietà, così da rendere lo spirituale alla portata di tutti. La funzione dell'artista è di attualizzare lo spirituale, così da renderlo capace di essere posseduto. È qui che l'arte istruisce, se mai lo fa.²⁷

A parte gli echi hegeliani che si possono ravvisare in questo passaggio ed altri nel saggio di Motherwell, ciò che si può trarre come insegnamento da questo testo – che per altro ben si associa a certi cicli pittorici dell'artista americano, come forse più emblematicamente nella serie delle *Elegia per la Repubblica Spagnola* (*Elegy to the Spanish Republic*), dipinta nel ventennio tra la fine degli anni '40 e la fine degli anni '60 – è la peculiare forza della spiritualità debole dell'artista di fronte alla sua non-appartenenza (al suo ruolo di “outsider”) nei confronti della società ma anche degli oppositori a tale società. Si può affermare cioè – saltando qualche passaggio – che la pittura è un'arte debole perché si fa portatrice di valori spirituali “deboli” – cioè non metafisici (ovvero non assoluti). Nel linguaggio di Hegel (che pure sostiene una metafisica forte) l'arte è una domanda, un grido rivolto verso l'altro da sé (o ciò che Vattimo chiama un carattere di appello di una verità²⁸). Hegel già vedeva la debolezza dell'arte, ma non vedeva la portata emancipatoria derivante da tale debolezza – il suo essere in convalescenza, per dirla con Vattimo, il suo non essere morta ma il suo essere in fase di rimessa, recupero, ripresa. Non ci è dato di sapere quanto ci metterà a riprendersi, ovviamente; ciò che sappiamo è che è in un momento di passaggio e trasformazione²⁹.

L'estetica ontologica di cui parla Vattimo sottende un'operazione ermeneutica (e non dialettica, che implica sempre “la coscienza raggiunta della totalità, il punto di vista dell'assoluto”³⁰), in quanto si fa interprete non solo dell'opera d'arte in sé (del “concreto modo di essere dell'arte”³¹), ma di altre istanze estetiche che concorrono a formare la riflessione sull'arte e a “ricostruire la conoscenza dell'epoca dell'essere, e dell'arte in essa”³²:

L'estetica ontologica è, sotto questo aspetto, tutto l'opposto di una pretesa di raggiungere in qualche modo l'essenza pura del fenomeno, sospendendo cartesianamente ogni pregiudizio culturale sulla sua struttura. In ciò, essa si riconosce anche come una filosofia della cultura o come una filosofia culturale: non c'è una struttura autentica del fenomeno che sia coperta da sovrastrutture culturali; l'unico modo di essere del fenomeno è il suo integrale modo di essere

²⁷ Robert Motherwell, “The Modern Painter's World”, in *Art in Theory 1900-2000*, p. 644. Traduzione mia.

²⁸ Si veda per es. *Poesia e ontologia*, SFP, p. 1016.

²⁹ Pensando ad un esempio di avanguardia storica, avanzerei l'ipotesi che anche la ‘Metafisica’ inaugurata da Giorgio de Chirico era una metafisica debole, fatta di manichini, stampelle, grucce, biscotti e strumenti di misura fuori uso...di poltrone ottocentesche nell'acropoli e di colonne greche nei salotti borghesi. Una metafisica post-umana e postmoderna *ante litteram* verrebbe da dire, seguendo un'intuizione di Jean-François Lyotard (op. cit.), secondo il quale il postmoderno addirittura precederebbe il moderno, ne sia all'origine, in un movimento anaprotetico e circolare. L'elemento ironico sempre presente in de Chirico ne sarebbe ulteriore prova, come pure lo è il suo attraversare e ‘citare’ movimenti artistici diversissimi nel corso della sua carriera artistica, come per esempio il barocco, il rococò, il realismo ottocentesco, la pittura antica greca e romana, ecc.

³⁰ *Poesia e ontologia*, SFP, p. 961.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

storico, incarnato nella concretezza dei nostri modi di rapportarci ad esso, carico di tutti i significati che una tradizione culturale gli attribuisce³³.

Secondo un modello ermeneutico, l'arte è un aprirsi verso l'altro da sé (anche nel senso di altri periodi storici, altri stili, altri artisti che si vogliono prendere a modello³⁴), non è una riflessione su se stessi. Il fare artistico presuppone il mettersi in ascolto; perciò stesso è mettersi in una posizione vulnerabile perché l'ascolto non determina le risposte; lascia aperta la possibilità di ricevere delle riposte o il suo contrario. Si tratta di una debolezza produttiva, non passiva. L'ascolto permette all'altro di manifestarsi. Per questo gli anacoreti e i mistici hanno bisogno del silenzio. Nel silenzio si crea uno spazio in cui si possono udire delle cose (non prevedibili).

L'arte crea lo spazio per ciò che non si conosce – l'inaudito, lo sconosciuto. Ed è per questo che l'arte è a buon titolo conoscenza: ci dà la possibilità di conoscere attraverso l'esperienza del non conosciuto – l'esperienza dell'altro. Vattimo è esplicito riguardo al rapporto con l'altro che scaturisce da una lettura in positivo della differenza ontologica:

Anche se resta un carattere fondamentalmente apofatico della filosofia, lo studio della struttura dell'ente non è più qualcosa di irrilevante: la struttura stessa dell'ente non è chiusa su di sé, per cui l'approccio all'essere sia qualcosa che non ha nulla da fare con la conoscenza di tale struttura; la stessa storia della mentalità fondativa rivela che l'ente manifesta delle brecce, delle discontinuità, un'apertura all'altro³⁵.

Sempre in *Poesia e ontologia*, ciò che Vattimo afferma sull'opera che si dà alla nostra coscienza come oggetto di discorso o di dialogo di fatto stabilisce il legame indissolubile fra funzione estetica e interpretazione, dunque tra l'oggetto artistico e l'ermeneutica; mentre decade il momento valutativo (che regge tutta la critica di tipo kantiano o neo-kantiano) “in quanto statico riconoscimento della perfezione della cosa”³⁶. Cosa che non potrebbe essere più lontana dagli artisti, come Clemente, che si rifanno al pensiero debole nell'esaltare l'imperfezione e l'indeterminatezza dell'opera d'arte.

Nota

Una versione ridotta di questa relazione è apparsa nella rivista online *Fata Morgana Web*, con il titolo: “L'Irriducibile debolezza della pittura. Arte e pensiero debole”, 19 settembre 2023: https://www.fatamorganaweb.it/arte-e-pensiero-debole/?fbclid=IwY2xjawHMMzxleHRuA2FlbQIxMQABHfNC8ppGnYARiSMaHl3Jb5upDNTqlzorFUdHa204TQbMtQG49xMHQcJA_aem_pXwefbH1GASHYzNfhu3bTg

(Data di accesso 15 dicembre 2024)

³³ *Ibid.*

³⁴ Ad esempio, si veda l'artista contemporaneo Jacobo Borges ed il suo periodo di identificazione con Rembrandt.

³⁵ *Poesia e ontologia*, SFP, p. 958.

³⁶ *Ibid.*, p. 988.

“Ciò che rimane”. L’arte come monumento in Vattimo (e Deleuze)

DANIELA ANGELUCCI*

Sommario: 1. La zona d’ombra - 2. Mondo e terra, località e contrada - 3. Geofilosofia e arte - Conservare.

Abstract: This article examines Gianni Vattimo’s conception of art as an event and as a “monument” understood not as stable foundation but as what remains — a fragile, residual trace that resists full consumption by interpretation. Starting from Vattimo’s *Pensiero debole* and his Heideggerian reading of art as the setting-into-work of truth, the paper explores the tension between world and earth, locality and background, and the role of marginality, materiality, and finitude in aesthetic experience. The notion of monumentality is reinterpreted as persistence through vulnerability rather than permanence through strength.

The essay then places Vattimo in dialogue with Deleuze and Guattari’s geophilosophy, particularly their concepts of territory, deterritorialization, and the artwork as a “block of sensations.” This comparison highlights a shared emphasis on art as an immanent process that both opens worlds and conserves forces, while diverging in their respective emphases on hermeneutic weakening versus productive becoming. The article argues that art, for both traditions, conserves not meanings or intentions but traces and affects that endure as sites of openness, resisting closure while continuing to shape experience.

Keywords: *Pensiero debole*/Weak Thought; Art; Monument; Geophilosophy; Deterritorialization

1. La zona d’ombra

I protagonisti del pensiero debole, della sua proposta ma anche dei dibattiti e delle abiure successive, sono stati filosofi e professori di teoretica e di estetica, molti degli autori presenti nella raccolta del 1983 hanno insegnato estetica nelle università. C’è un motivo sostanziale di questa circostanza: se la proposta di un pensiero debole, è l’indicazione che “la razionalità deve, al pro-

* Università degli studi Roma 3.

prio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano"¹, la sfera dell'estetica è esemplare di questo movimento. In particolare, la dimensione estetica è esemplare della discontinuità del tempo post-metafisico, una discontinuità che è apertura e che può dischiudere nuove strade e nuovi orizzonti.

La proposta del libro *Il pensiero debole* è quindi una proposta molteplice ma che ha come sfondo unitario il lavoro di Vattimo sull'arte e l'estetica elaborato negli anni precedenti. Prenderò le mosse quindi da questo lavoro, e in particolare dalla sezione intitolata *La verità dell'arte* nel volume *La fine della modernità* – una raccolta di saggi apparsi originariamente sulla *Rivista di estetica* negli anni Ottanta, quindi coevi al *Pensiero debole*. In primo luogo, in questi scritti Vattimo mette in questione l'interrogativo ontologico, essenzialista sull'arte. La domanda "che cosa è l'arte?" presuppone una certa visione del mondo che nell'attualità, argomenta l'autore, ha perso il suo senso. A quale attualità ci si riferisca qui è chiaro a chi abbia anche solo una conoscenza sommaria del pensiero di Vattimo: si tratta dell'epoca del congedo dalla modernità, che si distacca dalla logica dello sviluppo lineare e dal pensiero del fondamento, della stagione "della fine della metafisica così come Hegel la profetizza, come Nietzsche la vive e come Heidegger la registra"².

L'arte di cui si parla è dunque l'arte dell'epoca della morte o meglio del tramonto dell'arte, che è un aspetto del "più generale accadimento che è la *Verwindung* della metafisica". Si parla dunque di una situazione in cui l'essere non si presenta come ciò che sta, che permane, ma piuttosto come ciò che affiora e scompare, ciò che nasce e poi svanisce. Ciò che risulta problematico, allora, è il presupporre che sia ancora possibile rispondere alla domanda "che cos'è?", se non ricorrendo a categorie metafisiche appartenenti a un'epoca ormai conclusa. Questo nodo teorico era e rimane importante, poiché questa domanda è ancora oggi al centro della riflessione estetica di vari autori, di stampo soprattutto analitico, e corre spesso il rischio di condurre a risposte tautologiche o comunque riduttive. Pur non essendo l'unico tema al centro della tradizione filosofica analitica angloamericana, il problema ontologico rappresenta senza dubbio uno dei nodi maggiormente dibattuti, alimentando un confronto ricco di posizioni anche profondamente divergenti. Se da un lato la vivacità del dibattito è uno degli aspetti più apprezzabili di questa corrente di pensiero, dall'altro essa paga spesso il prezzo di un approccio volutamente diretto e, per certi versi, ingenuo, accompagnato dall'assunzione preliminare di un soggetto sempre razionale e univoco. La proposta di Vattimo, volta a scardinare l'idea che vi sia un essere come "ciò che sta", pone giustamente in questione, alla radice, la possibilità di individuare un'essenza dell'arte come fondamento.

Tuttavia, contrariamente a quanto si potrebbe concludere in modo affrettato, è importante sottolineare che, nel pensiero di Vattimo, il non interrogarsi sull'essenza dell'arte non implica un suo ridimensionamento, né tantomeno la volontà di relegarla al silenzio. Al contrario, è proprio il tempo dell'arte – segnato dal "salto" e dalla genialità creativa – a costituire un paradigma dell'epoca che stiamo cercando di delineare. Lungi dall'essere una dimensione mutilata o indicibile, l'estetica si mostra, anzi, come esemplare di un tempo della differenza e della discontinuità.

¹ G. Vattimo e P. Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1987⁵, p. 10.

² G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1993, p. 60.

Scrivo Vattimo:

Che certe opere ‘epocali’ del novecento — dalla Recherche proustiana all’Uomo senza qualità all’Ulysses e al Finnegan’s Wake — siano concentrate, anche sul piano del ‘contenuto’, sul problema del tempo e dei modi di esperire la temporalità fuori dalla sua linearità pretesa naturale, tutto ciò non è forse senza significato³. (FM, p. 115)

Se l’essere si manifesta come evento anziché come essenza, se nasce e muore, e se la nostra esperienza della storia subisce un mutamento radicale — non più percepita come un percorso lineare né come un processo progressivo e cumulativo — allora l’esperienza dell’arte assume un ruolo centrale, divenendo emblematica del nostro tempo. Ne deriva, per l’estetica, una funzione complessa ma cruciale:

Ciò che ne risulta è anche il riconoscimento di una peculiare ‘responsabilità’ dell’estetico; non tanto o solo dell’estetica come disciplina filosofica, ma dell’estetico come sfera dell’esperienza, come dimensione d’esistenza che assume così un valore emblematico, di modello, appunto, per pensare la storicità in generale.

All’abbandono legittimo della ricerca di una definizione ontologica — in sintonia con la dissoluzione epocale di ogni fondamento tipica del nostro tempo — si accompagna, in modo solo in apparenza paradossale, l’emergere della centralità dell’estetico, con il suo carattere autoformativo e la sua intrinseca pluralità.

Il nodo problematico di questa prospettiva, evidenziato in più occasioni dallo stesso Vattimo, concerne il tramonto dell’arte considerato da due punti di vista distinti: in una prospettiva forte, come “la fine dell’arte come fatto specifico e separato dal resto dell’esperienza”; in senso debole, come “l’estetizzazione come estensione del dominio dei mass-media”, intesi come produttori di consenso, di gusti e di un sentire condiviso. Rendendo espliciti gli interrogativi che attraversano il pensiero di Vattimo, ci si può allora domandare: se l’estetico permea il nostro mondo, qual è il senso (se non l’essenza) dell’arte? È possibile concepire un’arte non più confinata in uno spazio separato e, al contempo, evitarne il dissolvimento, il rischio di un suo disfacimento totale, in un’epoca in cui tutto tende a manifestarsi come un’opera d’arte?

A queste domande sull’arte si aggiungono interrogativi più specifici riguardanti l’estetica filosofica: accettando la responsabilità che comporta una concezione dell’estetico in questi termini, è possibile evitare il suo dissolvimento, nel momento in cui l’estetica viene considerata da una prospettiva che non rinuncia, però, al confronto con le altre dimensioni? Per porre la questione in termini più semplici: da un lato, resta l’esigenza di concepire l’estetica insieme alle altre dimensioni, come uno degli ambiti in cui “ne va” della nostra esistenza; dall’altro, persiste la necessità di mantenere intatta una sua specificità e una sua forza peculiare. In effetti, non va dimenticato che, in più passaggi dei suoi scritti, Vattimo individua nell’arte — in particolare nella poesia — un’esperienza privilegiata rispetto a quella quotidiana.

³ *Ibidem*, p. 103.

A questo proposito, vale la pena citare Gianni Carchia, allievo di Pareyson come Vattimo. Nei suoi scritti, Carchia ha affrontato il tema dell'estetica senza mai rinunciare al confronto e all'apertura verso altri ambiti, cercando da un lato di evitare una riduzione del significato e del compito della disciplina estetica, ma dall'altro rimanendo vigile e consapevole del rischio di un'espansione indiscriminata, e quindi di un possibile dissolvimento. Questa preoccupazione ha caratterizzato il suo pensiero fino all'ultimo libro pubblicato in vita, dedicato all'estetica antica. Per Carchia, l'antichità classica rappresenta anzitutto l'epoca in cui si cercava una configurazione artistica

tanto più salda quanto più essa è affidata al gioco [delle] influenze esterne. Tutte le grandi opere dell'arte classica sono il frutto di un'ananke, di una necessità. Se guardiamo ad esse con un atteggiamento puramente estetico, che assuma il postulato moderno dell'autonomia dell'arte, non riusciamo a coglierne l'essenziale. [...] Tali opere sono sempre, infatti, il risultato di una tensione, di una lotta: esse sono, propriamente, esiti, riuscite, nate da una frizione con l'eteronomia, con la dipendenza dell'arte da altre sfere di valori⁴.

Un suggerimento significativo che emerge da questa affermazione è quello di concepire l'arte e la dimensione estetica come il frutto di una tensione continua con ciò che è differente, come un esito che non è mai definitivo, ma sempre in divenire. Questa tensione, infatti, non si risolve una volta per tutte, ma si configura come una lotta costante per una specificità che, pur essendo raggiunta in determinati momenti, è sempre, di volta in volta, da riconquistare, da riaffermare, in un processo che non si esaurisce mai. L'arte, in questo senso, non è un campo statico né un territorio da possedere definitivamente, ma uno spazio in cui la differenza, il nuovo, l'altro, entrano continuamente in gioco, richiedendo una continua rinegoziazione della sua natura e del suo ruolo nella nostra esperienza.

2. Mondo e terra, località e contrada

Un possibile esito di questo interrogarsi tra l'assunzione dell'arte e dell'estetica come momenti paradigmatici e la necessità di preservare la loro specificità può essere rappresentato dalla tesi, sostenuta da Vattimo, dell'opera d'arte come evento. Qui si riconosce all'arte una specificità che non risiede in una proprietà ontologica, ma nel suo essere "messa in opera della verità", come Heidegger scriveva in *L'origine dell'opera d'arte*. Si tratta di una posizione centrale nel pensiero di Vattimo sin dal 1967, nel saggio *Poesia e ontologia*. La verità di cui si parla qui, naturalmente, non è una verità preesistente che l'arte semplicemente imiterebbe, né implica un conformarsi o un adeguarsi a qualcosa di già definito, ma si riferisce a un evento in cui si manifesta la verità di un'epoca. Nell'accadere dell'opera, questa verità non solo si rivela, ma si costituisce. In questo senso, l'opera d'arte non solo organizza nuove forme storico-sociali (un aspetto che richiama anche l'idea kantiana dell'arte come istituzione di intersoggettività e comunicabilità),

⁴ G. Carchia, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. VII.

ma sospende l'ovvietà del mondo, costituendosi come causa di spaesamento e creando mondi possibili, mondi alternativi.

Ma la messa in opera della verità di cui si parla è da intendersi soltanto come apertura di mondi storici? Nei testi *Morte o tramonto dell'arte* (1980) e *L'infrangersi della parola poetica* (1983) Vattimo supera questa idea riprendendo la coppia di concetti heideggeriani "esposizione (Aufstellung) di un mondo (Welt)" e "produzione (Herstellung) della terra (Erde)", concetti che si fronteggiano in un conflitto. Se l'esposizione di un mondo è legata infatti alla dimensione mondana, storica, culturale, la produzione della terra è "quell'elemento dell'opera che si fa avanti come sempre di nuovo chiudentesi, come una sorta di nocciolo mai consumabile dalle interpretazioni" (FM, p. 79). Si riferisce a questo elemento terrestre la citazione che Heidegger propone dall'inno *Andenken* (1803) di Hölderlin: "Ciò che rimane, lo fondano i poeti".

Nel linguaggio poetico e nell'arte, accanto all'apertura di mondi e al dispiegarsi dei significati, esiste un elemento terrestre, materiale, che rimanda alla nostra mortalità, che implica il nascere e il maturare, portando con sé i segni del tempo. Questo elemento materiale e temporale, questo "altro dal mondo", è la monumentalità dell'opera d'arte, della poesia. Naturalmente, non si tratta di una monumentalità che suggerisce la piena coesione ed equilibrio di forma e contenuto, ma di ciò che permane come segno, che non si lascia consumare nel continuo rinvio e nell'interpretazione. Il "ciò che rimane", fondato dai poeti, è un monumento non tanto nel senso di ciò che si conserva, quanto in quello di ciò che resta, dunque monumento come traccia, temporalità, finitezza. Precisazione forse ovvia per qualcuno, ma che forse vale la pena ribadire: l'esposizione alla mortalità, che per una cosa-strumento ha un senso distruttivo, rappresenta una positività per l'opera d'arte. Nel conflitto tra mondo e terra c'è infatti un disvelarsi (mondo) che non ha cancellato l'occultamento da cui proviene (terra). In questa "mezza luce" – la zona d'ombra di cui si parlava nella prima citazione tratta dalla premessa del *Pensiero debole*, da opporre al luminoso pensiero cartesiano – il vero che si dà non ha i tratti autoritari dell'evidenza metafisica (in questo senso l'esperienza è paradigmatica): è la verità stessa che cambia natura, divenendo "mezza luce".

Nell'articolo *Ornamento monumento* (1982), dedicato alla conferenza di Heidegger *L'arte e lo spazio* (1969), che si concentra sulla scultura, Vattimo riconosce nelle pagine di Heidegger una nuova declinazione della definizione di arte come "messa in opera della verità", identificando in esse un'analisi che va oltre la mera ripresa dei temi trattati in *L'origine dell'opera d'arte*. Questa nuova declinazione può essere compresa partendo dalla domanda: cosa accade se i concetti heideggeriani di esposizione di un mondo e di produzione della terra vengono applicati non alla poesia, ma alla scultura? Cosa succede a questi concetti quando si passa da un'arte temporale a un'arte spaziale? La nuova prospettiva, spostando la questione dall'accadere temporale dell'essere al suo accadere spaziale, chiarisce il significato della nozione di terra in Heidegger, evitando fraintendimenti che la vedrebbero erroneamente come fondazione o inaugurazione.

In questo scritto, Heidegger descrive l'abitare poetico come un "disporre località" e un mettere queste località in relazione con la "libera vastità della contrada". Viene così introdotto un altro binomio, quello del gioco tra località (*Ortschaft*) e contrada (*Gegend*), che può essere inteso come una specificazione della coppia conflittuale mondo-terra. L'opera dispone località, è

agente di un (nuovo) ordine spaziale, nello stesso modo in cui espone nuovi mondi, ma è anche punto di fuga verso la vastità della contrada, una “messa in avanti” della terra. Lo spostamento dall’idea temporale a quella spaziale permette di comprendere meglio il significato di “produzione di terra”, che non significa in alcun modo una fondazione o un’inaugurazione, ma piuttosto un’apertura che si presenta come dilatazione, come sfondamento. La terra – o la contrada – è, in una parola, lo sfondo.

Tuttavia, è possibile considerare lo sfondo, ciò che sta sullo sfondo, in due accezioni che si intrecciano e si arricchiscono vicendevolmente: 1) come sfondamento, apertura, orizzonte, la vastità della contrada, un’ampiezza che accoglie e trascende ogni singola località, configurando un paesaggio che si estende oltre i confini immediati della visibilità; 2) come ciò che è posto in secondo piano, marginale, un elemento che, proprio per la sua collocazione periferica, svolge un ruolo fondamentale nel suggerire implicazioni sotterranee e inavvertite. Essere ai margini, essere marginale – cioè il riconoscimento di un aspetto costitutivamente decorativo, ornamentale e periferico – non riguarda esclusivamente un tipo particolare di arte, ma si presenta come un carattere intrinseco e strutturale di ogni arte, in quanto ogni opera, in quanto tale, porta con sé una verità che si esprime attraverso il suo essere non totalmente centrata, ma appunto parzialmente nascosta o marginale. In questo senso, una verità che può accadere “eventualmente”, come evento, è un evento marginale e di sfondo, ma proprio in questa marginalità rivela la sua potenza, la sua capacità di sfidare le convenzioni e di aprire nuove prospettive.

Ciò che davvero è, l’ontos on, non è il centro di contro alla periferia, l’essenza di contro all’apparenza, il durevole di contro all’accidentale e mutevole, la certezza dell’objectum dato al soggetto, di contro alla vaghezza e imprecisione dell’orizzonte del mondo; l’accadere dell’essere è piuttosto [...] un evento inapparente e marginale, di sfondo⁵. (p. 94)

Vattimo, nel descrivere l’esplosione dell’estetico e la sua emblematicità per la nostra epoca, si volge dunque alle arti spaziali, seguendo Heidegger e la sua conferenza del 1969. Tale spostamento consente di chiarire la nozione di terra, che abbiamo già definito come qualcosa di diverso dalla fondazione o dall’inaugurazione, concetti che potrebbero facilmente essere fraintesi se considerati in una prospettiva temporale. In realtà, si tratta di sfondamento, apertura, e dunque di sfondo, che rappresenta sia un orizzonte aperto, sia una forma di marginalità. In questo modo, viene anche chiarito il concetto di monumentalità, che rischia anch’essa di essere erroneamente intesa come permanenza solida e coesa, come una base fondativa in contrasto con la debolezza di cui si parla. Nel monumento, la verità che l’arte mette in opera non si manifesta come qualcosa di profondo e assoluto, ma piuttosto come un residuo, come una traccia residuale, come ciò che resta, ma non per la sua forza, bensì per la sua debolezza. Infatti, questa verità si conserva, permane, ma “nella forma di ciò che è morto”, come scrive Heidegger, non per la sua potenza, ma per la sua vulnerabilità. Eppure, è fondamentale ribadire che questa debolezza non implica una rinuncia a una visione monumentale dell’arte, poiché, come Vattimo sottolinea, “ciò

⁵ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 94.

che rimane, lo fondano i poeti”. In altre parole, anche nella sua debolezza, l’arte conserva una forza che, pur non essendo solida e stabile, è in grado di lasciare tracce durature, segni di un’epoca che non si riducono alla mera permanenza, ma che piuttosto sfidano la nostra concezione di ciò che è solido e permanente.

3. Geofilosofia e arte

Nella premessa al *Pensiero debole* Vattimo e Rovatti citano Deleuze per segnare la distanza tra quanto trattato nel libro e i concetti deleuziani di “rizoma” e “simulacro”. Non volendo quindi collegare il pensiero di Vattimo e quello di Deleuze in relazione alla cosiddetta post-modernità o all’idea di una “debolezza della verità”, è possibile però metterli in dialogo su un insieme di temi che, nel pensiero deleuziano, si possono ricondurre al nome di “geofilosofia”. Deleuze ne scrive, insieme a Félix Guattari, dapprima in *L’Anti-Edipo* (1972) e in *Mille piani* (1980), e successivamente in *Che cos’è la filosofia?* (1991), dove *Geofilosofia* è il titolo del quarto capitolo, composto da pagine di particolare densità.

L’esigenza teorica da cui nasce questo concetto è quella di superare l’immagine, in primo luogo platonica, del pensiero come cammino ascendente dal basso verso l’alto – un movimento che presuppone un ordine gerarchico e una meta di perfezione o verità ultima –, per sostituirla con una sorta di orizzontalità: un movimento di superficie, situato su un piano di molteplicità immanenti, privo di qualunque elemento che, appunto, lo trascenda. In questa nuova configurazione, il pensiero non tende più a elevarsi verso un principio superiore, ma si diffonde orizzontalmente, seguendo traiettorie fluide, multiple, che non convergono verso un punto unico, bensì proliferano incessantemente. È all’interno di questo quadro concettuale che i due autori impiegano una coppia di concetti che sembra richiamare, da una prospettiva differente, i binomi heideggeriani ripresi da Vattimo: “territorio”, inteso come identità dei luoghi, spazio chiuso e determinato (spazio striato, nella loro terminologia), e “terra”, come apertura, variazione infinita, spazio non segnato da confini interni (spazio liscio). Il territorio è organizzazione, stabilizzazione per quanto provvisoria delle forze che abitano uno spazio, la loro traduzione in forme riconoscibili e delimitabili; la terra, al contrario, designa la dimensione del possibile, dell’informe, della creatività non ancora incanalata, un campo aperto a metamorfosi e trasformazioni senza fine. La tensione tra questi due poli – chiusura e apertura, stabilizzazione e movimento – anima il pensiero deleuziano, e anche attraverso il confronto con Vattimo offre un terreno fertile per ragionare sui modi in cui l’arte, la filosofia e più in generale le pratiche di pensiero possono sfuggire a ogni irrigidimento dogmatico e restare in costante divenire.

In questo senso, il movimento di “deterritorializzazione” rappresenta l’azione di smarcamento, di fuga dal territorio di appartenenza: un gesto che, sovvertendo l’ordine stabilito, apre ogni spazio chiuso, ogni configurazione territoriale, verso la terra, ovvero verso la “vastità della contrada”, per usare le parole di Heidegger e Vattimo. Si tratta di un processo che disfa i legami fissi, dissolve le strutture identitarie consolidate, favorendo un’esplorazione continua dello spazio come luogo di possibilità e di trasformazione. Tuttavia, a ogni tentativo di sottrarsi a un potere

da cui si è stati determinati, conquistando una funzione altra rispetto a quella originariamente assegnata, corrisponde inevitabilmente la possibilità di una nuova “riterritorializzazione”: la formazione, cioè, di una nuova identità territoriale, di un nuovo assetto riconoscibile, che, a sua volta, stabilisce confini e codificazioni da cui sarà nuovamente necessario liberarsi. I due termini – “deteritorializzazione” e “riterritorializzazione” –, considerati insieme come elementi di un unico binomio dinamico, diventano quindi i veri operatori che articolano il movimento incessante tra territorio e terra (tra mondo e terra, tra località e contrada), un movimento segnato da continue aperture, da linee di fuga che spingono verso posizioni minoritarie, marginali, aperte all’infinito, e, al tempo stesso, da momenti di ricomposizione, di nuova costruzione di spazi segnati, determinati, organizzati. Questo processo, lungi dall’essere lineare, disegna piuttosto una cartografia mutevole, fatta di slittamenti, deviazioni e nuovi assestamenti temporanei.

Sebbene tale movimento sia, secondo Deleuze e Guattari, rintracciabile in ogni ambito dell’esperienza – investendo non solo le dinamiche del potere e della politica, ma anche i livelli più immediati e corporei dell’esistenza quotidiana (come quando, osservano gli autori, “anche il canto può essere una deteritorializzazione della bocca”, capace di liberarla dalla sua funzione strettamente alimentare) –, esso assume un’importanza decisiva nell’ambito della creazione artistica. L’opera d’arte, per esistere, deve costituirsi come un “blocco di sensazioni”, una composizione di affetti e percetti che riesca a tenere insieme consistenza ed apertura, intensità e molteplicità. Questa creazione non avviene a partire da un’idea trascendente, né si fonda su un modello ideale esterno: si produce invece su quello che Deleuze e Guattari chiamano piano di immanenza, uno spazio senza gerarchie precostituite, dove il pensiero e la creazione si muovono orizzontalmente, seguendo traiettorie multiple e imprevedibili.

In questo contesto, “è necessario un vasto piano di composizione che operi una sorta di dequadratura secondo delle linee di fuga, che passi attraverso il territorio solo per aprirlo sull’universo, che vada dalla casa–territorio alla città–cosmo”⁶. L’opera si forma così su una soglia instabile, dove si intrecciano due dinamiche fondamentali: da un lato, un principio di composizione, di organizzazione e delimitazione – l’atto di striare, di tracciare “località” su un territorio, conferendo alla creazione una forma determinata; dall’altro, un principio di apertura, di deteritorializzazione, di sfondamento, che spinge continuamente verso la terra, verso l’illimitato, verso la “vastità della contrada”. In questo senso, l’arte, lungi dall’essere una rappresentazione o una semplice espressione, si configura come un atto produttivo, un processo di costruzione di nuovi territori che, tuttavia, portano in sé la forza della propria futura deteritorializzazione. Essa diventa un laboratorio di mondi possibili, uno spazio dove la linea di fuga non è solo una rottura ma anche una condizione fondamentale per ogni nuova forma di esistenza.

Questa concezione dell’arte come dinamica incessante di composizione e deteritorializzazione permette di delineare un confronto, tanto implicito quanto fertile, con l’orizzonte teorico di Vattimo. Se il “pensiero debole” invita a riconoscere la fine delle strutture metafisiche forti, l’abbandono dell’idea di verità unica e fondante, esso condivide con Deleuze e Guattari una sensibilità per il carattere frammentario, plurale e instabile dell’esperienza. Tuttavia, mentre in

⁶ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 189.

Vattimo la “debolezza” si traduce soprattutto in un’ermeneutica della riduzione della violenza ontologica – un invito a pensare in termini di attenuazione, di interpretazione multipla, di storicizzazione delle verità –, in Deleuze e Guattari l’accento si sposta decisamente sull’elemento della produzione, della creazione di nuove connessioni e possibilità. Il venir meno delle strutture forti non implica semplicemente un’epoca della dissoluzione, bensì apre a un campo di forze vitali, a un’esplosione di linee di fuga che continuamente riplasmano il reale. In questo senso, la deterritorializzazione artistica, con il suo incessante sfondamento dei codici e delle identità fisse, incarna una sorta di pensiero debole radicalizzato, spinto non tanto verso la pura decostruzione, quanto verso un’intensificazione della vita, della molteplicità, dell’immanenza.

4. Conservare

Un altro punto di contatto tra i temi trattati da Vattimo e il pensiero di Deleuze e Guattari emerge nel capitolo dedicato all’arte di *Che cos’è la filosofia?*. In queste pagine si trova un’affermazione che potrebbe sembrare paradossale a chi ha in mente Deleuze come filosofo della produzione differenziante, come colui che ha definito la filosofia in termini di creatività pura e invenzione. Infatti, gli autori sostengono che la caratteristica principale dell’arte è quella di conservare. Qui emerge una sorprendente convergenza con Vattimo, che, nel suo *Pensiero debole*, parla dell’arte come di “ciò che rimane”. Ciò che viene sottolineato è, in entrambi i casi, il rifiuto di considerare l’opera come un monumento nel senso tradizionale del termine, ossia come qualcosa che si stabilisce come fondamento, come punto di partenza o origine di una verità immutabile. Tuttavia, in modo analogo a quanto proposto da Vattimo, ciò che viene conservato nell’opera d’arte non è la sua forma definitiva o l’intenzione originaria dell’autore, ma piuttosto una dimensione immanente e resistente che la struttura. Conservare, nel pensiero di Deleuze e Guattari, significa far sì che l’opera continui a sostenersi su di sé, non come un riflesso dell’autore o un testimone di un passato, ma come un insieme di sensazioni e affetti che restano vitali, in grado di attivare nuove possibilità. Si tratta di un’arte che non dipende da un autore ma che, al contrario, si emancipa dall’esperienza soggettiva dell’autore e persino del fruitore per divenire un campo di forze autonome.

In questo modo, l’autoposizione dell’opera d’arte non equivale a una fissazione dogmatica della sua forma, ma implica piuttosto un’autoaffermazione che permane come blocco di sensazioni non più legate a vissuti soggettivi, ma in grado di contattare le forze vitali svincolate dalla rappresentazione. Così come nel pensiero di Vattimo l’arte diventa qualcosa che, pur nella sua fragilità, resiste nel tempo, nel pensiero deleuziano l’opera resiste, ma resiste nel suo divenire, nel suo non esaurirsi mai in una singola definizione o in un costrutto individuale. Il blocco di sensazioni che prende forma nell’attività artistica – ciò che Vattimo, nel contesto della sua filosofia, definirebbe come il monumento come traccia – non è costituito semplicemente da percezioni e affezioni, quelle sensazioni immediate e soggettive che derivano dall’esperienza personale. Piuttosto, si compone di “percetti” e “affetti”, termini che Deleuze e Guattari utilizzano per indicare sensazioni e sentimenti ormai separati dall’esperienza immediata, liberi dal vissuto soggettivo.

Questo stacco tra l'individuo e l'esperienza, tra il soggetto e la sensazione, è fondamentale: l'opera d'arte non rimanda a una specifica esperienza personale, ma si costituisce come una traccia aperta, che permette il contatto con la vita impersonale.

In altre parole, se la questione della conservazione dell'opera d'arte riguarda il materiale di cui è fatta, che costituisce la sua condizione di fatto, ciò che conferisce all'opera d'arte la sua vitalità e permanenza non è solo la materia in sé, ma l'insieme di sensazioni e affetti che essa permette di evocare. Queste sensazioni, una volta create, si staccano dal vissuto soggettivo dell'autore, diventano autosufficienti, esistono come una sorta di traccia autonoma che resiste nel tempo. L'opera, pertanto, non è più legata al soggetto che l'ha creata, ma si distacca da esso per mantenere una propria indipendenza e vitalità.

Lo scopo dell'arte, attraverso il materiale, è di strappare il percetto alle percezioni di oggetto e agli stati di un soggetto percipiente, di strappare l'affetto alle affezioni come passaggio da uno stato a un altro. Estrarre un blocco di sensazioni, un puro essere di sensazione⁷.

Anche Vattimo, nel suo scritto sull'"infrangersi" della poesia, si affretta a chiarire che la nozione di monumento non va intesa in termini di una filosofia dell'autocoscienza. Non si tratta di un autoriferimento, come se il linguaggio poetico conservasse sé stesso per garantire una maggiore libertà al soggetto che lo produce. Il monumento, afferma Vattimo, non è mai una funzione dell'autoreferenzialità del soggetto: esso reca traccia, ma sempre per altri. In questa dimensione, l'opera d'arte è qualcosa che si svincola dal vissuto individuale dell'artista e si conserva come traccia: non come un'immagine del passato, ma come una presenza che sfida il tempo e resiste alla riduzione a semplice segno o simbolo. In questo senso, il monumento diventa intransitivo, ossia non si riduce mai a un significato univoco o a una verità di senso, ma permane nella sua purezza espressiva, nel suo mostrarsi senza rinvii a qualcosa di altro.

Anche per Deleuze e Guattari, l'opera d'arte si costituisce come un territorio che deve essere inquadrato da una cornice, sostenuto da un'armatura. Ma è proprio all'interno di questa cornice che si manifesta l'autentica dimensione artistica: l'opera è arte solo quando lascia spazio alle linee di fuga, ovvero quando prevede continui movimenti di apertura e di sfondamento, come un orizzonte che si apre verso il possibile. L'arte, per Deleuze e Guattari, è infatti sempre sfondo e orizzonte, ma è anche ricerca di una posizione minoritaria, di una forma di marginalità che la rende viva e capace di evocare nuove possibilità. Questa apertura, questa continua deterritorializzazione, è la sua forza, quella che permette all'opera di conservare il proprio dinamismo e la propria vitalità. L'opera d'arte, sia secondo Vattimo che secondo Deleuze e Guattari, si configura come una traccia che conserva una dimensione di apertura e di potenzialità, capace di sopravvivere e di evolversi al di là della soggettività dell'autore. Essa non è mai solo un ricordo o un segno del passato, ma una realtà viva che si sostiene nell'intransitività della propria forma.

⁷ Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 165.

Il pensiero debole di Vattimo come contributo al processo di democratizzazione della scuola italiana

SARA FORTUNA*

Sommario: 1. Introduzione; 2. Il pensiero debole e la tradizione filosofica italiana nel processo di democratizzazione della scuola; 3. La riflessione sul cristianesimo di Vattimo e la dimensione religiosa dell'inclusione scolastica

Abstract: The article aims to explore some key dimensions of Vattimo's philosophy, namely, weak thought and aesthetics, as well as his reflections on Christianity and the Catholic religion connecting them to the issue of inclusion in the Italian educational system. On the one hand, the characteristic aspects in Vattimo's philosophy are situated within the tradition that Roberto Esposito has outlined using the now well-known label *Italian Theory* and introducing the core notion of *extroflexed thought* – a thought which remains in constant dialogue with the surrounding social, cultural, and political reality. On the other hand, these elements are tied to a pedagogical tradition which they have nourished. I argue that Vattimo, as a philosopher and intellectual who stood on the side of the most vulnerable, is an essential figure for understanding the development of Italian educational institutions. Although he was not an activist for a democratic school system, Vattimo developed crucial conceptual tools that have been embraced by generations of students and future teachers. One need only consider a concept such as *Verwindung*, which, far from remaining confined to Vattimo's exegesis of Heideggerian thought, points to a fundamental principle in Italian pedagogy: the idea that the critique of a system of knowledge cannot be carried out by simply erasing it, but rather by looking for new ways to engage with it—an approach marked by a sense of *pietas* toward the past. The religious dimension tied to the Catholic culture in which Vattimo was formed—and which, in the later phase of his thought, he openly reclaimed as part of his philosophical gesture in *Credere di credere*—emerges as a key condition for the path initiated by the Italian school system in 1977, with a law addressing students with disabilities and creating school inclusion. The work carried out by support teachers (*insegnanti di sostegno*) over the course of nearly fifty years appears to be closely connected to a religious dimension shaped by what Vattimo described as the new figure of the secularized Christian.

Keywords: Vattimo, weak thought, Christianity, educational inclusion, school democratisation, support teachers (*insegnante di sostegno*)

* L'autrice è docente di seconda fascia di Filosofia del linguaggio, Storia dell'estetica, Semiotica e comunicazione inclusiva presso l'Università Guglielmo Marconi.

1. Introduzione

Vorrei prendere avvio da una riflessione preliminare sull'ampio raggio di influenza esercitato dall'opera *Il pensiero debole*, diventato negli anni Ottanta, nonostante lo stile accademico, una specie di bestseller¹. Come racconta spiritosamente Vattimo nella sua autobiografia scritta a quattro mani con Piergiorgio Paterlini, *Non essere Dio*, la sua filosofia era oggetto di scherno in una delle trasmissioni comiche di maggior successo in quegli anni, *Quelli della notte*, in cui Roberto D'Agostino ripeteva lo slogan "Pensiero debole, debolismo reaganiano"². Il pensiero debole aveva insomma attirato l'attenzione e anche l'interesse di non filosofi che frequentavano numerosi le conferenze tenute da Vattimo. In questo contributo intendo presentare l'ipotesi che alcuni elementi teoretici portanti dell'opera del filosofo torinese abbiano nutrito il processo di democratizzazione della scuola italiana fino alla realizzazione dell'inclusione e oltre³. La scuola non è tra gli ambiti in cui Vattimo ha portato direttamente la sua battaglia politica⁴, ma la democratizzazione del sistema scolastico attraverso specifiche azioni legislative, che corrisponde temporalmente a tutta la prima fase della produzione di Vattimo negli anni Sessanta e Settanta, non può non aver trovato ispirazione nell'opera di questo filosofo. Vattimo, infatti, come intellettuale, non ha solo saputo oltrepassare l'ambito circoscritto di una filosofia specialistica rivolta esclusivamente agli addetti ai lavori, ma ha anche costantemente esplicitato le implicazioni politiche del suo pensiero. In questo senso l'elaborazione del suo progetto filosofico all'interno dell'estetica, disciplina incontrata attraverso il suo maestro, Luigi Pareyson e poi insegnata dallo

¹ Non scrivo questo contributo in veste di studiosa di Vattimo e tuttavia la filosofia di Vattimo ha fatto parte della mia formazione universitaria, perché per chi come me ha studiato filosofia in Italia negli anni Novanta non poteva non farne parte. In particolare, per coloro che sceglievano tra i loro ambiti disciplinari di riferimento l'estetica, un'opera come il *Soggetto e la maschera* faceva parte dei saggi che non era possibile ignorare, mentre *Il pensiero debole* è stato una lettura importante anche per l'ambito filosofico linguistico a causa dei contributi di Umberto Eco e Diego Marconi. Vorrei esprimere la mia particolare gratitudine a tutti i partecipanti al convegno "1983-2023. Quarant'anni di dibattito su ermeneutica, nichilismo e azione politica intorno al pensiero debole di Gianni Vattimo" svolto presso l'Università Guglielmo Marconi il 2 e il 3 novembre 2023 per i contributi lì presentati e Stefano Oliva per avermi invitato a pubblicare un primo breve intervento che connette Vattimo al tema che affronto in questo saggio, S. Fortuna, "Collettività e inclusione. Il pensiero debole e la rimozione di alcune trasformazioni sociali radicali", in *Fata Morgana Web*, 11 settembre 2023 (<https://www.fatamorganaweb.it/il-pensiero-debole-e-la-rimozione-di-alcune-trasformazioni-sociali-radicali/>).

² G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Ponte alle Grazie, Roma 2021, p. 118

³ Una prima versione di questo contributo è stata presentata al convegno in memoria di Gianni Vattimo organizzato dalla Katholische Akademie di Berlino. Ringrazio Luca Di Blasi e Stephan Steiner per avermi coinvolto in quelle giornate in ricordo di Gianni Vattimo dal titolo "Das schwache Denken in Zeiten der Kriege. Gianni Vattimo in memoriam" tenute il 21 e il 22 marzo 2024. In quell'occasione il formato seminariale di una parte dell'evento ha dato largo spazio alla discussione e vorrei ringraziare in modo particolare Luca Di Blasi, Ugo Perone e Silvia Mazzini per i loro interventi e per le questioni che hanno posto rispetto al mio contributo di cui questo saggio è uno sviluppo e una rielaborazione.

⁴ Diverso è ovviamente il caso dell'università su cui Vattimo svolge a più riprese una interessante riflessione (auto)critica, si veda ad esempio G. Vattimo, G. Serbu, "Towards (back to) a Philosophical education?", in *Philosophy Today*, special issue on *Philosophical Education* (a cura di S. Zabala), Spring, vol. 61, issue 2, 2017, pp. 281-290.

stesso Vattimo presso l'università di Torino, ha avuto un ruolo fondamentale. La svolta estetica avvenuta nel XVIII secolo all'interno della filosofia occidentale e connessa al progetto illuminista di emancipazione della ragione dall'autorità e dalla superstizione ha una chiara vocazione politica che Vattimo nella sua interpretazione declina in modo originale, soprattutto in dialogo con esponenti successivi di tale svolta come Nietzsche e Heidegger.

L'estetica è l'orizzonte culturale al cui interno è avvenuto quel primo indebolimento della ragione in nome di una dimensione sentimentale che ne fa, già con Baumgarten, una gnoseologia inferiore, mentre l'altro fondatore del paradigma estetico moderno, Giambattista Vico, darà alla svolta estetica un carattere più radicale, presentando, in senso esplicitamente anticartesiano, il suo pensiero come una "scienza nuova" che critica il razionalismo e pone la creazione immaginativa del mito all'origine dell'umanità. Vattimo fa riferimento a una svolta ermeneutica che include Vico in quanto il linguaggio è concepito come capacità di dare senso all'esperienza attraverso simboli di natura eterogenea⁵. Nella prima parte di questo contributo vorrei dunque collocare Vattimo all'interno della tradizione italiana mettendo a fuoco in particolare il rapporto del filosofo torinese con Vico e con le istanze che hanno trainato la democratizzazione della scuola italiana. La seconda parte intende mettere a fuoco la dimensione religiosa e il ripensamento dell'esperienza cristiana nel pensiero più tardo di Vattimo, suggerendo che essi possano costituire un elemento esplicativo ulteriore per spiegare l'inclusione scolastica in Italia, aggiungendo quindi un tassello importante, e per lo più trascurato, al complesso quadro in cui essa si è sviluppata e continua a svilupparsi. La questione del lascito del pensiero di Vattimo nella prospettiva dell'inclusione scolastica suggerisce che al crocevia tra estetica, religione e pedagogia sia possibile tradurre e applicare fattivamente gli aspetti più rilevanti della sua proposta filosofica all'interno di una didattica inclusiva.

2. Il pensiero debole e la tradizione filosofica italiana nel processo di democratizzazione della scuola

L'attività filosofica di Vattimo, che ha sempre tenuto unito pensiero filosofico e progettualità politica, può essere fatta rientrare a pieno titolo nel paradigma dell'Italian Theory o Italian Thought, proposto ed elaborato da Roberto Esposito a partire dal libro *Il pensiero vivente* del 2010⁶. Esposito, attraverso opere successive, ha sviluppato l'idea portante della sua proposta teorica, ossia che il pensiero italiano è un pensiero estroflesso, che prova a sottrarsi ai processi di immunizzazione che hanno plasmato le istituzioni della modernità⁷, un pensiero impuro sempre pronto a farsi contaminare dal mondo sociale e politico con cui stabilisce una relazione dialogica e trasformativa. La filosofia di Vattimo esibisce però anche un'altra caratteristica di questa tradi-

⁵ Sul nesso della filosofia di Vattimo con quella del pensatore napoletano si veda L. Pisano, "Vico", in *Vattimo Dictionary* (a cura di S. Moro), Edinburgh University Press, Edinburgh 2023, pp. 198-199.

⁶ V. R. Esposito, *Il pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

⁷ V. R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

zione fatta emergere in un saggio di Roberto Nigro “Vom Außen”⁸ che mostra, anche in una prospettiva autobiografica, come il pensiero italiano novecentesco si sia evoluto in un produttivo e costante dialogo con la filosofia europea di cui sono state recepite essenziali istanze filosofico-politiche attraverso un processo di traduzione performativa in contesti non solo accademici e relativi ai diversi saperi ma appunto attraverso linguaggi come quello giuridico/legislativo in grado di mutare profondamente gli assetti istituzionali. Anche di questo movimento si può rinvenire un’ampia tradizione nostrana. Vico dedica ad esempio la prima edizione del suo capolavoro filosofico, la *Scienza nuova*, alle Accademie europee⁹ ed elabora la sua originale proposta teorica in relazione critica con il pensiero cartesiano, con il giusnaturalismo, con la filosofia di Spinoza, mentre il pensiero italiano successivo, da Cuoco a Gioberti, da Rosmini a Spaventa, da Croce a Gentile, continuerà a confrontarsi costantemente con la tradizione filosofica europea rivendicando un’originalità speculativa che si tesse all’interno di un dialogo ininterrotto, in particolare con la filosofia tedesca, da Kant all’idealismo e oltre. Anche nell’attività intellettuale di Vattimo ritroviamo questo gesto originale che si situa per così dire tra le lingue europee¹⁰ e tra le diverse tradizioni filosofiche per ritradurle all’interno di una dimensione ermeneutica originale di cui si traggono costantemente le implicazioni politiche, così come si denunciano le connivenze tra modelli teoretici, *in primis* quello della filosofia analitica, e sistemi politico-economici a cui essi danno supporto. In questo confronto la riflessione filosofica tedesca post-metafisica ha un ruolo fondamentale, non solo attraverso gli studi delle figure di Nietzsche e Heidegger, a cui Vattimo ha dedicato studi fondamentali, ma anche attraverso la ricostruzione della storia dell’estetica in cui si riconosce il contributo di Kant alla svolta antimetafisica esemplarmente esibita dalla nascita dell’estetica moderna. Rispetto a quest’ultima Vattimo recepisce la tesi di Vico legata al principio del *verum factum* e alla natura originaria della simbolizzazione dell’esperienza attraverso il mito e la collega al fondamento ermeneutico della sua filosofia che subordina l’essere all’interpretazione, ossia al senso dell’esperienza umana che non fa riferimento a una realtà oggettiva indipendente e preesistente, ma costituisce la realtà stessa attraverso tale elaborazione significativa¹¹. Questa posizione rappresenta, come è stato osservato¹², una svolta linguistica nella filosofia moderna che

⁸ V. R. Nigro “Vom Außen”, in *Le frontiere dell’agire, tra arte, filosofia e politica*, numero monografico di *Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, n. 6, 2021, pp. 108-114 [https://arete.unimarconi.it/wp-content/uploads/Arete_6_2021_12_Nigro.pdf].

⁹ V. J. Trabant, “Tradurre la *Scienza nuova* 1725”, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* LI, 2021, pp. 57-69.

¹⁰ Si veda su questa esperienza dell’essere tra le lingue, affine alla vicenda intellettuale ed esistenziale di Vattimo, la bella autobiografia linguistica di H. Wismann, *Penser entre les langues*, Albin Michel, Paris 2012.

¹¹ V. L. Pisano, “Vico”, *op. cit.* La convergenza più forte con Vico sembra avvenire in *Essere e Dintorni*, attraverso il ripensamento del mito come creazione di senso legata all’esperienza religiosa e come realtà mai definitivamente superabile all’interno di essa. Della tesi vichiana riguardo alla coincidenza delle tre lingue (divina, eroica e umana), sia a livello genetico che a livello funzionale (ossia come compresenza necessaria per l’esperienza umana in tutte le epoche), Vico non trae mai, per prudenza tutte le implicazioni che avrebbero fatto risaltare alcune contraddizioni mai risolte della sua opera, ma si può facilmente ipotizzare che avrebbe dato il suo assenso alla riflessione di Vattimo considerandola un’esplicitazione di posizioni già interne al suo pensiero.

¹² V. J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di GB. Vico*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 10-12.

supera il dualismo cartesiano affermando che la “favella” (ossia ogni attività simbolica) si pone tra la mente e il corpo, in quanto nei simboli gli esseri umani stabiliscono una connessione originaria tra la dimensione concettuale, mentale, dei significati e quella materiale dei segni, al cui interno tali significati vengono elaborati. Vattimo valuta non a caso molto positivamente la svolta linguistica, ponendo in evidenza proprio la variabilità dei segni e la multimodalità, realizzata in forme inedite nei contesti digitali, in cui essa realizza il suo pieno potenziale¹³; la stessa rivoluzione tecnologica avvenuta nell’ambito dell’informazione viene infatti interpretata – prendendo le distanze dalle interpretazioni tecnofobiche del pensiero di Heidegger – a partire dalle potenzialità della comunicazione multimediale, come orizzonte che rende possibile la realizzazione estetica di contesti svincolati da comunicazioni monolingustiche e monomediali, il cui accesso fa appello a una razionalità forte¹⁴. Vattimo non ne è probabilmente consapevole, ma queste sue tesi si ricollegano alla filosofia di Vico che connette linguaggio e politica nel cogliere il ruolo che hanno i simboli nell’antagonismo tra i gruppi sociali. La *Scienza nuova* rivela infatti come la costruzione del mondo sociale, religioso e politico della classe dominante punti a escludere il gruppo oppresso attraverso la costruzione sociale della loro natura inferiore. In questo modo Vico decostruisce proprio l’idea di una natura umana oggettiva sostituendo a essa una concezione performativa dell’umanità che passa attraverso la creazione di gruppi sociali che hanno un accesso diverso alle istituzioni¹⁵. La recezione del pensiero vichiano negli anni dei movimenti studenteschi alla fine degli anni Sessanta dello scorso secolo e millennio ha collegato le rivendicazioni di eguaglianza della classe oppressa (anzitutto quella operaia) con le istanze di democratizzazione della scuola portate alla ribalta nel dopoguerra proprio attraverso la consapevolezza che la posta in gioco per la nuova democrazia è proprio quella di superare l’isolamento tra le classi attraverso una formazione scolastica e culturale alta e, il più a lungo possibile, unitaria per i bambini e gli adolescenti di ogni provenienza socio-economica e geografica¹⁶. Sulla spinta di queste istanze e di discussioni nutrite dal pensiero filosofico vichiano, nel 1969 la legge Codignola abolisce l’accesso ristretto all’università rendendolo possibile a coloro che provengono da tutti gli istituti superiori di durata quinquennale. Rileggendo l’evento attraverso la griglia del pensiero vichiano possiamo dire che la classe oppressa che combatteva dall’antichità per una sempre maggiore uguaglianza ottiene con quel passaggio legislativo una vittoria epocale¹⁷. Almeno sulla carta.

¹³ V. E.M. Vogt, “*Gestell*” in *Vattimo Dictionary* (a cura di S. Moro), Edinburgh University Press, Edinburgh 2023, pp. 185-187

¹⁴ V. D. Angelucci, “Media”, in *Vattimo Dictionary* (a cura di S. Moro), Edinburgh University Press, Edinburgh 2023, pp. 128-130.

¹⁵ P. Brook, S. Fortuna, “Ironia, antagonismo sociale, mostri poetici: tre aspetti del plurisemiotismo di Vico”, in *Plurilinguismo: prospettive storiche, critiche, interdisciplinari* (a cura di S. Fortuna e R. Saetta Cottone), numero speciale numero monografico di *Arete. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, n. 3, 2018, pp. 110-138 (https://arete.unimarconi.it/wp-content/uploads/Arete_vol_3_2018_09_Ironia_antagonismo_sociale_mostri_poetici.pdf).

¹⁶ La prima fase di questo processo è narrata in modo esemplare in D. Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Editori Riuniti, Roma 1958.

¹⁷ La proposta di interpretare la democratizzazione dell’istituzione scolastica in dialogo con il processo di lotta ed emancipazione dei famoli/plebei proposto da Vico nella sua esegesi del diritto romano è sviluppata in S. Fortuna, *La filosofia italiana e la scuola. Democrazia, inclusione, plurilinguismo*, Nep, Roma 2023, pp. 102-124.

Come è collocabile Vattimo all'interno di questo percorso? Proprio nel 1969 era diventato professore ordinario di estetica a Torino e aveva già scritto quattro monografie filosofiche importanti su Aristotele, Heidegger, Nietzsche e Schleiermacher. Era già emersa, in quelle opere, la critica al fondamento violento della metafisica attraverso il confronto con i due autori che alla metafisica hanno sferrato, nella sua interpretazione, l'attacco più radicale, Nietzsche e Heidegger: si era così messo in discussione il fondamento di una filosofia che pone appunto alla sua base l'*arché*, termine che associa in sé la triplice accezione di principio, fondamento e potere. Vattimo sottolinea a più riprese che il nesso tra metafisica, religione e diritto rimanda proprio a tale nodo semantico e che sul piano religioso e simbolico esso corrisponde alla creazione di divinità violente che creano un ordine politico autoritario corrispondente a tale produzione simbolica. Il concetto di interpretazione è indispensabile per sottrarre a tale modello il suo carattere di verità e rivelarne viceversa il carattere di costruzione ermeneutica. Questo è il primo passo per restituire spazi di libertà e creatività attraverso un gesto che lega a stretto giro filosofia e politica.

E tuttavia non si può negare il fatto che Vattimo resta legato a un modo di fare filosofia tradizionale, adottando uno stile accademico piuttosto impervio. In questo senso è facile immaginare la delusione di coloro che dopo il 1969, fruendo della liberalizzazione degli accessi ai percorsi universitari, sono accorsi a frequentare la facoltà di filosofia non riuscendo a comprendere molto e dunque a superare gli esami e a portare avanti il loro percorso formativo¹⁸. Tale accademismo nella scrittura caratterizza anche *Il pensiero debole*, il libro collettaneo uscito nel 1983 che, pur aprendo la riflessione filosofica verso un contesto interdisciplinare ampio, in dialogo serrato con la poesia e la narrativa, rimane ancorato ai linguaggi specialistici delle discipline di riferimento, presupponendo almeno un'ottima formazione superiore in ambito umanistico.

Sul piano biografico è facile comprendere e giustificare l'arroccamento su posizioni accademiche molto tradizionali di Vattimo, figlio di un carabiniere calabrese morto quando aveva un anno e mezzo e di una sarta. Tuttavia, si può facilmente presupporre che sia lui che gli altri autori che hanno aderito al manifesto del pensiero debole collaborando all'omonimo volume siano stati fortemente a favore della democratizzazione delle istituzioni formative. Va menzionato a tale proposito l'*Elogio di Franti* di Umberto Eco, tra gli autori inclusi da Vattimo e Rovatti. Il pamphlet, duro atto di accusa verso la scuola classista narrata dal libro *Cuore* di De Amicis, discusso in una nota trasmissione televisiva di Paolo Poli, è stato presentato anche in seguito da Eco come un testo in continuità con la tradizione pedagogica fondata da Don Milani¹⁹. Sul pia-

¹⁸ Ringrazio Donatella Palomba, pedagogista comparata, per la testimonianza che mi ha dato riguardo al 'tradimento' dello spirito della legge Codignale che di fatto non ha consentito un pieno e reale accesso al percorso universitario a coloro che non provenivano dai licei e che avrebbe richiesto la creazione di un'istituzione ad hoc, come la Open University, università a distanza creata in Gran Bretagna proprio nel 1969, lo stesso anno della Legge Codignola.

¹⁹ Il pamphlet di Eco propone un efficace attacco ermeneutico al romanzo di De Amicis *Cuore* attraverso un'interpretazione contrapposta di una figura chiave dell'opera per ragazzi dello scrittore torinese, l'allievo 'cattivo' Franti. Eco rivendicherà esplicitamente in un articolo pubblicato sull'Espresso l'appartenenza del suo saggio polemico alla lotta per la democratizzazione della scuola italiana, spiegando anche il senso della sua battaglia per un'educazione non conformista in una trasmissione di Paolo Poli, Babau, nel 1970 (<https://www.youtube.com/watch?v=7EvMnVph-eI>)

no filosofico, Vattimo sembra proporre una sorta di autogiustificazione del mancato distacco da un modo conservatore ed elitario di trasmissione del sapere, quando, nel confronto con Heidegger, interpreta la nozione di *Verwindung*, considerata come una convalescenza senza prospettive di guarigione, almeno a breve e medio termine, e rivendica il diritto della *pietas* verso il passato e la sua trasmissione nelle forme tradizionali di sapere come un atteggiamento che autorizza a ripetere gli stessi gesti e a restare all'interno degli stessi miti.

3. Il cristianesimo ritrovato di Vattimo e la dimensione religiosa dell'inclusione scolastica

Un passaggio decisivo nel mettere alla prova lo specifico carattere estroflesso della filosofia italiana dovrebbe implicare l'andare a constatarne l'efficacia in luoghi istituzionali specifici: non si tratta solo dunque della traduzione delle riflessioni teoriche in progetti politici elaborati sulla carta, ma della capacità di realizzare concretamente tali progetti. Utilizzare l'inclusione scolastica in un contesto comparativo europeo come caso di studio rispetto agli effetti reali di una filosofia estroflessa è particolarmente interessante perché le modalità con cui è avvenuto il processo di democratizzazione delle istituzioni formative, in particolare per quanto riguarda l'inclusione di bambini e ragazzi disabili a scuola in Italia, sono uniche al mondo. Proprio in nome di quella provenienza "da fuori" sottolineata da Nigro, gli ingredienti filosofici dei progetti realizzati sembrano mutuati spesso da altre tradizioni, di cui Vattimo e tanti altri filosofi italiani hanno proposto interpretazioni originali. Tali traduzioni e declinazioni delle filosofie europee hanno nutrito il pensiero pedagogico italiano e, in particolare, quello che si è dedicato all'inclusione scolastica²⁰. Va rilevato che la dimensione squisitamente politica e le applicazioni pedagogiche attuate a partire, ad esempio, dal pensiero di Foucault, Deleuze, Derrida, in Italia, non hanno avuto analoghi effetti perlocutivi in Francia, dove le istituzioni formative restano ancorate a modelli molto tradizionali soprattutto per quanto riguarda la mancata inclusione di soggetti disabili nell'istituzione scolastica. Del tutto simile la posizione della Germania in cui la tradizione filosofica post-metafisica, con i due esponenti di spicco, Nietzsche e Heidegger a cui l'opera di Vattimo ha dato ampia diffusione in Italia, sembra avere avuto scarsi effetti trasformativi su un sistema scolastico ancora arroccato su un sistema duale con accessi limitati all'istruzione universitaria e una rete di scuole speciali anche per forme di abilità diverse rubricabili sotto le etichette di BES, DSA, così come di svantaggio socio-economico e linguistico dovuto a contesto migratorio. L'inclusione scolastica in Italia è stata creata – attraverso la legge 517 del 1977, la cosiddetta legge Falcucci – con un anticipo di quasi trent'anni sulla dichiarazione dei diritti delle persone disabili dell'Onu, che la prescrive nel 2006 all'articolo n. 24, in un'epoca in cui la maggior parte

²⁰ Si vedano gli ampi riferimenti al contesto filosofico francese coniugati al contesto teorico e storico-politico italiano nell'introduzione di F. Dovigo alla versione italiana dell'*Index for Inclusion*, F. Dovigo "L'Index per l'inclusione. Una proposta per lo sviluppo inclusivo della scuola", in T. Booth, M. Ainscow, *Index per l'inclusione. Promuovere l'apprendimento e la partecipazione nella scuola* (a cura di F. Dovigo, D. Ianes), Erikson, Trento 2021, pp. 7-42 ([www.eenet.org.uk/resources/docs/Index Italian.pdf](http://www.eenet.org.uk/resources/docs/Index%20Italian.pdf)).

dei Paesi europei formavano ancora i bambini disabili in contesti separati a livello di classe o persino di edificio scolastico. Le motivazioni per l'azione legislativa italiana, in continuità con quelle che, negli anni Sessanta, avevano democratizzato la scuola, sono moltissime ed esse vanno ricomprese attraverso un progetto rivoluzionario di trasformazione della società che si ricollega certamente alla Resistenza e alla guerra di liberazione, come diversi studi sulla storia della scuola italiana hanno sottolineato²¹. E in tale progetto va ricompresa la legge n.180, conosciuta come legge Basaglia, che nel 1978 ha abolito i manicomi, legge anch'essa all'avanguardia, che presuppone quella che crea l'inclusione scolastica, dell'anno precedente, in quanto quest'ultima appare come condizione imprescindibile per un processo di maturazione complessivo in grado di creare una società democratica matura perché appunto pienamente inclusiva²². All'interpretazione di questo processo estremamente complesso è dedicata una ricchissima ed eccellente produzione editoriale che ne ricostruisce con acribia tappe e figure fondamentali. Tuttavia, la storia filosofica dell'inclusione scolastica italiana è ancora da scrivere e scriverla significherebbe al tempo stesso trasformare il modo in cui si continua ancora per lo più a fare filosofia a scuola²³. Per comprendere le ragioni per cui l'inclusione scolastica nel senso radicale in cui è attuata in Italia fatichi ancora ad affermarsi all'estero (al punto che è difficile immaginare che essa potrà davvero realizzarsi) è necessario identificare un altro tassello che finora non è stato preso in considerazione dalle ricerche sul tema: la dimensione religiosa nell'esperienza dei "mezzo-cristiani", così come essa è stata presentata nell'originale riflessione di Vattimo. La consapevolezza del ruolo giocato da tale dimensione in Italia è maturata molto lentamente. Ciò dipende anche, credo, da un'insufficiente comunicazione interculturale che fa sì che, mentre in Italia si presuppone (sulla spinta della tipica esterofilia nostrana) che l'inclusione scolastica sia attuata meglio all'estero, francesi e tedeschi reagiscono spesso con incredulità all'informazione che in Italia tutti i bambini e ragazzi disabili hanno diritto a essere scolarizzati nelle stesse classi dei loro coetanei normalmente abili. Da tale interazione risulta evidente che mancano elementi idonei alla comprensione del fenomeno anche considerato il bilancio comparativo complesso rispetto al tasso di democraticità delle istituzioni scolastiche europee²⁴ che porta a rivedere un'immagine comparativa univocamente positiva del sistema formativo italiano. In questa prospettiva valutare il ruolo della dimensione religiosa e l'influsso di essa sulla cultura italiana al fine di comprendere l'esperienza dell'inclusione scolastica mi è apparso un possibile elemento esplicativo proprio nel confrontarmi con la riflessione tarda di Vattimo sulla sua rinnovata esperienza di cristiano.

Va ricordato a tale proposito che il processo attraverso cui si è affermata l'inclusione scolastica non ha finora conosciuto ripensamenti, marce indietro o resistenze, in un Paese che,

²¹ V. Raimo, C. Scuola e resistenza, *L'attivismo pedagogico tra fascismo e democrazia*, Altreconomia, Milano 2024.

²² V. F. Dovigo "L'Index per l'inclusione. Una proposta per lo sviluppo inclusivo della scuola", op. cit., p. 9.

²³ S. Fortuna, "La democratizzazione del sistema scolastico italiano come prodotto di una filosofia estroflessa", in *Il contributo. Rivista di filosofia e scienze sociali*, n. 3, 2024, pp. 121-140.

²⁴ La difficoltà di comparare il tasso di democraticità dei diversi modelli scolastici internazionali in un contesto complesso che tenga conto anche dei diversi profili ideologico-politici e normativi emerge con chiarezza nello studio recente, L. Benadusi, O. Giancola, *Equità e merito nella scuola. Teorie, indagini empiriche, politiche*, Franco Angeli, Milano 2020.

com'è noto, ha un rapporto molto complesso, spesse volte decisamente anarchico con le proprie leggi. Mi sembra che la convergenza politica di tutti i partiti sull'inclusione scolastica in Italia trovi una convincente interpretazione, sia pur non tematizzata direttamente, nel breve saggio *Credere di credere* che Vattimo ha pubblicato nel 1996²⁵. Come spiegano le pagine introduttive di *Credere di credere*, si tratta di un testo anomalo rispetto alla produzione accademica precedente: Vattimo decide infatti di scrivere in prima persona fondendo così l'analisi filosofica a una prospettiva più autobiografica. L'esito è una pregnante autobiografica di gruppo, il cui protagonista è una figura collettiva, generata dalla religione cattolica secolarizzata, quella del cristiano a metà. Con questa figura il Vattimo maturo, tornato al cattolicesimo dopo un distacco di molti anni, si identifica profondamente, mentre da giovane cattolico praticante l'aveva piuttosto disprezzata. Il saggio ritrae in modo incisivo l'antica esperienza di giovane cristiano devoto e "a tutto tondo": "Per molto tempo mi sono alzato presto, per andare a messa, prima della scuola, dell'ufficio, delle lezioni all'università"²⁶. Potrebbe annunciarsi così una ricerca del tempo perduto (e dunque anche di quello ritrovato), il tempo dell'esperienza religiosa cristiana. Tuttavia, da un lato, il racconto autobiografico in prima persona singolare resta sullo sfondo o si interseca costantemente con la storia collettiva, dall'altro, quest'ultima segna una netta discontinuità rispetto all'esperienza di cattolico praticante del giovane Vattimo. Il ritorno al cristianesimo è caratterizzato dall'accesso a una diversa comunità, quella dei mezzi-cristiani, ossia della maggior parte degli italiani, divenuti cattolici non praticanti. La cesura è determinata dal processo di secolarizzazione per cui il filosofo individua come motivazioni trainanti le posizioni di dissenso e di forte critica rispetto alle chiusure retrograde del mondo ecclesiastico agli sviluppi sociali della modernità: la morale sessuale, il rifiuto del divorzio, della contraccezione, dei diritti degli omosessuali, delle rivendicazioni femministe di una partecipazione paritaria delle donne all'interno della Chiesa cattolica. Inoltre, l'interpretazione che dà Vattimo della secolarizzazione lega la sua storia personale di cristiano a una storia squisitamente filosofica che prende avvio con la sua lettura del pensiero di Nietzsche e Heidegger come filosofi post-metafisici. Com'è noto, per spiegare in che senso i due filosofi tedeschi possano essere considerati antimetafisici Vattimo ricorre al concetto di indebolimento della ragione, che nell'opera di Heidegger non può assumere la forma di una *Überwindung*, di un superamento assoluto della metafisica, che sarebbe anch'esso segnato da un gesto metafisico; tale indebolimento è piuttosto una *Verwindung*, una convalescenza mai del tutto terminabile, un eterno tramonto, ma anche, nel gioco di traduzione-interpretazione, una torsione, una trasformazione del rapporto con il passato, con la storia della metafisica contrassegnata dal riconoscimento verso una tradizione al cui interno ci si sente di essere ancora a casa. Il nichilismo, dunque, altro concetto terapeutico fondamentale, sviluppato attraverso il confronto con l'affermazione di Nietzsche sulla morte di Dio, non consiste in un apocalittico annichilimento dell'intera tradizione storico-filosofica, ma al contrario, nella

²⁵ L'opera può essere collocata tematicamente facendo riferimento all'edizione delle opere di Vattimo pubblicata dalla Nave di Teseo con il titolo *Scritti filosofici e politici* (2021). Qui il saggio compare al terzo posto nella terza sezione che segue quelle dal titolo "Filosofia" e "Ermeneutica" ed è intitolata "Pensiero debole". *Credere di Credere* segue il saggio comparso nell'omonima miscellanea *Pensiero debole* del 1983 e *La società trasparente*.

²⁶ G. Vattimo *Credere di credere*, op. cit., p. 1799.

sua accezione attiva²⁷, proprio nel tessere una nuova relazione creativa e affettivamente marcata con il passato. Vattimo sostiene perciò che il passato e dunque anche la tradizione metafisica si possono finalmente amare proprio perché si è riconosciuto che a essi non è sotteso alcun fondamento oggettivo, alcuna realtà stabile e dunque neppure alcuna prescrizione autoritaria su come la realtà deve essere. Il nuovo incontro di Vattimo adulto con il cristianesimo avviene attraverso il riconoscimento che, alla base del processo di indebolimento della ragione e di un distacco interminabile dalla metafisica, c'è l'evento dell'incarnazione del Dio cristiano in cui il mezzo-cristiano di una religione secolarizzata ritrova, come unici insegnamenti, la carità e l'amore per il prossimo. La figura di Cristo assume per questa comunità cristiana secolarizzata tratti ironici e anarchici, perché insegna una religione dell'amicizia, libera dalla violenza delle religioni naturali, improntante al timore e all'idea di divinità misteriose e terrorizzanti²⁸. L'emancipazione da questo mondo violento è ciò che Vattimo definisce usando il termine greco *kenosis* in rapporto al processo di svuotamento che caratterizza la religione del mezzo-cristiano, critico della dimensione autoritaria, così come delle strutture teologico-metafisiche a cui la dogmatica cattolica resta ancorata. Essenziale, in rapporto all'impatto sul processo di inclusione scolastica, è il fatto che la nuova comunità cristiana in cui il filosofo si riconosce ritorna al messaggio evangelico primario e alle sue implicazioni politiche in chiave democratica. Secondo tale messaggio, Dio considera gli esseri umani come suoi amici e non come esseri a lui sottomessi. Si supera dunque così la relazione di distanza e di subalternità con la divinità. In questo rapporto rinnovato con la religione cristiana, Vattimo individua un forte indebolimento rispetto al modo in cui essa è vissuta dai cristiani "a tutto tondo"; ma tale perdita rispetto alle certezze di una fede dogmatica, ancorata a una precisa assiomatica teologica, è stata appunto controbilanciata dalla nuova vocazione sociale a includere a oltranza del mezzo-cristiano e dai tratti anarchici e (auto)ironici con cui essa si esprime. Questo atteggiamento è espresso anche dal titolo del saggio *Credere di credere*. Per spiegare ai suoi lettori il significato di questa espressione Vattimo ricorre alla narrazione autobiografica che è sia collettiva che personale. La dimensione collettiva racconta una storia italiana in cui l'anticlericalismo di molti italiani di sinistra è stato superato eliminando l'obbligo elettorale che imponeva di dare il voto alla democrazia cristiana; questo passaggio importante ha consentito di ritrovare un terreno di azione comune a cittadini di orientamento politico diverso sul fondamento appunto di progetti politici ispirati alla tutela dei più deboli, un tema di importanza fondamentale per Vattimo, che non ha mai perso l'occasione di ricordare come il pensiero debole è al tempo stesso un pensiero dei e per i deboli²⁹

²⁷ Proprio in rapporto al tema della globalizzazione, Vattimo enfatizza la peculiarità del nichilismo attivo rispetto a quello passivo o reattivo, che, di fronte alla crescita esponenziale di identità culturali, linguistiche, religiose plurime, reagisce arroccandosi all'interno della propria identità e concepandola in chiave fondamentalistica come unica matrice di verità; su questo tema si veda D. Monaco, "Globalizzazione nichilismo e cristianesimo nel pensiero di Gianni Vattimo" in *Cura mundi. Ripensare il rapporto con l'altro e con l'ambiente*, special issue *Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, n. 7, pp. 7-13 [https://arete.unimarconi.it/wp-content/uploads/Arete_7_2022_25_Monaco_Globalizzazione_nichilismo_e_cristianesimo.pdf]

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Il tema è declinato nel saggio di S. Mazzini, "Le avventure della povertà. Strategie della riduzione nel Pensiero Debole" in questo stesso volume.

che mira al superamento delle diseguaglianze sociali, anch'esse il frutto di una ragione forte che si pretende oggettiva e dunque legittimata nei suoi spietati processi di selezione e di esclusione. Sul piano personale Vattimo dichiara che il suo legame con la Chiesa cattolica è il frutto di una storia unica, contingente, intrisa certamente anche di una dimensione mitologica, mai definitivamente superabile, e di un insieme di esperienze correlate che un saggio sulla religione non può esimersi dal raccontare, perché non si tratta di spiegare concetti astratti, ma, appunto, di presentare gli avvenimenti di cui è tessuta la propria vita. In questo senso è rivelatore di una svolta necessaria, ma ancora da compiere, il post-scriptum di *Credere di credere* in cui Vattimo racconta di aver esitato ancora alcuni mesi, dopo aver concluso il saggio, prima di autorizzarne la pubblicazione. La ragione di questa esitazione è legata – spiega – all'imbarazzo che gli aveva suscitato lo stile personale, biografico adottato. E questo nonostante la sua convinzione che un discorso impersonale sulla religione non possa che essere inappropriato e risultare persino ipocrita. Quello che sembrava all'inizio presentarsi come un'eccezione nella produzione di un filosofo, ossia un libro autobiografico e dunque, necessariamente, anche narrativo, perché racconta il suo rapporto con la religione – accanto a tanti saggi di filosofia in cui la prima persona e la narrazione non hanno alcuno spazio – si impone invece alla fine sorprendentemente come una necessità anche per la scrittura filosofica: “Mi domando persino se mi sarà ancora possibile scrivere saggi e “trattati” nella forma canonica a cui mi sono abituato come scrittore di filosofia: giacché non si vede bene perché tutto ciò che richiede e giustifica la prima persona singolare in uno scritto “religioso” non debba valere, per le stesse ragioni, in uno scritto filosofico”³⁰. E in effetti, se l'essere si manifesta solo attraverso eventi contingenti, storicamente determinati, in cui si è coinvolti in prima persona, raccontarli partendo da sé non può significare “indulgere a un narcisismo dello stile”, ma anzi piuttosto sfuggire dalla tentazione metafisica di un linguaggio impersonale in cui non si tematizza la relazione di chi parla con ciò che racconta e non si esibiscono dunque elementi fondamentali dell'interpretazione che si propone. Analogamente a Wittgenstein, che ritiene che il problema fondamentale di una filosofia ancora metafisica sia una dieta povera di esempi, Vattimo, nel già citato saggio autobiografico, lamenta, nel pensiero di Heidegger, una mancanza di esemplificazioni rispetto a quelli che sono concretamente gli eventi in cui si deposita la verità e in cui prende forma, nell'unico modo possibile, l'essere. E in questa prospettiva critica suggerisce: “E allora perché non si dovrebbe poter dire che la verità accade – oltre che in qualche parola misteriosa che solo alcuni capiscono- anche nei risultati elettorali?”³¹.

Affermazione che risuona in modo singolare con un film recente della regista Paola Cortellesi. “C'è ancora domani”, che racconta le settimane del 1946 precedenti i giorni in cui le donne in Italia hanno votato per la prima volta. Il film mostra, attraverso la storia di una donna, come si sia trattato di un evento che ha avuto effetti a catena sulla consapevolezza femminile della necessità di rompere con la violenza patriarcale, anche per consentire alle figlie un futuro migliore, in cui la formazione scolastica abbia un ruolo primario. L'evento del voto femminile

³⁰ G. Vattimo, *Credere di credere*, op.cit., p. 1850.

³¹ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio*, op. cit., p. 133.

rappresenta dunque un avvenimento politico da cui sono dipese e discese molte fondamentali trasformazioni nella vita personale di uomini e donne.

E, per tornare all'inclusione scolastica, il senso dell'azione compiuta per lo più nell'oscurità da migliaia di insegnanti di sostegno in quasi cinquant'anni di lavoro con bambini e ragazzi diversamente abili è ben evocato dal nesso che Vattimo stabilisce tra la figura del mezzo cristiano di una religione secolarizzata indebolita e gli eventi che la sua postura esistenziale può rendere possibili: "Invece di presentarsi come un difensore della sacralità e intangibilità dei "Valori", il cristiano dovrebbe piuttosto agire come un anarchico non violento, come un decostruttore ironico delle pretese degli ordini storici, guidato non dalla ricerca di una maggior comodità per sé, ma dal principio della carità verso gli altri"³². Questa interpretazione del mezzo cristiano non è solo una chiave importante per comprendere l'evento che nel 1977 ha rivoluzionato la scuola italiana attraverso una legge proposta non casualmente da una politica democristiana laureata in filosofia e insegnante di filosofia, ma anche un modo per cogliere la tensione tra la spinta religiosa a includere e la nozione di *Verwindung* concepita come atteggiamento verso il sapere proposto nei programmi scolastici in continuità con un modello di ragione filosofica mutuato dall'idealismo hegeliano attraverso la sintesi pedagogica compiuta da Giovanni Gentile³³. Da un lato in ciò che fanno gli e le insegnanti di sostegno e tutti i docenti inclusivi sembra ritrovarsi un'applicazione esemplare del principio evangelico della carità e dell'amore cristiano che includendo tutti, anche i bambini con forme gravi di disabilità, fa agire un'ironica decostruzione di un modello autoritario di scuola, fatto anarchicamente esplodere a favore delle esigenze degli individui più fragili e bisognosi, siano essi gli studenti disabili o coloro che soffrono per condizioni socioeconomiche disagiate, per un background linguistico e culturale diverso che rischia di discriminarli. Dall'altro l'emergere di queste istanze pressanti imprime una necessaria accelerata a quel processo aperto di convalescenza in cui il pensiero debole di Vattimo sembra sostare con una certa indulgenza verso la trasmissione di modelli del passato che ostacolano ancora pesantemente l'inclusione.

³² G. Vattimo, *Credere di credere*, op.cit., p. 1846.

³³ Su questo aspetto si veda P. Crispiani, *Didattica e idea di scuola in Gentile*, Tecnodid, Napoli 1999.

Il concetto di sinistra. Un dibattito di inizio anni Ottanta

DARIO GENTILI*

Sommario: 1. *Gauche*, 2. Sinistra, Pensiero debole di sinistra

Abstract: In the late 1970s and early 1980s, in the ebb of Italy's long '68 (1968-1977) and its revolutionary aspirations and in the dawning of a new political phase, the Italian intelligentsia questioned the meaning of the concept of the left. A similar debate had taken place in France at the end of World War II, also in this case on the eve of a stabilization phase. Both Dionys Mascolo in France and, later, in Italy, Mario Tronti, Massimo Cacciari and Gianni Vattimo, take their starting points from the «malediction» that hangs over the idea of the left: being the weak, clumsy, wrong side compared to the right, the straight, just side that dictates the line and the norm. Positions are divided on the malediction of a left that wants to aspire to government: whether it must now be freed from it or whether it rather represents an original fact to be drawn on to renew its mission. Vattimo inclines toward the latter position, even though it may be a strong trait of weak thought.

Key words: *Left, Right, Weak Thought, Social Movements, Revolution, Dialectic.*

1. *Gauche*

Nel 1955, nel numero speciale di “Temps modernes” intitolato *La Gauche*, Dionys Mascolo, partigiano della Resistenza francese e militante comunista, pubblicò un testo che ha avuto una certa risonanza in Francia (molto meno in Italia): *Sur le sens et l'usage du mot “gauche”*. Mascolo prende le mosse dal significato etimologico del termine: «In origine, in ogni caso, si trattava di un peggiorativo. *Gauche* significava prima di tutto deviato, contorto, mal fatto, quindi maldestro, e si dice che per questo motivo il lato del corpo in cui si trova il braccio più debole [...] fosse designato con questa parola»¹. Il significato negativo che *gauche* aveva in origine rappresenta probabilmente un retaggio del termine che nel XV secolo ha sostituito nella lingua

* Università degli Studi Roma Tre.

¹ D. Mascolo, *Sur le sens et l'usage du mot “gauche”* (1955), «Lignes», 33, 1998, p. 47 (trad. it. mia).

francese: *senestre*, derivato dal latino *sinisteritas*, di cui assume tutta la valenza negativa di essere, concretamente e metaforicamente, l'altra parte rispetto a quella privilegiata (dritta, retta, giusta), la "destra". Con il tempo, questa pesante eredità è caduta nell'oblio e «questa definizione non corrisponde all'uso reale della parola [*gauche*], che serve per denominare un orientamento dello spazio che occupiamo, ma nulla di più»².

Tuttavia, per Mascolo, qualcosa del senso di *sinisteritas* resta in *gauche*, qualcosa che emerge se, dall'uso meramente spaziale, si passa al registro metaforico e in particolare politico: «È nella natura della *gauche* essere divisa. Questo non è assolutamente vero per la destra, malgrado quello che una logica troppo ingenua porterebbe a credere. Perché la destra è fatta di accettazione, e l'accettazione è sempre accettazione di ciò che è, dello stato delle cose, mentre la sinistra è fatta di rifiuto, e ogni rifiuto, per definizione, manca di questo fondamento insostituibile e meraviglioso»³. A differenza della destra, la sinistra non ha un fondamento proprio, autonomo; si definisce piuttosto in base alla destra per rifiutarne il realismo, l'accettazione dello stato di cose esistente. Potrebbe apparire a prima vista che la definizione fornita da Mascolo di «sinistra» corrisponda a quella celeberrima che, in *L'ideologia tedesca*, Marx ed Engels danno di «comunismo»: «Il comunismo per noi non è uno *stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»⁴. Eppure, Mascolo non identifica affatto la politica di sinistra con quella comunista; anzi, la riconduce – come la stessa politica di destra – alla tradizione borghese: «La distinzione tra destra e sinistra ha dunque un solo significato chiaro. Si usa per distinguere i borghesi tra di loro. La parola sinistra ha quindi un certo contenuto. Ma questo contenuto significa innanzitutto non-rivoluzionario»⁵. Insomma, perché sia tale, la sinistra non può rinunciare alla destra, alla parte che stabilisce lo stato di cose presente, affinché possa rifiutarlo. Laddove Marx ed Engels considerano il comunismo in quanto «movimento» che va determinando la realtà, soppiantando così lo stato di cose presente, la sinistra borghese non ambisce ad alcuna realtà alternativa e propria – è questo, per Mascolo, a renderla «non-rivoluzionaria». La sinistra può addirittura diventare «controrivoluzionaria» nel momento in cui è la rivoluzione a prendere il potere e così a stabilire lo stato di cose presente, la realtà: «In particolare agli intellettuali di sinistra sembra che l'onestà li obblighi a rifiutare i limiti dell'azione rivoluzionaria come hanno rifiutato gli altri limiti. Significa andare fino in fondo all'atteggiamento di sinistra, essere di sinistra "fino in fondo", se volete, e questo significa: fino all'atteggiamento controrivoluzionario»⁶. Pare proprio che, per Mascolo, la sinistra non possa costitutivamente rinunciare alla sua «maledizione», a rappresentarsi come quella parte «maldestra» a dettare la linea del governo, rispetto a cui è solo in grado di deviare o di rifiutare quei limiti che la realtà di fatto impone. Allo stesso modo, i suoi intellettuali non riescono a oltrepassare lo stadio della critica, di una critica che procede dal rifiuto.

² *Ibidem* (trad. it. mia).

³ *Ivi*, p. 48 (trad. It. mia).

⁴ K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori riuniti, Roma 1993, p. 25

⁵ D. Mascolo, *Sur le sens et l'usage du mot "gauche"*, cit., p. 50.

⁶ *Ivi*, p. 59.

2. Sinistra

La riflessione di Mascolo andrebbe ovviamente calata negli anni in cui è maturata: siamo a metà degli anni Cinquanta e probabilmente egli vede la politica francese avviarsi a quella «stabilizzazione» che di lì a pochissimi anni si concretizzerà nella nascita della V Repubblica (1958) e nel gollismo, ponendo fine alle ambizioni rivoluzionarie che alcune frange della Resistenza avevano nutrito. Se è vero che proprio la Francia ha dato i natali alla sinistra politica, quando nel 1789 gli esponenti più radicali del Terzo Stato si collocarono alla sinistra dell'emiciclo dell'assemblea, tuttavia è solo nel Secondo dopoguerra che essa ha finito per prevalere – insieme al regime democratico e parlamentare dove trova la sua collocazione più peculiare – sui movimenti rivoluzionari, in particolare su quello comunista. In Italia questo stesso passaggio si consumerà qualche decennio dopo, alla fine della fase dei Trenta gloriosi (1945-1975) e soprattutto nel riflusso in seguito al lungo '68 italiano (1968-1977), quella stagione caratterizzata dal grande protagonismo dei movimenti sociali extra-parlamentari, che rilanciarono il progetto rivoluzionario che il movimento operaio ha avanzato tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del Novecento. Ebbene, gli anni Settanta hanno messo plasticamente in scena – o sarebbe meglio dire in piazza – la «divisione» tra la tendenza rivoluzionaria dei movimenti e l'ambizione a governare del Pci di Enrico Berlinguer, perseguita con la politica del «compromesso storico» con la Dc, che avrebbe liberato la sinistra da quel complesso che la relegava esclusivamente all'opposizione.

Alla fine di quella stagione, nel 1981, è Mario Tronti a incaricarsi di definire la «sinistra» nel nuovo scenario che si stava configurando, in un breve testo pubblicato in «Laboratorio politico». Come Mascolo, anche Tronti prende le mosse dalla maledizione che grava sulla sinistra, ma ne enfatizza tutta l'attualità e fa della liberazione da essa la posta in gioco politica di quella congiuntura: «Si potrebbe leggere l'intera storia della sinistra come il tentativo di emancipazione dal male, dal peccato, dal cattivo destino, come liberazione dal negativo, come affermazione, a dispetto di tutto, della propria bontà, e virtù, e capacità, ed efficienza. Questa *via crucis* sta arrivando al sacrificio finale. Ci sarà resurrezione, o si tratterà di vera morte?»⁷. La resurrezione della sinistra significa, fuor di terminologia cristiana, finalmente governare. Attenzione, però: per Tronti, una sinistra di governo è ora possibile anche perché il movimento operaio, che per lui appartiene a un'altra tradizione, è uscito sconfitto – come sosterrà in seguito – dal «grande Novecento»⁸. Stavolta in perfetta sintonia con Mascolo, per Tronti la storia della sinistra è quella della *gauche*, una storia borghese: «La sinistra nasce francese, anzi nasce a Parigi. La sinistra è la *gauche*: una storia della rivoluzione, che diventa una storia di rivolte, che diventa una storia di opposizione, che diventa una storia di governo»⁹. La sinistra è allora pronta per governare, si è finalmente liberata della sua maledizione, ovvero di quella sua colpa originaria che, sebbene borghese, la vedeva rivoluzionaria? È riuscita a redimerla nel corso della sua storia per essere ammessa infine nei ranghi del governo? Le alternative a sinistra della *gauche* erano ormai in ritirata

⁷ M. Tronti, *Sinistra*, «Laboratorio politico», n. 3, 1981, pp. 132-133.

⁸ Cfr. M. Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998.

⁹ M. Tronti, *Sinistra*, cit., p. 133.

alla fine del lungo '68. Ma quindi che cosa la distingue ora dalla destra, da quella destra eletta – dall'etimologia e dalla storia – a governare? La questione Tronti se la pone; per lui, anche una sinistra di governo deve conservare la matrice della sua maledizione, il retaggio di una storia di esclusione. Deve insomma conservare il suo «elemento originario»: «L'idea di sinistra è questo elemento originario. Non se ne può fare a meno. Si può solo svilupparlo e tradurlo nella lingua di una soggettività critica e disincantata, nell'esperimento di un governo di chi non ha mai governato»¹⁰.

Nell'ottobre di quello stesso anno, il 1981, si tiene a Roma un convegno dedicato al «concetto di sinistra»; vi prendono parte gli esponenti più significativi dell'intelligenza di sinistra, alcuni dei quali avevano militato nei movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Il testo di Tronti appena pubblicato rappresenta un punto di partenza o quantomeno un riferimento della discussione. Il contributo di Massimo Cacciari s'intitola *Sinisteritas* e muove appunto dalla radice latina del termine «sinistra», che fa dell'italiano l'unica lingua che l'ha conservata, gettando un'ombra anche sulla parte politica che denomina¹¹. *Sinisteritas* indica la «parte maledetta», che induce all'«errore» e, in generale, a «errare» e «deviare» rispetto alla linea e alla via «retta», rispetto a quella parte – destra – che rappresenta, invece, la rettitudine, la giustizia e la norma¹². La sinistra è letteralmente «maldestra». Cacciari riprende Tronti e il dualismo originario che il termine sinistra evoca¹³, eppure riscontra proprio in questo la «contraddizione in termini» nei confronti di ogni aspirazione della sinistra al governo. Piuttosto, la «parte sinistra» può ancora assumere una funzione politica decisiva se si dimostra capace di rinunciare alla sua maledizione e rinnega all'origine il dualismo che la oppone a una parte retta e benedetta a governare: «Diciamo *sinistra* quella *parte* che si organizza al proprio interno e opera sulla base del riconoscimento della natura catastrofica dell'antagonismo. Manca in tutto ciò ogni sicura epistème? manca ogni principio-dittatura? manca ogni ancoraggio a filosofie della storia o a sociologie dualistiche? manca il mito (la Classe e la Promessa che essa incarna)? Per negativo, si sarebbe tentati di dire che proprio il senso acuto di queste perdite è di sinistra»¹⁴.

Nel suo intervento, *La "parte maledetta". Sinistra e nichilismo*¹⁵, Gianni Vattimo prende una posizione sostanzialmente opposta a quella di Cacciari, per certi versi più prossima – ma non certo identica – a quella di Tronti. Infatti, facendo «un inventario dei contenuti del concet-

¹⁰ *Ivi*, pp. 146-147.

¹¹ È una sorta di peculiarità italiana continuare a tornare – anche da posizioni politiche diverse – su «destra» e «sinistra», sulla loro definizione, il loro significato e il loro rapporto; si veda almeno N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994; C. Galli, *Perché ancora destra e sinistra*, Laterza, Roma-Bari 2010.

¹² Ho adoperato questo stesso spettro semantico del termine *sinisteritas* per interpretare l'Italian Theory a partire dal Secondo dopoguerra fino a oggi in D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operatismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012.

¹³ «Sinistra presuppone infatti il dualismo sociale. La divisione in classi e la teoria di questa divisione fissano una volta per tutte le connotazioni sociologiche dei concetti "sinistra e destra"». M. Tronti, *Sinistra*, cit., p. 137.

¹⁴ M. Cacciari, *Sinisteritas*, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, Bompiani, Milano 1982, p. 19.

¹⁵ Sebbene nel saggio Vattimo non lo nomini, non è affatto da escludere che la nozione «parte maledetta» possa far riferimento a Georges Bataille. Cfr. G. Bataille, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense* (1967), Bollati Boringhieri, Torino 2003.

to di sinistra», dei temi che ne hanno caratterizzato la storia – «“la parte maledetta” della storia e della società», «il progressismo», «l’umanismo», «la pretesa di scientificità», «il riferimento a uno stato-guida»¹⁶ – quello che resta ancora attuale «è la presa di partito per gli esclusi, per la “parte maledetta”, per gli assoggettati»¹⁷. Insomma, la maledizione che grava da sempre sul concetto di sinistra non ne rappresenta un limite, non è ciò da cui bisogna emanciparsi a costo di rinunciare allo stesso termine «sinistra»; piuttosto, è a partire da essa che bisogna «prender atto che, con la dissoluzione dei suoi contenuti teorici, il concetto di sinistra *non* è andato anch’esso fuori corso. C’è infatti qualcosa, nel sistema di concetti che caratterizzano l’idea di sinistra, che – almeno secondo me – è sfuggito all’erosione teorica e anche al contraccolpo della fine del modello del socialismo reale»¹⁸. Questo qualcosa, appunto, è la presa di partito per la parte maledetta, che per Vattimo – come per Tronti – «rimane, come è sempre stata nella sinistra, un fatto originario»¹⁹. Sia per Tronti che per Vattimo «originaria» del concetto di sinistra è la maledizione della parte degli esclusi e degli oppressi²⁰, che tuttavia può diventare una *chance* per rilanciare la sinistra: la possibilità di costruire un nuovo discorso a partire da quelle nuove soggettività emerse dai movimenti degli anni Settanta. Se per Tronti ciò comporta la constatazione della sconfitta del movimento operaio e l’attribuzione alla sinistra del compito – che le accorda non senza perplessità – di promuovere soggettività al di là di quella della classe operaia, Vattimo guarda a tale possibilità nei termini di una «rifondazione filosofica della sinistra», una sinistra che finalmente può emanciparsi dalle ipoteche della modernità: «Una rifondazione filosofica della sinistra, mantenendo ferma la presa di partito per la “parte maledetta”, non può che svilupparsi cercando di riconoscere le *chances* positive, trasformative [...], di queste nuove condizioni di esperienza»²¹. Una possibile prossimità tra Tronti e Vattimo in quella fase nuova che si stava aprendo all’inizio degli anni Ottanta non può però che fermarsi qui; per Tronti, infatti, il declino della modernità – e, con esso, il disfacimento della soggettività della classe operaia che, a partire dall’Ottocento, ha rappresentato la parte maledetta in senso rivoluzionario – di lì a qualche anno lo condurrà a tematizzare il tramonto della politica stessa²², mentre per Vattimo in tale tramontare consiste la possibilità di esercitare politicamente il nietzschiano «nichilismo attivo», che procede in senso inverso rispetto all’intensificazione e al rafforzamento di quei tratti che avevano caratterizzato il concetto moderno di sinistra:

¹⁶ Cfr. G. Vattimo, *La “parte maledetta”. Sinistra e Nichilismo*, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, cit., p. 77.

¹⁷ *Ivi*, p. 82.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, pp. 82-83. Vattimo lo ribadisce in un altro passaggio del testo: «La scelta per gli esclusi è una sorta di dato originario – come una “appartenenza” immediatamente sentita: l’appartenenza effettiva di classe (esser nato proletario) o una appartenenza “esistenziale”». *Ivi*, p. 78.

²⁰ Cacciari intende invece sfatare proprio l’«ontologica diversità» che si attribuisce la sinistra, su questo prende le distanze da Tronti: «Tronti, alla fine del saggio citato, e di cui condivido l’intera *pars destruens*, sembra voler riproporre con forza il termine “sinistra” in chiave *mitica*, in chiave, più propriamente, di una schmittiana *politica del mito*». M. Cacciari, *Sinisteritas*, cit., p. 16.

²¹ G. Vattimo, *La “parte maledetta”. Sinistra e Nichilismo*, cit., p. 86.

²² Cfr. M. Tronti, *La politica al tramonto*, cit.

Fare appello al nichilismo attivo – nel senso che ha in Nietzsche – come nuovo contenuto concettuale della scelta di sinistra non significa dunque proporre questo ideale «nietzscheano» (o preteso tale) di una liberazione ultraumana, dionisiaca, ecc. – ideale che si è rivelato (nell'esperienza storica dei movimenti di emancipazione, non meno che nella riflessione teorica) come ancora reattivo, sforzo di realizzare una condizione di libertà legata dialetticamente, e perciò subordinata, ai modelli di pensiero dei dominatori. Significa invece richiamarsi a un ambito di idee in cui l'esperienza della crisi della razionalità metafisica, della fine del fondamento, si dispiega, piuttosto che come costruzione di modelli irrazionalistici reattivi, come ricerca di una razionalità limitata: ontologia «debole», ermeneutica come filosofia del dialogo, della stipulazione, anche della *pietas* [...]»²³.

Nella proposta di Vattimo di una rifondazione della sinistra dopo la «fine della modernità»²⁴, emergono già in modo esplicito le categorie e le concezioni che rappresentano i tratti fondamentali del «pensiero debole»: ontologia debole, ermeneutica come filosofia del dialogo, razionalità limitata, *pietas*. Del resto, *La "parte maledetta". Sinistra e Nichilismo* è pubblicato nel 1982 e la raccolta di saggi *Il pensiero debole* esce appena un anno dopo. Ma non lo anticipa solo filosoficamente, pure politicamente. In diverse interviste (anche televisive), Vattimo non ha fatto segreto che il pensiero debole intendesse rappresentare anche un'alternativa al «piombo» che ha contrassegnato gli ultimi anni del lungo '68 italiano: del piombo e non della forza, ha sostenuto che la debolezza era l'alternativa²⁵. La critica ai movimenti di emancipazione degli anni Settanta, che hanno perseguito la liberazione ancora in modo dialettico, ricalca la critica che, in un dialogo con «Lotta continua» sempre del 1981, ha mosso a sé stesso, in particolare al suo libro su Nietzsche degli anni Settanta, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*:

Il libro su Nietzsche è stato scritto a ridosso del '68; e sebbene ritenga ancora valida tutta la parte di analisi testuale, di «spiegazione», diciamo, dei concetti-chiave della filosofia nietzschiana, mi sono reso conto che, soprattutto nell'ultima parte [*Zarathustra, la maschera e la liberazione*], quel libro era ancora troppo affascinato dalla dialettica. [...] Rileggendo Nietzsche, e anche, se si vuole, vivendo le vicende del «movimento» negli ultimi anni, mi pare adesso che la definizione dell'oltreuomo nietzschiano, e dunque del suo ideale di liberazione, debba essere più marcatamente distinta da ogni prospettiva dialettica²⁶.

²³ G. Vattimo, *La "parte maledetta". Sinistra e Nichilismo*, cit., pp. 84-85.

²⁴ Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

²⁵ Cfr. AA. VV., *Gianni Vattimo si racconta. La diversa forza della debolezza*, «La grande radio», Rai Radio 3: <https://www.raiplaysound.it/audio/2023/10/La-Grande-Radio-del-08102023-98bac050-de4c-4b26-adb3-93f191b00c38.html> (ultima consultazione 14 dicembre 2024). Cfr. anche G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007, p. 40: «[il pensiero debole] è stato agli inizi [...] anche un tentativo di rispondere, con una presa di distanza "etica", alla degenerazione violenta del movimento del Sessantotto. Insomma, potrei dire che anch'io sono una vittima del "terrorismo", nel senso che avendolo conosciuto a Torino negli anni di piombo, ne ho capito la crudeltà e inutilità».

²⁶ G. Vattimo, *La bottiglia, la rete, la rivoluzione e i compiti della filosofia. Un dialogo con "Lotta continua"*, in *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (1981), Feltrinelli, Milano 1984, pp. 21-22. Sulle diverse interpretazioni che, lungo il suo itinerario filosofico, Vattimo ha fornito del pensiero nietzscheano, cfr. S.G. Azzarà, *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, manifestolibri, Roma 2011.

E se il pensiero debole – come, va detto, buona parte della filosofia italiana di quegli anni – si presenta a tutti gli effetti come non dialettico, tuttavia è proprio la sua «rifondazione» del concetto di sinistra che, sia filosoficamente che politicamente, sembra non svincolarsi del tutto dal retaggio della *gauche*. A parte il peso specifico di un termine come «rifondazione», le espressioni «parte maledetta o degli esclusi», «presa di partito, appartenenza», «fatto, dato originario» non rimandano forse, se non a una dialettica, quantomeno al «dualismo» destra/sinistra che il concetto di sinistra presuppone?

3. Pensiero debole di sinistra

Veniamo dunque al 1983, alla raccolta di saggi *Il pensiero debole* e al contributo di Vattimo qui compreso: *Dialettica, differenza, pensiero debole*. Alcuni spunti di *La “parte maledetta”. Sinistra e nichilismo* si vanno precisando e declinando, ad esempio la proposta di «rifondazione» accentua la sua inflessione etica in quanto «fondazione ermeneutica»²⁷, aperta al dialogo e alle differenze. Ed è proprio un «pensiero della differenza» a essere chiamato a indebolire il «pensiero dialettico novecentesco», che, «avendo recepito le ragioni del rovesciamento marxiano dell’idealismo, si presenta come pensiero della totalità e pensiero della riappropriazione, rivendicando come materialismo il riscatto di ciò che la cultura dei dominatori ha escluso»²⁸. Eppure, è proprio la «parte maledetta» che finirebbe per non essere compresa all’interno di una dialettica della liberazione, volta al «superamento» di quella maledizione ed esclusione che ne costituiscono l’essenza e l’esistenza: «la “parte maledetta”, ciò che è stato escluso dalla cultura dei dominatori, non si lascia tanto facilmente ricomprendere in una totalizzazione: gli esclusi hanno fatto esperienza del fatto che la stessa nozione di totalità è una nozione signorile, dei dominatori. Di qui, nel rovesciamento materialistico della dialettica hegeliana, una permanente tendenza che si può chiamare “dissolutiva” [...]. Su questa tendenza dissolutiva e sulle questioni che essa riflette e apre si inserisce il pensiero della differenza»²⁹.

La «tendenza dissolutiva» in cui consiste il pensiero della differenza non conduce affatto a una dissoluzione – nel senso dell’eliminazione, cancellazione, negazione – della maledizione e dell’esclusione della parte maledetta. Per Vattimo, se la dialettica della liberazione – o, per dirla con Mascolo, l’«azione rivoluzionaria» – tende alla totalità, lo fa a discapito proprio della parte maledetta. Piuttosto, per Vattimo, il pensiero debole declina la dissoluzione dialettica sulla scorta della *Verwindung*, «il termine che Heidegger adotta al posto della *Ueberwindung*, del superamento caratteristico della dialettica»³⁰. Diversi sono i significati con cui Vattimo rende *Verwindung*: «declinazione-distorcimento» della dialettica della liberazione, ultimo avamposto – secondo lo stesso Heidegger – della tradizione metafisica; ma anche «rimettersi», come «ri-

²⁷ Cfr. G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo e P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole* (1983), Feltrinelli, Milano 2010, p. 13.

²⁸ *Ivi*, p. 17.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 21.

mettersi a» (nel senso di inviarsi, trasmettersi) e come «rimettersi da»³¹, dalla stagione di conflitto degli anni Settanta. Il pensiero debole si propone quindi come una sorta di «convalescenza» che fa seguito a una crisi.

Per Vattimo, il pensiero debole assume dalla tradizione dialettica il tema della differenza, ma ne dissolve – nel senso di «eludere-raggirare», ancora significati di *verwinden* – la conflittualità. Tornando allora alla questione della sinistra e della parte maledetta per cui essa prende partito, ne risulta che il dualismo destra/sinistra resta, ma viene declinato differentemente da scontro, lotta, contrapposizione, poiché tale conflitto potrebbe comportare, se la parte maledetta dovesse prevalere, la perdita della sua maledizione e della sua esclusione – esattamente quel «senso acuto della perdita» che, invece, per Cacciari dovrebbe guadagnare una nuova sinistra per essere all'altezza dei tempi.

È innegabile che, nella insuperabilità dialettica della maledizione e dell'esclusione, giochi in Vattimo un ruolo importante il suo cristianesimo, già presente nella nozione di *pietas* sia in *La "parte maledetta". Sinistra e nichilismo* sia in *Dialettica, differenza, pensiero debole*³²; cristianesimo che poi sempre più esplicitamente diventerà una risorsa filosofica e politica del suo pensiero debole³³. La maledizione, l'esclusione dei deboli rimanda difatti a quella redenzione – «totale», tuttavia, solo nell'aldilà – che alimenta il messaggio e il compito del cristianesimo³⁴. Ma, a pensarci bene, ha a che fare anche con la sinistra per come l'ha definita Mascolo. È infatti proprio il presupposto ineliminabile di una persistenza, nella storia e nella società, della parte maledetta a rinnovare la posizione della sinistra politica e il suo «rifiuto» dello stato di cose esistente, che ogni destra rappresenta e chiede di accettare. Ecco perché il dualismo destra/sinistra comporta, come sua necessaria conseguenza, l'esistenza della parte maledetta. Il «superamento» di tale maledizione non può quindi essere compito della sinistra. Il pensiero debole di Vattimo è pertanto esemplare della politica di sinistra, e di quella italiana in particolare.

³¹ *Ibidem*.

³² «*Pietas* è forse un altro termine che, insieme ad *An-denken* e a *Verwindung*, può essere assunto a caratterizzare il pensiero debole dell'ultrametafisica». *Ivi*, p. 22.

³³ Cfr. almeno G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

³⁴ Sebbene l'espressione «parte maledetta» non si ritrovi successivamente nel suo pensiero, ritengo tuttavia se ne possa trovare traccia nel suo «comunismo cristiano» in quanto presa di partito per i «deboli». Cfr. G. Vattimo e S. Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Garzanti, Milano 2014.

Le Avventure della Povertà. Strategie della riduzione nel Pensiero Debole

SILVIA MAZZINI*

Abstract: This paper examines the relationship among Weak Thought, renunciation, and poverty in Vattimo's work. First, I will analyse how Vattimo's renunciation of metaphysical foundations leads to the emancipative multiplication of different voices and forms of life. Secondly, I will connect this ontological analysis to Vattimo's political shift towards a Thought of the Weak. Finally, I will touch upon the transformative potential of emancipating weak voices by appealing to hermeneutical dialogue as a democratic and creative practice

Keywords: Vattimo; Weak Thought; Poverty; Hermeneutics; Emancipation

Nell'ultima fase della sua produzione, Vattimo si dedica alla declinazione del Pensiero Debole in *Pensiero dei Deboli*. Essa marca un carattere che è sempre stato presente e pulsante in Vattimo. Dal suo impegno politico 'cattocomunista' giovanile, dall'intensa attività come opinionista impegnato sulla Stampa e di europarlamentare, il filosofo torinese ha infatti sempre esplicitato la sua presa di posizione per i deboli, i poveri e gli esclusi. Ma è negli ultimi decenni, e soprattutto dalla pubblicazione di *Comunismo Ermeneutico*, scritto a quattro mani con Zabala, che il focus si restringe, facendo emergere intensamente la sua "opzione preferenziale per i poveri".

Qual è il rapporto fra deboli e poveri – e conseguentemente: qual è il rapporto fra Pensiero Debole e povertà? Che implicazioni e declinazioni può assumere oggi?

In questo saggio, analizzerò ed espliciterò affinità, differenze, sovrapposizioni o connessioni fra debolezza e povertà – al fine non solo di proseguire il dialogo con Vattimo anche dopo la sua (ancora troppo fresca) scomparsa, ma anche di far dialogare il Pensiero Debole con sfide e opportunità del presente – per mantenerne, quindi, l'imprescindibile carattere di 'ontologia dell'attualità'.

Innanzitutto, va esplicitato il ruolo ossimorico non solo della debolezza, ma anche della povertà e riduzione nel Pensiero Debole. Basti pensare, come vedremo più approfonditamente fra poco, che l'avventura del Pensiero Debole è iniziata proprio "con una perdita o, se si vuole

* IDSVA - Institute for Doctoral Studies in the Visual Arts (Portland - USA)

dire così, con una rinuncia” all’*arché*, al fondamento della metafisica. E che proprio tale rinuncia porta paradossalmente a una liberazione, e quindi moltiplicazione delle differenze.

Dalla riduzione della cogenza metafisica, giungiamo allora all’*interpretazione* come chiave di volta sovversiva e trasformativa. Questo supporterà la mia (ipo)tesi di fondo: che la riduzione, in Vattimo, non è solo un punto di partenza, bensì anche una procedura estetico-politica da mantenere sempre attiva – in un dialogo ermeneutico che è creazione (inesauribile) di alternative.

Partiamo allora dal fulcro del paradosso vattimiano: l’aggettivo “debole” non va inteso come il contrario di forte, ma di violento. Per violenza Vattimo intende principalmente l’imposizione (fisica e culturale) di determinati valori, principi, di modi di pensare, da parte di un gruppo, di una classe o una nazione dominante.

La Storia, da una parte, è la narrazione dei vincitori (Benjamin), del susseguirsi e dell’alternarsi della violenza (fisica o culturale) di chi detiene o ricerca il potere. Ma il Pensiero Debole identifica nella Storia dell’Occidente anche un’*altra* tendenza, seppure spesso rimasta latente e nascosta: quella alla “riduzione della violenza” come tratto costitutivo dell’essere. Vattimo individua, infatti, nell’incarnazione di Cristo e nella secolarizzazione il tratto di indebolimento religioso (Dio non come entità superiore che regna punendo, ma che “si abbassa” a farsi umano, liberando la carità), il passaggio da poteri “forti” e assoluti (come la monarchia) alle democrazie (plurali) come indebolimento politico, la “fine dei grandi racconti”, del Colonialismo e della centralità dell’Occidente (Lyotard) come indebolimento storico-culturale.

Ecco allora il primo riverbero del paradosso che stiamo analizzando: l’indebolimento ha una “caratterizzazione positiva”, è un’opportunità ed una liberazione, anche se certo, non sempre facile da attuare. Ecco che queste potenzialità emancipative appaiono in un famoso passaggio dell’articolo che Vattimo ha scritto con Rovatti, in quello che può essere considerato il manifesto (o dichiarazione programmatica) del pensiero debole.

Si inizia, forse, con una perdita o, se si vuole dire così, con una rinuncia. Ma già fin dall’inizio si può scoprire che essa è anche l’allontanamento da un obbligo, la rimozione di un ostacolo. O meglio, è l’assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un’etica della debolezza, non semplice, assai più costosa, meno rassicurante.

Il pensiero debole inizia con un atto di sottrazione – con la scelta di non appoggiarsi al fondamento “rassicurante” della metafisica. Per metafisica, Vattimo intende il “pensiero della fondazione, dell’illusione di poter afferrare il cuore della realtà, il principio primo da cui tutto dipende”. Basti pensare ai presocratici, che identificavano il fondamento, unico, assoluto e indiscutibile, con l’acqua o il fuoco: conoscendo questo fondamento, si poteva spiegare tutta la realtà. Per Aristotele, era invece il principio di non contraddizione e di identità ($A=A$) alla base di tutto. Vattimo dà una connotazione psicologica al ruolo del fondamento, definendolo “una sorta di assicurazione magica”. Come un edificio poggia su saldi pilastri, così il fondamento metafisico ha fornito e fornisce una base esistenziale stabile e sicura: da una premessa, è sufficiente dedurre le conseguenze. Si tratta di un’operazione semplice e scandalosamente chiara, apparentemente irremovibile.

E questo discorso, purtroppo, è tutt’altro che astratto.

Per esempio: se il patriarcato si fonda sul tacito assenso che è l’uomo a doversi prendere cura della donna (e non vicendevolmente), allora la conseguenza che tutte le donne, prima di de-

cidere, abbisognino dell'assenso dell'uomo, pare scorrere liscia e placida da sé, come un fiume in discesa. Luce Irigaray è stata una delle prime femministe a rendere esplicito il nesso fra metafisica e violenza patriarcale – denunciandone le ripercussioni non solo per la struttura del pensiero, ma anche per la vita di intere generazioni.

La rassicurazione del fondamento, allora, ha un prezzo molto alto. E tale prezzo è stato pagato a lungo solo da alcuni. Questi sono, per Vattimo, i deboli.

Se il marxismo ha stimolato riflessioni e prassi su come liberare i poveri dalla violenza egemonica, il pensatore torinese racconta che, dopo il fallimento delle rivolte studentesche del '68, egli ha sentito l'esigenza di conciliare l'eredità marxista con quella heideggeriana – ed in particolare, dell'ultimo Heidegger, della *Lettera all'Umanesimo* e della *Question Concerning Technology*. Il pensiero debole nasce in un momento che, in un'intervista del 1996, Vattimo definisce “di flusso”: dall'esigenza di conciliare il sogno marxista emancipativo dei poveri e della società, e quello heideggeriano dell'abbandono della metafisica. Quest'ultimo, rispondendo alla crisi della ragione e scardinando ogni idea di “necessità storica e dialettica”, pareva l'antidoto alle possibili derive terroristiche o violente nel modo di “instaurare la rivoluzione con la violenza”. Vattimo sottolinea come altri intellettuali del tempo, fra cui Rovatti, sentissero la necessità di un tale antidoto. Qui, fra Marx e Heidegger, si annida allora una delle nebulose alla genesi del Pensiero Debole. Da qui si formerà la galassia del Pensiero dei Deboli, nell'ultima fase del pensiero vattimiano, che ripercorrerà a ritroso un itinerario, questa volta da Heidegger a Marx (come accenneremo alla fine).

È grazie a Heidegger, che Vattimo esplicita il nesso fra metafisica, violenza, e della declinazione del Capitalismo contemporaneo (evolutosi dai tempi di Marx). Heidegger notava infatti che la realizzazione della metafisica assume i tratti del *Gestell* (im-posizione), il mondo tecnico-scientifico in cui viviamo oggi. Questa espressione potrebbe trarre in inganno. Il *Ge-stell* non è di per sé l'intelligenza artificiale, lo smartphone o l'insieme di apparati tecnologici che proliferano esponenzialmente oggi, bensì un atteggiamento, un approccio al mondo. “Quando dico che la tecnica è metafisica fatta mondo, intendo dire che la tecnica è la riduzione del mondo a un sistema di cause ed effetti, cioè una grossa macchina” azionata dai soli principi alla base della scienza moderna. Non si tratta allora qui della paura che le macchine conquistino il potere, ma che l'essere umano sia ridotto a un ingranaggio di una un sistema (sociale e politico) rigido e chiuso, di una prigione creata con le sue stesse mani (come non ricordare la famosa gabbia d'acciaio Weberiana). In questo sistema, criteri come le preferenze affettive, le necessità dei deboli, dell'ambiente, della creatività, vengono sottomessi alla razionalizzazione e all’“organizzazione totale”, come dicevano Adorno e Horkheimer ne *La Dialettica dell'Illuminismo*, o Pasolini sull'omologazione negli *Scritti Corsari*. In un tale sistema, ogni elemento diverso, deviante o stravagante viene escluso, isolato o schiacciato. La celebre immagine di Chaplin in *Tempi Moderni* di un uomo ‘inghiottito’ dagli ingranaggi della fabbrica mi pare emblematica: l'essere umano col suo corpo e i suoi bisogni (mangiare, distrarsi, riposarsi) viene piegato alle esigenze di un'enorme ed omnicomprensiva macchina-struttura.

È per questo che, riducendo la forza del fondamento (rassicurante, ma violento), ci liberiamo anche di “un ostacolo”: l'obbligo di percorrere solamente le vie tracciate da esso. Se la ratio dell’“organizzazione totale” non è più l'unico criterio per fare delle scelte, si apre un ventaglio

di altre possibilità politiche e sociali; se un modello culturale, come il soggetto borghese, maschio, bianco, non è visto come superiore, e nemmeno come “sbagliato”, ma solo come *uno dei* vari modelli, vediamo che la rimozione del fondamento ha un effetto non solo liberante, ma anche prorompente ed “esplosivo”, perché apre a una miriade di altri mondi, di altre culture, di altre strade. Certo, Vattimo sottolinea che questa liberazione richiede un atteggiamento “non semplice, assai più costoso” da raggiungere. Taluni (come nella fabula del Grande Inquisitore) si distanziano o proibiscono questa non-rassicurante liberazione. Perché per agire *debolmente*, bisogna essere forti. Serve forza per camminare senza punti di riferimento assoluti, universali, stabili, come un su una corda sospesa.

Se non c'è un'autorità indiscussa che decreti quale sia la vera interpretazione del messaggio evangelico, o quali paradigmi siano da considerare validi per descrivere ‘oggettivamente’ il mondo, allora giungiamo a un “indebolimento della forza cogente della realtà” e a una sua conseguenza “esperienza fabulizzata”. Come Vattimo elaborerà principalmente in quello che chiamo il suo Trittico della Differenza (*Le Avventure della Differenza*; *La Fine della Modernità*; *La Società Trasparente*), questo si riscontra anche nell'esperienza postcoloniale e nell'età dei media – dove, una volta ridotta la centralità della narrazione unitaria occidentale, si liberano molteplici voci, approcci e prospettive. Siamo giunti al passaggio chiave di questa “avventura della riduzione”: il dispiegarsi dell'ontologia ermeneutica in tutte le sue implicazioni. In essa, l'essere non si identifica col dialogo – ma l'essere “accade” nel dialogo. Cosa significa?

Vattimo, com'è noto, si richiama spesso all'espressione Nietzscheana “Come il mondo vero è diventato una favola”, dal *Crepuscolo degli idoli*. Se il dialogo venisse assolutizzato, assumerebbe il ruolo di un altro *archè*, di un fondamento; se ponessimo il dialogo e la pluralità come unica realtà “vera”, si ricadrebbe nella metafisica, perché questa moltiplicazione sarebbe identificata col “mondo vero”. Possiamo però concepire l'ermeneutica come una (fra le altre) “favole”, consapevoli di essere una (fra le altre) favole. Nietzsche, ancora una volta, è per Vattimo un apripista: “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”. E anche questa è a sua volta un'interpretazione. Ed è così che ne *La Società Trasparente*, Vattimo esplicita le conseguenze biopolitiche di una tale fabulazione consapevole di essere tale:

Per l'ermeneutica si tratta di [...] emancipare le interpretazioni dal dominio e dalle pretese di una verità «vera», la quale richiederebbe di affidarsi a scienziati, gerarchie religiose, comitati centrali politico o ad altre categorie di intelligenze «non distorte», con tutti i rischi che questo comporta per la libertà.

Ricalcando (ma anche distorcendo) l'esempio kantiano in *Che cos'è l'Illuminismo?*, l'ontologia ermeneutica accompagna il pensiero e l'etica debole a restare anarchici, a non ricadere nel pensiero metafisico, affidandosi ad autorità che si presentano o vengono percepite come fonti di verità indiscutibili. Questa è la grande e paradossale ricchezza sprigionata dall'indebolimento. In esso, l'interpretazione.

Non è un processo di decifrazione [...] ma [...] un dialogo in cui la vera *Sache*, la vera questione in gioco è quella della “fusione di orizzonti” [...], fusione in cui il “mondo”, con i suoi oggetti, si ricostruisce continuamente, in qualche modo «aumenta» nell'essere con il procedere dell'interpretazione.

La liberazione delle diverse interpretazioni (delle diverse “favole” e forme di vita) porta a un “aumento” nell’essere del mondo. Ecco uno dei punti di contatto fra debolezza e povertà: dalla riduzione della violenza arriviamo, paradossalmente, a una moltiplicazione e accrescimento che può essere inteso in due sensi. Il primo, riguarda gli “attori” della ricostruzione: la ricostruzione del mondo è infatti polifonica, collettiva, riscontra un aumento nel, per così dire, numero dei partecipanti, tanti quanti sono gli orizzonti coinvolti. In tal senso, essa può essere intesa come sviluppo democratico, *empowerment*, irruzione dei deboli (e poveri) nelle decisioni, strutturazioni e creazioni del mondo. Questo aspetto, allora, si lega al secondo: non abbiamo più solo la “storia dei vincitori” (e plasmatori del “mondo vero”), ma anche dei “vinti”, dei deboli, dei poveri. Le loro voci sono un “aumento” nell’essere, perché collegate all’inesauribilità delle interpretazioni, a un processo potenzialmente infinito di espansione delle sue possibilità. A non è solo A. Ci sono molti modi di definire A, in rapporto forse a B, o nel suo modo di mutare, o nel momento di passaggio, e via dicendo. Se l’*arché* non è assoluto, abbiamo diversi modi di descrivere identità, di avvicinarci a una persona, a un paesaggio, a un’opera d’arte, a un problema politico.

Come si declina questa inesauribilità?

Rifacciamoci a un esempio “classico” di interpretazione – quella di un’opera d’arte. E pensiamo a un attore alle prese con l’Amleto shakespeariano. Trasmettendo il testo sulla scena, l’attore (detto anche, appunto, interprete) aggiunge qualcosa all’insieme di interpretazioni degli Amleti conosciuti fino a ora – qualcosa influenzato dalla tecnica che ha appreso professionalmente, dalle esperienze che ha vissuto privatamente, dalla sua sensibilità, dal suo momento storico, dalle persone che ha incontrato, dai libri che ha letto, i film che ha visto e via dicendo.

Riprendendo il suo maestro Pareyson, Vattimo afferma che l’interpretazione “porta l’impronta di chi conosce”, ed è, in un certo qual modo, *formante*, un atto creativo: è un *nachschaffen*, un creare successivo alla creazione, un “ricostruire” nei termini riferiti sopra, appunto, poiché “il soggetto coglie la cosa in cui esprime questa ricostruzione anche se stesso. Il soggetto entra attivamente a costituire.”

Tale “aggiunta” o “impronta” di una specifica interpretazione dell’Amleto, però, non è arbitraria o sconvolgente fino a rendere l’Amleto irriconoscibile – anche perché il suo Amleto entrerà in contatto con gli altri personaggi del dramma. Anche qui, la presenza dell’altro (e di altro) è salvifica: l’interpretazione particolare che un attore darà del suo Amleto, infatti, non è solipsistica, ma a sua volta influenzata dalle interpretazioni degli altri personaggi sul palco, nel tessuto (trama, appunto) dell’azione. Questo tessuto permette all’attore di interpretare liberamente, senza ‘snaturare’ del tutto l’opera – tenendolo all’interno, appunto, dei propri fili (elastici forse, ma non mozzati).

Questo elemento è importante: l’interpretazione è libera, aggiunge qualcosa al testo, qualcosa di nuovo, talvolta lo distorce anche, ma non lo stravolge rendendolo irriconoscibile. Sì, anche le interpretazioni più libere e sperimentali dell’Amleto, ne mantengono almeno un richiamo – un legame, seppur flebile, con alcune sue caratteristiche e col testo. Un Amleto senza alcun legame con l’Amleto, sarebbe un Amleto completamente alienato.

Proseguendo l’analisi della citazione qui sopra, sempre a braccetto dell’esempio amletico, osserviamo che l’attore non sottopone l’Amleto a un “processo di decifrazione”, come se avesse

un messaggio univoco, come fosse un codice “chiaro e distinto” per accedere a una conoscenza specifica. Se fosse così, significherebbe che avremmo un’essenza vera, pura, intoccabile dell’Amleto – o, in termini Vattimiani – questo vorrebbe dire prendere l’Amleto come un “fatto”, marmoreo e inscalfibile – come se fosse tutto “già fatto” – come un fondamento. Vattimo lo dichiara già ne *La Fine della Modernità*: “In un senso che resta da indagare, l’opera d’arte, nella condizione presente, manifesta caratteri analoghi all’essere heideggeriano: si dà solo come ciò che, allo stesso tempo, si sottrae”. Essa non si riduce a una sola interpretazione, ma aprendosi a questa, si moltiplica.

Anche chi non ha mai letto o visto l’Amleto, allora, è già influenzato dalle interpretazioni precedenti. Conosciamo bene questo fenomeno quando per esempio leggiamo un romanzo dopo averne visto la trasposizione cinematografica: spesso i volti dei personaggi che si compongono nella nostra immaginazione, riportano i tratti degli attori del film.

Qui si declina allora il circolo ermeneutico: esso non va inteso come un gruppo, più o meno segreto, di ermeneutici – come i circoli del bridge o dei cinofili. Il circolo ermeneutico si richiama alla natura circolare dell’interpretazione dei messaggi. L’interprete, come abbiamo visto nell’esempio amletico, non si accosta in maniera neutra al testo, che non è “puro”, ma già influenzato da vari elementi, fra cui anche le altre interpretazioni e il con-testo in cui si trova. Il testo allora, per così dire, influenza l’interprete, che a sua volta influenza e “aggiunge” al testo la sua interpretazione – e poi di nuovo il testo, carico di questa e altre interpretazioni, influenzerà altri interpreti, che a loro volta interpreteranno – e così via. Per questo Vattimo parla di un “aumento dell’essere” tramite il dialogo, lo scambio con le interpretazioni degli altri – interpretazioni scritte, orali, visive eccetera.

La “ricostruzione del mondo” da parte dell’interprete, a cui si riferisce la citazione che stiamo analizzando, è, un “work-in-progress”, perché continuamente formato e riplasmato da modi diversi di viverlo, dalle azioni, dai pensieri, dalle opere e dai linguaggi di volta in volta utilizzati. Essa è, come notato sopra, anche una creazione collettiva e partecipativa: perché, per usare le espressioni di Vattimo, la “questione in gioco” è la “fusione di orizzonti”, il formare qualcosa di nuovo attraverso il dialogo di diversi modi di vedere il mondo (*Welt-anschauungen*).

La fusione non va intesa come omologazione delle voci differenti: uno scambio o dialogo autentico, non sfocia necessariamente in un accordo totale ed omogeneo di visioni. Per Vattimo, fondere le differenze in un’unica sintesi, le idee in un’unica idea, sarebbe ancora “violento”. Possiamo invece raffigurarci la fusione di orizzonti come una piazza, ma anche una piattaforma, una zona del palco illuminata da più fari, insomma come la creazione continua di uno spazio aperto, reso possibile dalla partecipazione e dallo scambio. Uno spazio, uno sfondo, un orizzonte, appunto, sempre mobile e mai completo o definitivo – bensì consapevole che il mondo non finisce sulla sua linea vaga e lontana, non si esaurisce con una sola visione. L’elemento partecipativo e collettivo della fusione di orizzonti è una sorta di abbattimento delle frontiere, fisiche e non – l’incontro/scambio dei punti di vista, e non l’unione completa.

Vi è un altro punto fondamentale, strabordante di implicazioni, ora che stiamo analizzando la povertà e la riduzione in Vattimo. Com’è noto, l’idea di comprensione (metafisica) viene ben espressa da Heidegger con il termine tedesco *Be-greifen*, le cui radici si collegano esplicitamente

all'attività di *greifen*, di afferrare, tenere in mano, avere possesso appunto. Nell'interpretazione, invece, l'accento quasi è ribaltato: non è chi legge a "capire", carpire e possedere l'opera, ma viceversa: sulla scia di Gadamer, Vattimo parla di un'"appartenenza" del lettore all'opera, una sorta di "starvi dentro". Questo si collega alla nozione di "abitare", così ricca di implicazioni in Heidegger e Vattimo, una pista che qui non possiamo proseguire. Ma ora è importante sottolineare l'apertura a un'altra accezione del termine proprietà e appartenenza – non come appropriazione, possesso quantificabile, descrizione inespugnabile, ma come bacino inesauribile di interpretazioni e significati, di sviluppi e ri-creazioni – come spazio aperto di scambio e creazione comune. L'appartenenza, allora, si collega a un elemento esistenziale e storico: lo squarcio in cui si è stati "gettati", le coordinate storico-temporali, il grembo di una cultura in cui si è nati (e qui mi riferisco al concetto di *nascita* arendtiano). L'appartenenza (come la libertà di Giorgio Gaber) si tinge di *partecipazione*, e non di possesso.

È in questa "dispossessione", in questo impoverimento che l'ermeneutica affonda le sue radici:

Il mondo dell'ontologia ermeneutica [...] è il mondo del nichilismo in atto, dove l'essere ha una chance di ridarsi come autentico solo nella forma dell'impoverimento – non la povertà dell'ascesi ancora legata al mito di trovare al fondo il nocciolo splendente del vero valore, ma la povertà dell'inapparente-marginale, della contaminazione vissuta come unico possibile Ausweg dai sogni della metafisica, comunque camuffati. [... L'ermeneutica si ripiega] nell'unico modo in cui l'arché può darsi nell'epoca della metafisica compiuta: la forma della sopravvivenza, della marginalità e della contaminazione.

L'impoverimento dell'essere è anche qui da leggere come una sorta di aumento, come dicevamo sopra. Perché nell'essere, nella storia, nel dialogo delle interpretazioni, entrano a pieno diritto anche gli elementi prima tralasciati dai paraocchi meccanici e filtranti del *Gestell*: si tratta di sopravvivenze, resti, elementi marginali e apparentemente non influenti, ma anch'essi possono partecipare all'interpretazione, combinandosi e contaminandosi nel suo spazio aperto e sperimentale. In tal modo, essi possono (potentemente!) contribuire alla narrazione della "storia dei vinti". Ecco che ci avviciniamo ancor più alla declinazione del Pensiero Debole nel Pensiero dei Deboli. In un passaggio fondamentale di *Essere e Dintorni* (l'ultima opera di Vattimo) leggiamo che il dialogo, la conversazione [...] esige l'ascolto del silenzio – il silenzio di quell'Essere che la metafisica e la società del dominio hanno sempre nascosto e tacitato –, ossia la voce sommessa degli esclusi, degli sconfitti della storia. Tutt'altro che un ascolto passivo [...].

Il dialogo ermeneutico coinvolge non solo gli esclusi di oggi, ma più ampiamente, anche le culture prima sopresse o considerate, dall'ideologia del Progresso, come "sorpassate". Anche tali culture entrano nel processo ermeneutico creativo e reinterpretativo, creando un legame col loro stesso passato, che appunto era stato zittito o quasi cancellato dalle strutture di dominio. Questa apertura alle voci zittite del passato, apre a sua volta a nuovi mondi, a nuove prospettive, a nuove relazioni. Vattimo si rifà al termine heideggeriano di *Überlieferung*: la tras-missione, il passaggio del detto, la tra-dizione. La tra-dizione non va vista come un qualcosa di "dato, cioè ereditato" in una forma conclusa e definita una volta per sempre, come fosse un "ordine naturale", come

fosse “mummificata”: essa è invece una “possibilità aperta, come appello a una prosecuzione interpretativa-attiva”, dinamica. Siamo su un altro pianeta rispetto alla moda totalitaria meloniana o trumpiana di oggi. Il rapporto con la tra-dizione non solo include, ma soprattutto, affonda le sue radici nell'incontro con l'altro – fra cui le culture prima completamente zittite dall'ordine dominante. A esse danno finalmente spazio i discorsi femministi, di genere e postcoloniali, reintegrando i poveri, i “vinti”, gli emarginati. Il Panmeridione pasoliniano, la moltitudine per Negri, i dannati della terra fanoniani, ecco alcuni dei deboli che finalmente possono partecipare. Tale inclusione non è, come osservava Fanon, frutto di un invito generoso dei vincitori, ma è un work-in-progress, un incontro e anche scontro di orizzonti. Questo dialogo transgeografico e transtemporale è un processo di interpretazione collettiva, partecipazione democratica alla ricostruzione (come dicevamo sopra) del mondo, e quindi, anche delle strutture politiche, culturali, ecologiche. Interpretazione è, in questi sensi, una continua rivoluzione.

Lavorare per la rivoluzione senza ricadere nella metafisica è il compito della ermeneutica come filosofia della prassi, e la via per qualunque emancipazione, proprio nel mondo della fine della metafisica e del nichilismo compiuto. L'insistenza di Heidegger sull'An-denken, il ricordare, lungi dall'essere un atteggiamento nostalgico, diventa qui la fonte di ogni legittimità dell'azione trasformativa. Non c'è verità se non nel dialogo tra gli umani; è nel dialogo che accade l'Essere. E questo dialogo esige anzitutto che si ascoltino coloro che a lungo sono stati zittiti dalle strutture del dominio.

Qui la continuità e relazione della tra-dizione con l'interpretazione ermeneutica emerge nelle sue implicazioni trasformative: come osservato nell'esempio di Amleto, in cui l'attore aggiunge qualcosa di sé, così anche la “tra-dizione” è creativa, perché se viene interpretata, l'interpretazione appunto aggiunge nuovi accenti, direzioni, coloriture e modi di viverla. Essa viene quindi ogni volta “ri-creata”.

In quanto ermeneutica, la tradizione è polifonica, partecipativa: per Vattimo, essa è come una “staffetta”, in cui “dipende anche da me come va il tramandamento dei messaggi”. Tale tra-mandamento avviene attraverso un ascolto partecipativo (“tutt'altro che passivo”) dei deboli – nel senso soggettivo e genitivo del termine. Se, nel senso soggettivo, i deboli possono finalmente dar voce alla propria presenza, il senso genitivo esige apertura, disponibilità e volontà ad agire, a cambiare – esige una respons-abilità, per dirla con Levinas – un'abilità e disponibilità a rispondere. I messaggi non vanno riportati intatti e immolati: il passaggio del messaggio implica che vengano lasciate anche le tracce di chi li porta.

Queste tracce non sono freddi elementi da decifrare, bensì resti caldi, ancora vivi. Essi coinvolgono anche gli affetti. “[...] l'amore per il vivente e le sue tracce – quelle che egli lascia e quelle che porta in quanto le riceve dal passato”, è detto da Vattimo la *pietas*:

Un misto di buone maniere, di rispetto e discrezione, di cautela, di devozione, gentilezza, persino superstizione, e meraviglia (non per l'essere vero colto in un momento di illuminazione piena, ma piuttosto per il lento maturare dei “canoni”, per la capacità di sopravvivenza delle tracce, del tramandato).

La pietas non va confusa col sentimento di compassione o commiserazione, ma è un “filtro teorico” per avvicinarsi al passato, e insieme, per sentirne il legame col presente. Essa è un'eredità

a cui si è affezionati o di cui ci si affeziona, o ancora, un'eredità da cui vorremmo forse allontanarci, ma da cui proveniamo, nel senso visto poco fa. Con tale provenienza, che fa *nolens volens* parte di noi, dobbiamo sempre fare i conti.

Questa coloritura affettiva del rapporto con la tradizione è prepotentemente presente, fra gli altri, in Pasolini, quando proclamava: “Solo nella tradizione / è il mio amore”. Ma il parallelismo con Pasolini non si ferma qui. Anche per Vattimo, infatti, la pietas è un atteggiamento vivo, vivificante e sovversivo. Essa svela un legame interpretativo, e quindi creativo, con “la forza del passato”, con “le rovine accumulate dalla storia dei vincitori ai piedi dell’angelo di Klee”. Tale legame è ascolto (attivo) con quello che poteva essere e non è stato, con “gli elementi che non sono diventati mondo [...]” o, per riprendere Bloch, che non sono *ancora* diventati mondo, ma che potrebbero sviluppare, oggi o domani, le possibilità rimaste ancora latenti. La categoria del *non-ancora*, in Bloch, è una possibilità aperta, una tendenza pulsante, che può essere ancora attivata.

È interessante notare come il filtro teorico “caldo” e affettivo della pietas sia conseguenza, logica e dialogica, dell’impoverimento delle strutture metafisiche viste sopra. Come la (calda e affettiva) carità si affianca alla (più fredda e meccanica) legge nell’approccio religioso, così in filosofia non siamo più solamente in mano alla ragione calcolatrice, ma a un “gioco interpretativo” che coinvolge eminentemente anche gli affetti, le appartenenze, il passato – e con esso, il futuro. La ricostruzione continua del mondo, allora, va intesa non solo ontologicamente e teoricamente, ma anche in quanto prassi calda e concreta: il mondo e le sue strutture vengono ricostruite in un dialogo aperto, che coinvolge l’uso della razionalità e degli affetti, dei deboli e vincitori, di modalità aspetti e contenuti del presente e del passato – senza esclusioni gerarchiche, economiche, temporali, di razza gender e via dicendo.

Come ho trattato altrove, il filtro della pietas, aprendo il dialogo anche ai “mondi del passato” e alla categoria blochiana del “non ancora”, dispiega declinazioni rivoluzionarie per l’oggi, nella nostra drammatica crisi politica ed ecologica. Anche la natura oggi, può essere considerata a tutti gli effetti una voce debole, se non debolissima, che necessita di venire ascoltata. E il legame col passato può fornirci indicazioni e idee preziose – da reinterpretare e ricreare, certo, nel dialogo ermeneutico. Basti pensare alle culture (povere) contadine del passato, che, per necessità e mancanza di mezzi, erano incentrate sull’utilizzo di tutte le risorse, sulla pressoché nulla produzione di scarti, sul riciclo e la vicinanza diretta con animali e natura.

È anche grazie alla pietas, allora, che il pensiero debole riscopre un legame vivo ed arricchente col mondo circostante: con elementi talvolta considerati inutili dalle “democrazie bloccate” di oggi, incentrate sulla categoria del guadagno e dell’espansione capitalistica. Il contrasto col l’impoverimento paradossale del Pensiero Debole salta allora ancora più agli occhi. Esso straborda spudoratamente di ricche miniere inaspettate, di avventure della differenza e della polifonia. Il Pensiero dei Deboli raccoglie questa ricca eredità, tuffandosi in un enorme magma di interpretazioni cangianti: in una continua, inesauribile, rivoluzione ermeneutica.



Pensiero debole e antiwokismo

LUCA DI BLASI*

Sommario: Introduzione - 1. Il post-secolare - 2. Dal messianismo debole al pensiero debole - 3. La svolta apocalittica di Girard e il post-secolarismo post-libertario; 3.1. L'ambiguità di Girard, o: L'altro lato dell'indebolimento del meccanismo del capro espiatorio; 3.2. L'ambiguità di Thiel, o: Due imitatioes Christi; 3.3 L'ambiguità di Vance, o: debolezza docetica - Conclusione: L'attualità del pensiero debole.

Abstract: The specificity of Gianni Vattimo's concept of the "secular" lies in its close connection to the notion of *weakening* (*indebolimento*) and in its distinctly religious imprint. By associating the secular with the Christian concept of *kenosis*, Vattimo endows weakening with a historical-theological dimension. Precisely because of this religious grounding, Vattimo's secular is simultaneously post-secular. This raises the question of how his understanding of secularization relates to contemporary debates on the post-secular. This article addresses this question by first clarifying the concept of the post-secular and by demonstrating the structural affinities between Vattimo's account of secularization and that of Karl Löwith – while emphasizing a crucial difference: whereas Löwith sought to overcome the theological legacy of modernity, Vattimo expressly affirms it. The article then argues that, despite its originally philosophical foundations, *pensiero debole* was already indebted to a Christian or Judeo-Christian intuition. This latent religious dimension is made explicit in Vattimo's occupation with René Girard, whose interpretation of the historical-religious overcoming of originary sacred violence decisively influenced Vattimo's postmodern thinking. Finally, the article examines the contemporary resurgence of religion – especially Christianity – in an anti-progressive and anti-woke form, drawing on figures such as Peter Thiel. Vattimo's *pensiero debole* is presented as a critical and effective alternative to this post-libertarian post-secularism.

Keywords: post-secolarism, weak thought, antiwokism, Vattimo, Girard, Löwith, post-libertarianism, Thiel, Vance

* Università di Berna.

Introduzione

Nel 2002 ho avuto una lunga conversazione con Gianni Vattimo¹. A un certo punto chiesi a Vattimo cosa pensasse del post-secolare. La sua risposta fu: «*Ah sì, siamo già in un'epoca post-secolare?*».

In questa controdomanda, esemplare della complessa ironia vattimiana, traspariva sorpresa. Forse era la prima volta che si confrontava con il concetto di post-secolare, il che non stupirebbe, considerando le asincronie dei dibattiti europei: Habermas aveva popolarizzato il termine solo un anno prima, dopo gli attentati dell'11 settembre. C'era anche curiosità genuina: *Post-secolare? Che cos'è?* Ma si avvertiva pure resistenza. Per chi, come Vattimo, aveva legato il proprio pensiero al concetto di secolarizzazione, non era possibile accogliere con immediatezza un termine che proclamava il «post» di quel secolare. Neppure per un pensatore che, vent'anni prima, si era affermato a livello mondiale proprio per aver abbracciato, con coerenza, un altro «post» affine: quello della modernità.

Avevo posto la domanda a Vattimo perché mi interessava un paradosso nel rapporto tra il suo concetto di secolarizzazione e quello di post-secolare. La «secolarizzazione» è solitamente intesa nel senso di superamento delle religioni. Il post-secolare, invece, sarebbe la revisione critica di questa concezione, sia nella forma «debole» di un riconoscimento della persistenza di fatto della religione, sia in quella di una dipendenza del secolare nei confronti delle religioni.

La specificità del concetto vattimiano di «secolare» risiede proprio nel fatto che esso non solo mantiene un legame stretto con la nozione di «indebolimento», ma presenta anche una marcata impronta religiosa. Vattimo lo ha associato al concetto cristiano della *kenosis*, conferendo così all'indebolimento stesso una dimensione storico-teologica. In questo senso, proprio in quanto connesso alla «religione», il «secolare» di Vattimo è al tempo stesso «post-secolare». Sorge allora la questione del rapporto tra la comprensione vattimiana della secolarizzazione e il post-secolare.

Esplorerò questa domanda partendo dal concetto di post-secolare e dimostrando come la comprensione vattimiana della secolarizzazione presenti affinità strutturali con quella di Karl Löwith – con la cruciale differenza, tuttavia, che Vattimo affermava ciò che Löwith auspicava di superare. In un secondo momento, intendo suggerire come il pensiero debole stesso fosse già debitore di un'intuizione cristiana o «giudaico-cristiana», sebbene si fondasse inizialmente su basi prevalentemente filosofiche. Vorrei dimostrare come René Girard abbia svolto un ruolo decisivo in relazione a questa dimensione cristiana o religiosa, inizialmente nascosta – come cioè l'interpretazione girardiana del superamento storico-religioso di una violenza sacrale originaria abbia orientato il “pensiero debole” postmoderno di Vattimo.

Lo stesso Girard, tuttavia, svolge un ruolo centrale anche nella riscoperta contemporanea della funzione orientativa della religione, in particolare del cristianesimo. Tuttavia, questa riattualizzazione si configura in modo decisamente antiprogressista e anti-woke, contrapponendo-

¹ È stata pubblicata per la prima volta integralmente in occasione della sua scomparsa: Vattimo, G. (2023). *L'Europa tra identità e globalizzazione* [Interview]. Fata Morgana Web. www.fatamorganaweb.it/autori/di-biasi-luca/

si così diametralmente a due istanze fondamentali del pensiero di Vattimo. Delineerò questo post-secolarismo anti-woke o attraverso le figure di Peter Thiel e JD. Vance, cercando di dimostrare che i loro pensieri possono essere ricondotti a Girard e a un anti-wokismo già da lui concettualizzato, anche se non ancora così denominato. Ed è proprio il pensiero debole vattimiano che si presenta qui come una risposta efficace al *post-secolarismo post-libertario* contemporaneo.

1. Il post-secolare

Che una dimensione di senso emerga con il tramontare di un'altra non è affatto stregoneria. In fondo, è proprio questo il fascino di tutti i concetti con il prefisso «post». È una loro caratteristica ben nota quella di rendere riconoscibili i limiti di ciò che, in quanto «post», dichiarano ormai superato. Ma con ciò si delinea necessariamente un nuovo orizzonte di senso.

Che qualcosa nella sua interezza entri nel campo della visibilità, che «una forma di vita sia invecchiata»², costituisce a sua volta la condizione preliminare affinché un concetto «post» possa sorgere, apparire plausibile, e quindi affermarsi. Il concetto di *post-secolare*, emerso circa 25 anni fa, riconfigura radicalmente la fenomenologia del secolare. Ciò chiarisce perché tale nozione abbia potuto plasmare l'autocomprensione occidentale nel corso del XX secolo: in un'epoca in cui l'«Occidente» non solo si collocava tra l'immaginazione di «religioni» nel «Terzo Mondo» non ancora secolarizzato e in gran parte colonizzato) e un secolarismo antireligioso (il comunismo), ma viveva al suo interno la tensione tra un orientamento cristiano o giudaico-cristiano conservatorio e uno secolarista di sinistra, questa nozione emerse come formula di compromesso politico-teologico ideale proprio in virtù della sua intrinseca ambiguità.

Il termine «secolare» poteva infatti significare sia *semi-religioso* sia – come divenne più evidente dopo il crollo del comunismo secolarista – *semi-secolarista*, a seconda che lo si considerasse da una prospettiva religiosa o secolarista. Proprio questa ambiguità strutturale rendeva il concetto di secolare ugualmente attraente sia per i liberali progressisti che per quelli conservatori: Da un lato, una sinistra liberale poteva interpretare la secolarizzazione in chiave secolarista come un graduale superamento della religione, sostenendola in quanto tale; dall'altro, un conservatorismo cristiano-liberale trovava un punto di accordo con lo stato secolare proprio perché questo concetto implicava indirettamente una dipendenza dal religioso, evitando così di auto-assolutizzarsi³.

Proprio in virtù di questa ambiguità, divennero possibili due distinte forme di critica del secolare – né religiose né secolariste: Nel primo caso (Blumenberg), l'intento critico consisteva nel superare quella relativizzazione (o addirittura delegittimazione) della modernità che egli scorgeva nel concetto di «secolare»: la modernità non sarebbe altro che una «*metamorfosi della*

² Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*. Suhrkamp. 28 (traduzione mia).

³ Questa affermazione conservatrice del secolare trovò in Germania, subito dopo il Concilio Vaticano II, la sua formulazione paradigmatica – e infinitamente ripetuta – nel *dictum* di Böckenförde. Si veda: Böckenförde, E. W. (1976). *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Suhrkamp. 60.

sostanza teologica del Medioevo», e dunque «null'altro che il derivato comprensibile sotto il titolo di secolarismo, ovvero, in definitiva, un'eresia cristiana»⁴. A questa visione, Blumenberg oppose – com'è noto – la tesi della legittimità autonoma della modernità (non religiosa).

L'altra forma di critica, al contrario, estese la svalutazione del secolare *semi-religioso* fino alle sue radici bibliche. Questo fu il percorso di Karl Löwith (1897-1973)⁵, una figura di riferimento importante per la formazione di Vattimo. La concezione löwithiana della secolarizzazione afferma che «la filosofia moderna della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento, e che essa si conclude con la secolarizzazione del suo modello escatologico»⁶.

Con l'espressione «filosofia della storia» («Geschichtsphilosophie»), Löwith intende precisamente: «l'interpretazione sistematica della storia universale guidata da un principio che collega eventi e conseguenze storiche, riferendoli a un senso ultimo»⁷. Questa concezione della secolarizzazione è *intrinsecamente critica*. Löwith mirava a superare entrambi gli elementi: la filosofia della storia e la sua radice soteriologica. Lo chiarisce sin dalle prime pagine della sua opera *Significato e fine della storia* (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*), definendo la generazione a cui si rivolge come quella che «si è appena risvegliata dal sogno secolare del progresso». Tuttavia – aggiunge – questo risveglio rimane incompleto finché non include anche il presupposto escatologico, ovvero finché «la rinuncia alla Provvidenza e al progresso non è ancora compiuta»⁸.

Qui emergono sia le affinità che le opposizioni tra Löwith e Vattimo e, se vogliamo, tra due diverse riletture di Nietzsche e Heidegger. Löwith osservava la gioventù del dopoguerra «*risvegliarsi dal sogno secolare del progresso*» e intendeva estendere questo risveglio a tutto il pensiero storico, compreso quello soteriologico dalla tradizione giudaico-cristiana. Vattimo invece, come vedremo, a un certo punto si riconobbe anch'egli risvegliato da un sogno politico-messianico, ma reagì in modo diametralmente opposto: *espandendone* la dimensione escatologica. Trasformò così un sogno politico-messianico «infuocato» in una sorta di sogno più «freddo» e prolungato: quello del superamento di una violenza originaria e sacrale.

2. Dal messianismo debole al pensiero debole

Nel suo primo testo, per così dire programmatico, sul pensiero debole – «Dialettica, differenza, pensiero debole» – il cristianesimo non svolge un ruolo chiaramente riconoscibile. Le parole «cristianesimo» o «cristiano» non compaiono nel suo saggio e appaiono solo brevemente in un unico contributo dell'opera collettanea «Il pensiero debole»⁹. Vattimo non menziona neppure una sola volta le parole religione o religioso.

⁴ Blumenberg, H. (1988). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp. 265 (traduzione mia).

⁵ Cfr. Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Metzler.

⁶ *Ibid.*, 12 (traduzione mia).

⁷ *Ibid.*, 11 (traduzione mia).

⁸ *Ibid.*, 12 (traduzione mia).

⁹ Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (1995 [1983]). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.

Una delle prime testimonianze pubbliche del suo avvicinamento al cristianesimo si trova, a mia conoscenza, solo un decennio dopo «Il pensiero debole», precisamente nel 1994. Questo è il periodo in cui tra gli intellettuali si manifesta diffusamente una riscoperta della religione, particolarmente sotto forma di un intenso confronto con l'opera di Freud *L'uomo Mosè* (Yosef Hayim Yerushalmi, Jan Assmann, Eric Santner), così come con Paolo di Tarso (Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek). In questo contesto temporale, verso la metà e fine degli anni '90, si colloca l'interesse pubblico di Vattimo per la religione.

In un dialogo con Sergio Quinzio del 1994, divenuto fondamentale per il libro *Credere di credere*, Vattimo attribuisce esplicitamente il mutamento del suo rapporto con il cristianesimo al *pensiero debole* del 1983.

«Per la verità ho cambiato un po' idea a cominciare dal pensiero debole, che è dell'83. Dopo la fine del sogno del '68, il pensiero debole è già il tentativo di vedere la storia come un progresso paradossale, nel senso dell'impoverimento, della riduzione»¹⁰.

Questa osservazione ci permette di far risalire il ritorno di Vattimo al cristianesimo *non solo a partire da Credere di credere*, ma già dai primi anni Ottanta e dal *Pensiero debole*. Il ritorno alla religione in Vattimo – così come in altri pensatori di sinistra – non risulta quindi motivato dalla fine del mondo bipolare o dalle conseguenze della costruzione dell'Islam come nuovo antagonista dell'Occidente dopo il crollo del comunismo, ma affonda le sue radici in una delusione più profonda: quella di un'attesa messianica imminente, della fine del «sogno» sessantottino, in forma di una sua trasformazione in violenza, in *pensiero di piombo*.

Ciò implica due aspetti fondamentali:

In primo luogo, il post-secolare e la postmodernità – almeno nella versione vattimiana – risultano strettamente connessi. E poiché «modernità» e «secolarizzazione» sono intimamente legate, tale connessione appare del tutto coerente. Tuttavia, rimane aperta la questione di come questa «dimensione post-secolare» possa conciliarsi con l'approvazione della secolarizzazione da parte di Vattimo. In secondo luogo, questa posizione avvicina notevolmente Vattimo a figure come il maoista Benny Lévy – che già durante gli anni '70 aveva operato un allontanamento da una politica carica di messianismo per ritornare alla religione («da Mao a Mosé») – o ad Alain Badiou. Nel caso di Badiou, il parallelismo è particolarmente evidente: la sua celebre opera su *San Paolo* fu pubblicata nel 1997, appena un anno dopo *Credere di credere*, e per lungo tempo si è potuto pensare che rappresentasse una sorta di divulgazione della sua grande rielaborazione filosofica, *L'essere e l'evento* (1988). Tuttavia, si scoprì poi che già nei primi anni '80, quindi in contemporanea con lo sviluppo del *pensiero debole*, Badiou aveva iniziato a scrivere una tragedia ispirata a Paolo e alla storia della Chiesa primitiva, «*L'Incident d'Antioche*»¹¹ che metteva in

¹⁰ Vattimo, G., & Quinzio, S. (20.3.1994). Il Dio che cerchiamo. *La Stampa*. www.archiviolaStampa.it

¹¹ Badiou, A. (2013). *The Incident at Antioch / L'incident d'Antioch. A Tragedy in Three Act / Tragédie en trois actes*. Columbia University Press.

parallelo il progetto comunista con quello cristiano per trarne un nuovo orientamento dopo il radicale screditamento del comunismo a causa dei massacri di Pol Pot.

Dunque, intorno al 1980 troviamo alcuni pensatori di sinistra che, di fronte alla crisi del comunismo, volsero il loro rinnovato interesse verso la religione. E non sorprende che in questo periodo anche Walter Benjamin sia stato riscoperto: il suo pensiero, com'è noto, si collocava tra marxismo e messianismo, e proprio le sue *Tesi di filosofia della storia* furono scritte in un momento di radicale disorientamento storico (sulla scia del patto Hitler-Stalin).

Proprio come l'*Angelus Novus* di Paul Klee, si potrebbe dire che anche l'angelo della storia di Benjamin – da questo ispirato – strabuzzi: con un occhio vede le vittime della storia, mentre con l'altro rimane rivolto all'origine della tempesta, al Paradiso, conservando così un criterio religioso attraverso cui anche la storia non deve necessariamente avere l'ultima parola. Quando le speranze dei sessantottini crollarono, il messianismo debole benjaminiano («una debole forza messianica»¹²) si rivelò adatto a liberare i rivoluzionari falliti da un messianismo politico ed eccessivo. O, per usare una formulazione di Christoph Schmidt: «Con questo messaggio, contenuto nella bottiglia gettata in mare da Benjamin, il messianismo di sinistra radicale della liberazione si trasformò segretamente in una liberazione dal messianico»¹³.

Il nome di Walter Benjamin non è utile soltanto per comprendere meglio il contesto storico degli anni attorno al 1980, ma anche per approfondire quella paradossalità che mi interessa. Benjamin svolge un ruolo relativamente importante nel saggio di Vattimo «*Dialettica, differenza, pensiero debole*», e in effetti esiste una notevole prossimità strutturale tra i due pensatori. Nella sua prima tesi di filosofia della storia e nella celebre allegoria (il manichino e il nano), Benjamin si riferiva esplicitamente al riconoscimento di una dipendenza della filosofia della storia del materialismo storico (il manichino) dalle sue radici teologiche (il nano nascosto), attraverso cui però essa stessa avrebbe potuto diventare dominante («averla vinta su chiunque»). Si tratta dunque di un ribaltamento paradossale: la dipendenza si trasforma in dominio non appena viene riconosciuta, mentre il dominio ritorna dipendenza non appena viene dimenticato¹⁴.

Benjamin constatò dunque, come in seguito avrebbe fatto Karl Löwith, una dipendenza della filosofia della storia dalla teologia. Tuttavia, ciò non significava che egli volesse (con intento secolarista) superare la storia della salvezza, o (con intento anti-secolarista) abbandonare la filosofia della storia, o (con intento antistorico) lasciarsi alle spalle entrambe. Piuttosto, il suo intento era riconnettere un progetto di matrice secolarista – e dunque strutturalmente ostile alla religione – alle sue radici teologico-messianiche, senza però rinunciare alla direzione secolarizzante. Proprio in virtù di questa paradossalità, Benjamin divenne un punto di riferimento importante

¹² Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I,1* (pp. 691-704). Suhrkamp, , 694 (traduzione mia).

¹³ Cfr. Schmidt, C. (2011/12). Die Rückkehr der toten Seelen. Die deutsche Studentenbewegung und ihr Umgang mit Auschwitz. *Mittelweg* 36, Heft 6, 66-83. 82 [traduzione mia].

¹⁴ Cfr. Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I,1* (pp. 691-704). Suhrkamp, , 693. Si veda anche Di Blasi, L. (2018). *Dezentrierungen. Beiträge zur Philosophie der Religion im 20. Jahrhundert*. Turia + Kant, , 33f.

per il pensiero avanzato e storicamente disorientato della sinistra nel periodo post-messianico e post-comunista¹⁵.

Ritengo che il *pensiero debole* di Vattimo e la sua successiva esplicita connessione con la secolarizzazione e la *kenosis* si avvicinino a questa prospettiva. Anche qui troviamo un (implicito) ritorno alla religione, che però serve a rafforzare la secolarizzazione. Già nel 1983, alla base del pensiero dell'indebolimento in Vattimo vi era una dimensione religiosa, più precisamente cristiana – una dimensione che, per così dire, guida o orienta l'indebolimento (alias secolarizzazione, alias *kenosis*), impedendo che esso degeneri in una relativizzazione arbitraria o in un indebolimento pluralista di ogni orientamento. Tuttavia, la differenza è altrettanto rilevante: Perché il *pensiero debole* di Vattimo, infatti, fa a meno di un «altro lato», di un messia che limiti il proprio attivismo messianico. È un *pensiero*, non un *messianismo debole*¹⁶.

Una prossimità performativa con Benjamin e la sua allegoria consiste nel fatto che nel 1983 la dimensione teologica del pensiero di Vattimo rimase nascosta – esattamente come il nano teologico di Benjamin. In «*Dialettica, differenza, pensiero debole*», l'idea di sinistra di un indebolimento dei rapporti e delle strutture di dominio non viene fondata teologicamente, bensì filosoficamente, o più precisamente in chiave di storia dell'essere: attraverso una lettura heideggeriana di sinistra mediante un indebolimento o *Verwindung* storico-ontologica dei presupposti metafisici.

Dalle sue successive affermazioni emerge non solo con chiarezza la preesistenza del nano teologico, ma anche i suoi lineamenti essenziali. È lecito identificarlo con René Girard. Questa identificazione diventa evidente nel suo libro *Credere di credere*. Qui Vattimo non solo si chiede: «come l'interpretazione del pensiero heideggeriano come «ontologia debole» o dell'indebolimento possa pensarsi come un ritrovamento del cristianesimo e come un risultato del permanente agire della sua eredità», ma aggiunge:

«Non so bene a che punto esatto dell'itinerario, certo non in coincidenza immediata con la prima formulazione della interpretazione «debolista» di Heidegger nel 1979; può darsi anche solo, invece, in conseguenza di esperienze di dolore, malattia, morte di persone care alcuni anni dopo; ma più verosimilmente a partire dalla riflessione sull'opera di René Girard, che ho accostato leggendo dapprima *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*»¹⁷.

¹⁵ Questo vale innanzitutto per Giorgio Agamben. Cfr. Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri. Tuttavia, anche altri pensatori di sinistra e liberal-progressisti hanno riscoperto la necessità di un riferimento alla religione – sia per rafforzare un progetto ateistico, come nel caso di Alain Badiou e Slavoj Žižek, oppure, come nel caso di Habermas, per proteggere il secolare dalla sua atrofia. Cfr. Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp. 807.

¹⁶ Per questo, in *Credere di credere*, Vattimo si oppone anche a un'approvazione della secolarizzazione attraverso una teologia dialettica (Karl Barth), poiché rifiutava l'idea di Dio come del Totalmente Altro. Ed è sempre per questo motivo che Vattimo si distanziò da voci significative della filosofia della religione ebraica del Novecento, come Rosenzweig o Levinas.

¹⁷ Vattimo, G. (1996). *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Garzanti. 26-27. Già nel 1980, del resto, Vattimo aveva scritto una recensione a *Il sacro e la violenza* di Girard.

L'incarnazione avviene, per Girard e per Vattimo, per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro¹⁸. Emerge così con maggiore chiarezza quel *doppio movimento* tra filosofia e cristianesimo – quello sviluppo *parallelo* tra *storia dell'essere* come indebolimento della metafisica (interpretazione vattimiana di Heidegger), e *storia della religione* come indebolimento della violenza sacrale. «*Il Dio violento di Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della metafisica*»¹⁹.

Si potrebbe anche dire: nell'esatto istante in cui fallisce un'attesa messianica imminente, si spalanca la visione di una narrazione molto più ampia, che abbraccia l'intera storia della metafisica e delle religioni, caratterizzata da un unico vettore: quello dell'indebolimento del dominio e della violenza. La scoperta dell'indebolimento come orizzonte significativo seguì a un totale disorientamento²⁰.

3. La svolta apocalittica di Girard e il *post-secolarismo post-libertario*

Girard non ha soltanto ispirato il pensiero debole di Vattimo²¹ e, con esso, un importante filone del postmoderno, ma è diventato uno degli agenti più efficaci di Peter Thiel e con esso di un *antiwokismo* (post-)libertario contemporaneo che – particolarmente in Argentina e negli Stati Uniti – ha conquistato il potere; per un pensiero, dunque, che si pone in diretta opposizione alla prospettiva vattimiana. Come comprendere questa tensione?

3.1. L'ambiguità di Girard, o: L'altro lato dell'indebolimento del meccanismo del capro espiatorio

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare più da vicino il pensiero di Girard. La sua intera teoria si basa sul concetto di imitazione, *mimesi*. Il desiderio umano è imitativo perché desidera ciò che desiderano gli altri. Questo sfocia in competizione e rivalità, che a loro volta si traducono in una violenza ubiqua. Tradizionalmente, sostiene Girard, questa veniva purificata attraverso la violenza contro un singolo: la pratica sacrificale del capro espiatorio. La tradizione biblica, in particolare il cristianesimo, avrebbe rivelato questo meccanismo «satanico», avviandone così il graduale indebolimento.

¹⁸ *Ibid.*, 29.

¹⁹ *Ibid.* 30.

²⁰ Quella armonia tra storia dell'essere e storia della salvezza, tra indebolimento dei rapporti di violenza e dominio – si potrebbe chiamare una *grande narrazione*. Da qui risulta un paradosso, almeno nel momento che il pensiero debole di Vattimo viene compreso come postmoderno (cfr. Vattimo, G. (1995 [1983]). *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In G. Vattimo & P. A. Rovatti (Eds.), *Il pensiero debole* (pp. 12-28). Feltrinelli, 27; Corradi, E. (1985). Linee del «pensiero debole». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 77, 3, 476-483.) e postmodernismo viene inteso come «fine delle grandi narrazioni». In questo senso francese o lyotardiano, il pensiero vattimiano, sarebbe del tutto anti-postmoderno.

²¹ «Gianni Vattimo è di sicuro uno degli intellettuali italiani che hanno maggiormente sottolineato il debito del pensiero contemporaneo nei confronti del cristianesimo a partire dalle riflessioni di Girard». Casini, F. (2006). La ricezione del pensiero di René Girard in Italia dagli anni Sessanta ad oggi. *Nuova Corrente*, 53, 129-157. 138.

La dimensione positiva di questo processo ha influenzato, come si è detto, Vattimo (pensiero debole) e quindi la filosofia postmoderna. Tuttavia, l'interpretazione girardiana di un indebolimento del principio del capro espiatorio include una dimensione negativa. Questa divenne evidente con il suo libro *Vedo Satana cadere come la folgore*²², pubblicato in francese nel 1999 e nella traduzione inglese nel 2001, poco prima dell'11 settembre. E, per anticiparlo: come l'aspetto cristiano-escatologico della dottrina di Girard aveva influenzato Vattimo e un pensiero postmoderno, così la dimensione cristiano-apocalittica ha ispirato Peter Thiel e un pensiero post-secolare.

La scoperta del desiderio mimetico ha permesso a Girard intorno al 1959²³ di superare un antimodernismo elitario che è riconoscibile nella sua opera precedente e che rifiuta la cultura di massa moderna per due ragioni apparentemente contraddittorie: da un lato, egli critica l'imitazione massificante e ubiqua («everybody is a carbon copy of every body else»²⁴); dall'altro, condanna l'individualismo moderno, l'egoismo e la «mirage of divine autonomy»²⁵. Girard crede di smascherare la Fata Morgana dell'autonomia, e di un desiderio autentico, poiché tutti, incluso lui stesso, siamo soggetti al desiderio mimetico, imitandoci reciprocamente. Il riconoscimento del proprio coinvolgimento nel desiderio mimetico gli permise di comprendere il sé come profondamente connesso all'altro e portò a una rivalutazione positiva dell'uguaglianza, della democrazia e, di conseguenza, dello stesso desiderio mimetico in quanto «intrinsecamente buono». Su questa base, Girard poté criticare l'individualismo moderno, solipsistico, prometeico e ambizioso, per non aver riconosciuto il carattere mimetico del desiderio e, quindi, l'intersoggettività o «interdividualità». Questo passaggio è politicamente rilevante, poiché la tendenza a limitare il desiderio mimetico (o il risentimento) all'altro, specialmente al più debole, è una delle principali fonti delle posizioni elitiste fino ai giorni nostri.

Con la sua svolta apocalittica del 1999, tuttavia, Girard ripropone questa distinzione ormai superata tra desiderio buono e autentico e desiderio cattivo e mimetico, sotto forma di una buona e autentica «imitatio Christi» e di una cattiva e anticristiana imitazione di questa imitatio. Quest'ultima Girard credeva di riconoscere nelle attuali forme di sinistra di preoccupazione per le vittime, interpretandole come un *tentativo di usurpare il posto di Cristo*. A sua volta, questa tradizione rivoluzionaria e di sinistra veniva da lui intesa come un'imitazione anticristiana della genuina sollecitudine cristiana, una tradizione che egli considerava più pericolosa persino del tentativo di destra, neopagano – condiviso, a suo avviso, da Nietzsche e Heidegger – di superare la preoccupazione per le vittime.

«Seguendo il linguaggio simbolico del Nuovo Testamento si può dire che, nello sforzo di recuperare terreno e trionfare di nuovo, Satana prende in prestito il linguaggio delle vittime. Egli imita sempre meglio Cristo e pretende di superarlo. Questa imitazione usurpatrice è

²² Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*. Adelphi.

²³ Cfr. più in dettaglio Di Blasi, L. (2014). Within and Beyond Mimetic Desire. In P. Antonello & H. Webb (Eds.), *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism* (pp. 39-53). Michigan State University Press.

²⁴ Girard, R. (1959). Pride and Passion in the Contemporary Novel. *Yale French Studies*, 24, 3-10. 6.

²⁵ *Ibid.*

presente da molto tempo nel mondo cristianizzato, ma si sta enormemente rafforzando nella nostra epoca. E' il processo che il Nuovo Testamento designa nei termini dell'«Anticristo» [...] Noi ci troviamo in un ultracristianesimo caricaturale, che cerca di sfuggire all'orbita giudaico-cristiana «radicalizzando» la pietà per le vittime in senso anticristiano»²⁶.

3.2. L'ambiguità di Thiel, o: Due *imitationes Christi*

René Girard insegnò a Stanford, dunque nel cuore della Silicon Valley. Il suo discepolo più influente, almeno al di fuori dell'accademia, è senza dubbio Peter Thiel, una delle figure emblematiche della Silicon Valley²⁷.

Una lettura delle testimonianze biografiche di Peter Thiel rivela che, alla fine degli anni Ottanta, egli cadde in una crisi esistenziale che coincise con il riconoscimento di una profonda insensatezza della rivalità mimetica e della competitività da essa esacerbata²⁸. Fu Girard ad assumere per lui quel ruolo significativo che Thiel avrebbe poi avuto per JD. Vance. La sua teoria del desiderio mimetico divenne la chiave per smascherare una competizione insensata. Nel 2014, Thiel pubblicò, basato su una stima libertaria degli «individui sovrani»²⁹ un testo il cui titolo contiene una delle sue affermazioni più celebri: «*Competition is for losers*»³⁰. Il fatto che la competizione si fondi sul desiderio mimetico equivale a una sua svalutazione in senso elitario. Inoltre, nel suo pensiero, questo elemento si combina con un rifiuto della compatibilità tra libertà e democrazia³¹, il che equivale a un rifiuto della democrazia, poiché va di pari passo con un'approvazione della libertà concepita in termini libertari e individualisti.

L'abbandono della competizione assume una duplice natura: Thiel oscilla tra una concezione del cristianesimo come rivelazione salvifica del capro espiatorio e del desiderio mimetico – attraverso il riconoscimento di Cristo come vero modello – e l'ambizione di raggiungere egli stesso una posizione trascendente la rivalità, diventando un imprenditore monopolista che supera la logica competitiva. Già la comprensione della distruttività della competizione lo eleva, nei suoi occhi, al di sopra della maggior parte («[i]f you can recognize competition as a destructive force instead of a sign of value, you're already more sane than most»³²).

²⁶ Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*. Adelphi. 235.

²⁷ Per Thiel cfr. in modo più dettagliato Di Blasi, L. (2026), Flucht aus der gemeinsamen Welt. Peter Thiels apokalyptischer Postlibertarismus. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 51.1, 7-18.

²⁸ «There were all these ways I was incredibly competitive and tracked as a kid. [...] I got into Stanford, and I went to Stanford. Then I went to law school. I ended up at a top law firm in Manhattan. From the outside, it was a place where everybody wanted to get in. On the inside was a place everybody wanted to get out. I had some kind of a quarter-life crisis in my mid-20s.» Thiel, P. (21.2.2024). Conversations with Tyler In *On Political Theology* (Ep. 210) *Unveiling the dangers of just trying to muddle through*. <https://conversationswithtyler.com/episodes/peter-thiel-political-theology/>

²⁹ Dale Davidson/Rees-Mogg (1997).

³⁰ Thiel, P. (12.9.2014). Competition Is for Losers. If you want to create and capture lasting value, look to build a monopoly. *Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/peter-thiel-competition-is-for-losers-1410535536>

³¹ Cfr. Thiel (2009).

³² Thiel, P., & Masters, B. (2014). *Zero to One: Notes on Start Ups, or How to Build the Future*. Random

La comprensione del desiderio mimetico permise a Thiel di operare su due livelli: da un lato, ispirato da Girard, promuoveva l'abbandono del desiderio mimetico e guidava giovani ambiziosi come JD. Vance a seguirlo in questo percorso, aiutandoli a scoprire il superamento dei social network che alimentano la rivalità mimetica. Dall'altro, Thiel fu il primo investitore in *Facebook*, sfruttando così la rivalità mimetica amplificata da questa piattaforma monopolistica, ricavandone una fortuna. Mentre traeva profitto dal desiderio mimetico delle masse, ne propagandava pubblicamente il rifiuto.

La sua critica contro la «religione woke» – categoria che negli ultimi anni ha permesso di saldare schieramenti ideologici eterogenei – si basa sul concetto dell'Anticristo. La sua caratteristica più pericolosa sarebbe la sua simultanea, inquietante somiglianza con Cristo e al tempo stesso la profonda distanza spirituale da Lui. Qui Thiel si riferisce a Girard: «Like Girard's 'ultrachristians,' the Antichrist desires to be like Christ – only greater»³³.

Tuttavia, Thiel va oltre Girard. Egli solleva infatti la questione se il «wokismo» costituisca una perversione o tentazione cristiana³⁴, ovvero un'anticristianità sotto le vesti della cristianità, oppure strettamente adiacente a esso e una conseguenza coerente del cristianesimo stesso. Thiel lascia deliberatamente aperta questa domanda, lasciando così incerto se la sua critica alla preoccupazione per le vittime nel wokismo si riverberi anche sul cristianesimo – analogamente alla critica nietzschiana di femminismo, socialismo e anarchismo, che egli interpretava non come perversioni, bensì come esiti moderni della morale cristiana.

Per questo motivo Thiel si avvicina addirittura a un'aperta adesione a posizioni di estrema destra³⁵ («the West may in fact be chauvinist, racist, sexist, and all the other things it's accused of being, but we should embrace that rather than apologize for it»), una strategia che definisce «nietzscheana» e descrive come «incredibly tempting in an emotional sense»³⁶. Se il wokismo sarebbe «a particularly Christian temptation»³⁷, Nietzsche sarebbe quindi la tentazione di capire il cristianesimo come la radice del wokismo. In questo caso, non sarebbe più l'imitazione della preoccupazione per le vittime a costituire il problema vero e proprio, bensì tale preoccupazione in sé.

Ciò consente due interpretazioni divergenti: da un lato, ci troveremmo di fronte a una posizione che, analogamente a Girard, sostiene una forma di cristianesimo centrista, collocato tra il neopaganesimo (o estrema destra) «satanico» e la sinistra «anticristiana», con la differenza che tale posizione apparirebbe più instabile, poiché entrambi gli estremi assumono i tratti di una «tentazione». Dall'altro lato, tuttavia, permane la possibilità non più girardiana che (una interpretazione di destra di) Nietzsche abbia colto nel vero.

House. 43.

³³ Thiel, P. (2.11.2023). Nihilism Is Not Enough. Novitate Conference, The Catholic University of America, . online su www.nihilismisnotenough.com/

³⁴ Thiel, P. (2023). The Diversity Myth. On multiculturalism as misdirection. *New Criterion*, 41(10), 4-8. <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/> , online unter <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/>

³⁵ Cfr. *Ibid.*, <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/>

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

Queste interpretazioni opposte corrispondono a una sorta di contraddittoria simultaneità tra due atteggiamenti mutualmente esclusivi che è difficile da trascurare: da un lato, Thiel sembra riporre la propria fiducia nel cristianesimo, ma anche nello sviluppo tecnologico e in sviluppi transumanisti. Lo stesso Thiel che professa la fede nella resurrezione corporale ha stipulato un accordo con la società Alcor per la crioconservazione del proprio corpo dopo la morte; mette in guardia in modo credibile contro lo Stato di sorveglianza e sostiene questa tendenza come nessun altro con l'azienda *Palantir*, di cui è cofondatore. L'idea da lui sostenuta delle *corporate city-states* o di un «tech Zionism» risulta più compatibile con la tutela dei privilegiati che con l'opzione cristiana per gli ultimi. Il suo stile di vita libertario è compatibile con un certo nietzscheanesimo, ma meno con la morale sessuale del cattolicesimo conservativo per il quale si batte e che sostiene anche politicamente, come dimostra il sostegno a figure come JD. Vance.

Questa contraddizione tra cristianesimo e un transumanismo nietzscheano può essere letta come una deliberata strategia di *nobile menzogna* applicata in contesto contemporaneo. Thiel aveva compreso già da tempo come lo stile di vita occidentale – per non parlare di quello dei multimiliardari – non sia universalizzabile in un mondo dalle risorse limitate, e come la pacificazione sociale basata sulla promessa di un livellamento verso l'alto delle condizioni dei più poveri sia ormai divenuta un'illusione. Dal momento che Thiel rifiuta anche altre opzioni – una convergenza nelle condizioni di vita che va di pari passo con la riduzione dei consumi, specialmente dei ricchi e benestanti – non gli resta altra scelta se non affidarsi, da un lato, alla speranza nel progresso tecnologico e, dall'altro, al recupero di un cristianesimo conservatore. Quest'ultimo gli serve proprio a elevare Gesù a modello ideale, mitigando così l'escalation della rivalità mimetica e proteggendo, in ultima istanza, coloro che, come lui stesso, hanno beneficiato per decenni della massiccia redistribuzione della ricchezza a vantaggio di pochi, mantenendo uno stile di vita intrinsecamente non universalizzabile: *Imitatio Christi, non techmilliardariorum*.

Ciò non significa che il suo atteggiamento non possa essere inteso anche come *Imitatio Christi*, ma in modo completamente diverso. Per lui e per i grandi soggetti come lui, l'imitazione di Cristo dovrebbe al contrario aumentare l'ambizione. Qui il cristianesimo gioca lo stesso ruolo della fantascienza: l'imitazione di figure cristiano-escatologiche – immortalità, nuova creazione, corpo della resurrezione – dovrebbe mobilitare la fantasia e l'ambizione per raggiungere questi obiettivi attraverso mezzi scientifico-tecnologici. Si potrebbe parlare, in questo caso, di un *cristianesimo prometeico*. Thiel si ispira alla Prima Modernità e in particolare a Francis Bacon:

«Immortality was part of the project of early modernity. [...] Maybe it was anti-Christian, maybe it was downstream of Christianity. It was competitive. If Christianity promised you a physical resurrection, science was not going to succeed unless it promised you the exact same thing»³⁸.

³⁸ Thiel, P., & Douthat, R. (26.6.2025). Interesting Times In *Peter Thiel and the Antichrist. The Original Tech Right Power Player on A.I., Mars and Immortality*. www.nytimes.com/2025/06/26/opinion/peter-thiel-antichrist-ross-douthat.html

Thiel lascia la questione aperta³⁹ se i suoi modelli moderni, gli eroi della costituzione della scienza moderna nella prima età moderna come Francis Bacon o René Descartes, debbano essere intesi come cristiani o anticristiani. Ma è proprio questo a conferire alla ossessione di Thiel per l'Anticristo e per la sua anti-anticristianità un carattere ambiguo.

La lettura proposta si inserisce coerentemente nel duplice riferimento teorico di Thiel – da un lato Girard, dall'altro Leo Strauss. Proprio con quest'ultimo condivide l'approccio esoterico alla scrittura politica, dove le posizioni più radicali (oggi in particolare quelle critiche verso la democrazia) richiedono un'espressione cifrata. La peculiare difesa thieliana del cristianesimo in epoca post-secolare andrebbe dunque interpretata come una strategia funzionale: solo reintroducendo il fattore religioso accanto al progresso tecnologico si potrebbe arginare la dinamica del desiderio mimetico, senza dover fare affidamento su un consumismo ormai al collasso. È ciò che potremmo definire un «post-secolarismo post-libertario», dove il ritorno del religioso serve a legittimare progetti politici apertamente anti-democratici⁴⁰.

3.3 L'ambiguità di Vance, o: debolezza docetica

Proprio come Girard ha avuto un impatto determinante sul pensiero di Thiel, così Thiel a sua volta ha esercitato un'influenza considerevole su J.D. Vance, e quindi sulla politica americana contemporanea. Thiel gli rivelò la teoria girardiana del desiderio mimetico, offrendogli, come disse, un'illuminazione liberatoria sulla sua generazione.

«Mired in the swamp of social media, we identified a scapegoat and digitally pounced. We were keyboard warriors, unloading on people via Facebook and Twitter, blind to our own problems. We fought over jobs we didn't actually want while pretending we didn't fight for them at all. And the end result for me, at least, was that I had lost the language of virtue»⁴¹.

Il antiwokismo intellettuale e strategico di Thiel diventa qui uno strumento politico diretto: Nella campagna elettorale per il Senato che vinse grazie anche alle consistenti donazioni di Thiel, Vance si è distinto per dichiarazioni provocatorie anti-woke, culminate nella richiesta di un «*programma di de-woke-ificazione degli Stati Uniti*» – paragonandolo esplicitamente ai processi di denazificazione del 1945⁴².

³⁹ Cfr. Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press. 146.

⁴⁰ «The Straussian use of Girard would have taken advantage of the Christian dimensions of Girard's thought at time when a prudent and statesmanlike re-Christianization of political discourse was deemed appropriate. Let us not forget that Thiel's essay begins by stating that the attacks of September 11th have called the foundations of the modern West into question.» Millerman, M. (20.3.2024). The End of the Straussian Moment? *The European Conservative*, online su <https://europeanconservative.com/articles/essay/the-end-of-the-straussian-moment/>

⁴¹ Vance, JD. (April 1, 2020). How I Joined the Resistance. On Mamaw and becoming Catholic. *The Lamp*. <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>

⁴² Vance, JD. (17.09.2021). *JD Vance - JML #070* [Interview], online su <https://www.youtube.com/watch?v=PMq1ZEcytY>

Vance ha dato alla testimonianza della sua conversione al cattolicesimo il seguente titolo: «How I joined the resistance»⁴³. Una lettura di questo testo attraverso la lente del duplice potenziale ermeneutico girardiano – che permette sia un’interpretazione «woke» (enfaticamente l’indebolimento della violenza) sia una lettura apocalittica e anti-woke a essa contrapposta – rivela due peculiarità teologiche significative. In primo luogo, Vance stabilisce un collegamento teologicamente contraddittorio tra grazia e perfezionismo: «*a faith centered around a Christ who demands perfection of us even as He loves unconditionally and forgives easily*». Questa ambiguità si basa su un’altra, secondo la quale Cristo non solo è inteso come «completamente innocente», ma anche come «infinitamente potente»:

«In the Christian telling, the ultimate scapegoat has not wronged the civilization; the civilization has wronged him. The victim of the madness of crowds is, as Christ was, infinitely powerful—able to prevent his own murder—and perfectly innocent—undeserving of the rage and violence of the crowd.»

Cristo viene così interpretato in una duplice prospettiva: da un lato come vittima innocente della folla, dall’altro come ente infinitamente potente e capace di prevenire questo stesso sacrificio. La sua morte in croce assume così tratti *docetici*, una sorta di sacrificio apparente volontariamente compiuto da un essere onnipotente. Altrove, Vance si oppone anche politicamente a considerare i deboli come vittime, sostenendo che bisognerebbe essere «*sympathetic with the meek and poor of the world, without treating them primarily as victims*»⁴⁴. L’imitazione di Cristo viene così interpretata come un compito di autoperfezionamento, una forma di *theosis*, contrapponendosi in questo diametralmente all’interpretazione di Cristo come *kenosis* che Vattimo colloca al centro della sua interpretazione del cristianesimo. Di conseguenza, la sollecitudine per i deboli nasce qui da una simpatia, non da una condivisa debolezza e vulnerabilità.

Conclusione: La attualità del pensiero debole

Il concetto girardiano del desiderio mimetico possedeva una dimensione democratica e sociale, mentre la sua interpretazione biblico-cristiana della storia includeva la dimensione dell’indebolimento della violenza e ispirò Vattimo. Tuttavia, con il suo libro *Vedo Satana cadere come la folgore*, la sua originaria distinzione elitaria tra desiderio autentico e mimetico riemerse all’interno del mimetismo stesso (buona imitazione cristiana di Cristo, cattiva imitazione della imitazione cristiana), un concetto che ispirò l’antiwokismo contemporaneo. Divenne riconoscibile una dimensione apocalittica dell’indebolimento del principio del capro espiatorio, che Thiel riprese e sviluppò in un post-libertarismo post-secolare.

⁴³ Vance, JD. (April 1, 2020). How I Joined the Resistance. On Mamaw and becoming Catholic. *The Lamp*. <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>

⁴⁴ *Ibid.*

Vattimo non prese in considerazione questa dimensione apocalittica; forse qui risiede anche un limite del suo pensiero. Allo stesso tempo, osservando i girardiani post-libertari di destra, la specifica forza del *pensiero debole* di Vattimo diventa più evidente: La sua kenosi è anti-elitaria e intrinsecamente incompiuta – un indebolimento che si rivolge anche contro se stesso e che, mosso dalla *caritas*, trova in essa sia il suo impulso che il suo limite: proprio quando tentasse di ribellarsi alla *caritas* stessa.

Ed è forse qui che risiede l'attualità del paradosso post-secolare che lega il Pensiero Debole al cristianesimo: la sua preoccupazione per le vittime, a differenza di molte forme contemporanee di politica identitaria di sinistra, non si scaglia contro il cristianesimo, ma anzi a esso si richiama. Proprio questo, tuttavia, ostacola i tentativi odierni di strumentalizzare il cristianesimo – in nome di un «anti-anticristianesimo» – per progetti politici anti-democratici e apocalittici⁴⁵.

Bibliografia

- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri.
- Badiou, A. (2013). *The Incident at Antioch / L'incident d'Antioch. A Tragedy in Three Act / Tragédie en trois actes*. Columbia University Press.
- Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I,1* (pp. 691-704). Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1988). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp.
- Böckenförde, E. W. (1976). *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Suhrkamp.
- Casini, F. (2006). La ricezione del pensiero di René Girard in Italia dagli anni Sessanta ad oggi. *Nuova Corrente*, 53, 129-157.
- Corradi, E. (1985). Linee del «pensiero debole». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 77, 3, 476-483.
- Di Blasi, L. (2014). Within and Beyond Mimetic Desire. In P. Antonello & H. Webb (Eds.), *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism* (pp. 39-53). Michigan State University Press.
- Di Blasi, L. (2018). *Dezentrierungen. Beiträge zur Philosophie der Religion im 20. Jahrhundert*. Turia + Kant.
- Di Blasi, L. (2026). Flucht aus der gemeinsamen Welt. Peter Thiels apokalyptischer Postlibertarismus. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 51.1, 7-18.
- Girard, R. (1959). Pride and Passion in the Contemporary Novel. *Yale French Studies*, 24, 3-10.
- Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*. Adelphi.

⁴⁵ Cfr. anche Klein, N., & Taylor, A. (13.4.2025). The Rise of End Times Fascism. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk>

- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*. Suhrkamp.
- Klein, N., & Taylor, A. (13.4.2025). The Rise of End Times Fascism. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk>
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press.
- Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Metzler.
- Millerman, M. (20.3.2024). The End of the Straussian Moment? *The European Conservative*. <https://europeanconservative.com/articles/essay/the-end-of-the-straussian-moment/>
- Schmidt, C. (2011/12). Die Rückkehr der toten Seelen. Die deutsche Studentenbewegung und ihr Umgang mit Auschwitz. *Mittelweg* 36, Heft 6, 66-83.
- Thiel, P. (2.11.2023). Nihilism Is Not Enough. Novitate Conference, The Catholic University of America, .
- Thiel, P. (12.9.2014). Competition Is for Losers. If you want to create and capture lasting value, look to build a monopoly. *Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/peter-thiel-competition-is-for-losers-1410535536>
- Thiel, P. (21.2.2024). Conversations with Tyler In *On Political Theology (Ep. 210) Unveiling the dangers of just trying to muddle through*.
- Thiel, P. (2023). The Diversity Myth. On multiculturalism as misdirection. *New Criterion*, 41(10), 4-8. <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/>
- Thiel, P., & Douthat, R. (26.6.2025). Interesting Times In *Peter Thiel and the Antichrist. The Original Tech Right Power Player on A.I., Mars and Immortality*. www.nytimes.com/2025/06/26/opinion/peter-thiel-antichrist-ross-douthat.html
- Thiel, P., & Masters, B. (2014). *Zero to One: Notes on Start Ups, or How to Build the Future*. Random House.
- Vance, JD. (17.09.2021). *JD Vance - JML #070* [Interview], <https://www.youtube.com/watch?v=P-Mq1ZEcytY>.
- Vance, JD. (April 1, 2020). How I Joined the Resistance. On Mamaw and becoming Catholic. *The Lamp*. <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>
- Vattimo, G. (1995 [1983]). Dialettica, differenza, pensiero debole. In G. Vattimo & P. A. Rovatti (Eds.), *Il pensiero debole* (pp. 12-28). Feltrinelli.
- Vattimo, G. (1996). *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Garzanti.
- Vattimo, G. (2023). *L'Europa tra identità e globalizzazione* [Interview]. Fata Morgana Web.
- Vattimo, G., & Quinzio, S. (20.3.1994). Il Dio che cerchiamo. *La Stampa*. www.archiviolaStampa.it
- Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (1995 [1983]). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.

Resistenze della *Verwindung*. Una critica del pensiero debole con Schürmann Perniola e Lacan

CAMILLA CROCE*

Sommario: Premessa; La matrice heideggeriana del pensiero debole: Schürmann *versus* Vattimo; Ritualizzare per riattualizzare il non-pensato: la *Verwindung* secondo Perniola; “Intaccare l’atto del conoscere”.

Abstract: The essay discusses the Heideggerian matrix claimed by Vattimo’s weak thought through the criticisms made in this regard by Reiner Schürmann and Mario Perniola. Both Schürmann and Perniola show how Vattimo operates from an understanding of the Heideggerian *Verwindung* that fatally alters what is at stake in the thought of Being as event. The outcome of the irruption of contingency with the event is anything but a diminution of thought’s claim in its grip on reality. Rather, the event calls for a revival of the force of thought in its grip on reality, to rethink it from the failure of the metaphysical form of thought. Relaunching the force of thought, its ability to affect reality, to the point of confronting the impossible that always accompanies its becoming effective, instead of relegating this impossible to political irrationality or individualising its knowledge through the pleasure of a hermeneutic posture.

Keywords: Event, Repetition, Ritual Thought, Sexual Difference, Real.

Premessa

Il pensiero debole è stato un momento decisivo della diffusione aldilà dai confini nazionali di un sedicente stile italiano di fare filosofia. Negli anni ottanta esso circolava sotto il nome di differenza italiana, oggi come *Italian Theory*. Questa “etichetta”, oggi come allora, suscita sospetti. Quelli di oggi li ha ben messi a fuoco Ida Dominijanni, che, già nel 2012, denunciava le “latenze” interne all’*Italian Theory*, riferendosi all’assenza del femminismo della differenza nel canone da lei proposto¹. La stessa latenza salta agli occhi anche nella prima stagione della differenza italiana: nel *Pensiero debole* non c’è traccia di femminismo. Secondo Dominijanni, l’assenza

* Psychoanalytische Bibliothek Berlin.

¹ Ida Dominijanni, *Soggetto dell’inconscio, inconscio della politica*, in: *Filosofia politica*, XXVI, n. 1.

nell'*Italian Theory* del femminismo della differenza, seppure non totale², sarebbe il sintomo dell'ostinata cecità della filosofia politica italiana rispetto all'inconscio, che mette radicalmente in discussione il soggetto della filosofia in generale e quindi della filosofia politica. Lavoro di cui invece il femminismo, attraverso le pratiche dell'inconscio, si è fatto carico, dimostrando così di tener conto della divisione del soggetto. Se però nel caso dell'*Italian Theory* la latenza del femminismo è il sintomo di un più generale mancato confronto con la psicoanalisi³, lo stesso non si può dire per il *Pensiero debole*, nel quale, seppure solo per accenni e allusioni, i riferimenti alla psicoanalisi non mancavano⁴.

Oltre quindi una certa resistenza a confrontarsi con la psicoanalisi e il femminismo, queste due stagioni hanno senza dubbio in comune anche l'"estrofessione" verso l'attualità, per riprendere Roberto Esposito. Anche nel pensiero debole c'è l'urgenza di lasciare che sia il fuori a determinare il pensiero, come si evince dalla prefazione di Gianni Vattimo e Aldo Rovatti. Alla crisi della ragione il pensiero debole rispondeva proponendo una diminuzione dei toni, un'etica della debolezza che alleggerisse il pensiero dal fondamento e permettesse "la ritraduzione di tutto nelle pratiche, nei giochi, nelle tecniche localmente valide"⁵, ma che forse, come vedremo, finiva solo per liberarlo dall'angoscia, indispensabile per un pensiero che voglia fare presa sulla realtà.

In queste pagine vorrei mettere a fuoco questa debolezza, che Vattimo presenta come esito naturale della lezione heideggeriana, ma che più correttamente mi pare vada compresa come l'esito della *sua* lettura della storia dell'essere e dell'evento, centrata su un'interpretazione del termine chiave *Verwindung* che resta problematica. Già negli anni ottanta la filiazione heideggeriana della debolezza sollevò dure critiche. Mi soffermerò sulla posizione critica di Reiner Schürmann, esplicitata durante il convegno del 1984 a New York, per poi passare a quella di Mario Perniola. Sia Schürmann che Perniola insistono sullo stesso punto, ossia quanto poco heideggeriano sia il pensiero debole. Perniola poi, come vedremo, propone un'interpretazione della *Verwindung* agli antipodi di quella vattimiana. Per concludere accennerò invece ai suggestivi spunti sul reale di Jacques Lacan avanzati da Aldo Rovatti nel volume *Il pensiero debole*. Proprio questi accenni ci riporteranno, dopo Schürmann e Perniola, al punto di partenza: l'imprescindibilità, per un pensiero che si autocomprende come politico, dell'inconscio, tanto quello praticato dal femminismo, quanto quello della psicoanalisi freudo-lacanian.

Ha ragione Oliver Marchart quando, discutendo della proposta politica del pensiero debole e di come Vattimo si ispiri nel suo *Addio alla verità* all'ontologia dell'attualità, ricorda che

² Pensiamo al capitolo dedicato al pensiero della differenza da Dario Gentili nel suo *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, 2012, p. 129-143.

³ Negli ultimi anni è stato avviato un lavoro su questa resistenza, anche se ancora solo attraverso il dialogo con una certa lettura psicoanalitica che a volte sembra avere nostalgia dei padri, cfr. Esposito Recalcati.

⁴ Nel volume *Il pensiero debole* troviamo accenni a Lacan, oltre che nel saggio di Rovatti, anche in quelli di Maurizio Ferraris, e di Franco Crespi.

⁵ *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983, p.11.

questa, per Foucault, deve essere accompagnata dall'ontologia di noi stessi⁶. Qui infatti sta il problema: è possibile un'ontologia del soggetto politico che dia conto dell'inconscio e quindi della differenza sessuale? A questa domanda non risponderò, ma è questa a orientare le mie riflessioni.

1. La matrice heideggeriana del pensiero debole: Schürmann *versus* Vattimo.

Al convegno dedicato alla differenza italiana tenuto nel 1984 all'università di New York, organizzato tra gli altri proprio da Reiner Schürmann, questi, confrontandosi con Vattimo, avanzava delle riserve importanti rispetto al pensiero debole, di cui non sentiva la forza. Proprio riprendendo matrice heideggeriana della proposta vattimiana, il pensiero debole era per Schürmann davvero troppo debole, perché invece di essere all'altezza della complessità del (suo) tempo, Vattimo aveva finito per indebolire l'essere.

È noto come la complessa dinamica di disgiunzione e congiunzione tra *Temporalität* e *Zeitlichkeit* fu lo scoglio su cui si arenò *Essere e tempo*, costringendo Heidegger ad abbandonare l'impianto trascendentale del pensiero dell'essere per riprenderlo a partire dalla differenza ontologica – prima- e dall'*Ereignis* poi. Sarà proprio Schürmann, nella sua bellissima e imprescindibile interpretazione di Heidegger, *Dai principi all'anarchia*, che comprenderà con risoluzione la differenza ontologica come differenza temporale e saprà organizzare sincronicamente lo spazio prospettico che da lì si dispiega, restituendo così, a partire dalla svolta, il movimento fondamentale del pensiero dell'essere come evento⁷.

Pensare l'essere come tempo significa certamente, come anche per Vattimo, che il pensiero deve partire dalla chiusura della metafisica, ma questa chiusura, che sancisce la perdita irrevocabile e sempre già avvenuta dell'origine, non è, argomentava Schürmann, un invito a indebolire il pensiero, bensì a rafforzarlo, lavorando contro la tentazione metafisica di dare *un* fondamento al nostro agire. L'anarchia, ovvero l'affrancarsi del pensiero dal legato dell'arché principiale, libera la spinta propulsiva dell'origine originaria di ogni venire alla presenza, che Schürmann rinviene nella "comprensione presocratica dell'origine come evento del *phyein*"⁸. È questo venire alla presenza che egli, in modo così convincente, svela essere l'altro polo che si tratta di raggiungere nella transizione, ovvero l'altro inizio, dopo la fine della storia dell'essere. Pensare l'essere come tempo non significa affatto "rinunciare", per riprendere le parole dell'introduzione di Vattimo e Rovatti, alla forza del pensiero per rimettersi alla caducità del tempo. Al contrario, l'evento invita a ripensare questa forza emancipandola dalla logica dei principi.

In altre parole, Schürmann insisteva sul fatto che Heidegger andava preso sul serio, senza aggirare né il celebre *Schritt zurück* (passo indietro) attraverso cui Heidegger a partire dagli anni quaranta spiegava le modificazioni metodologiche implicate dalla svolta, né i vari rima-

⁶ Cfr. Oliver Marchart, *Philosophy as intrinsically political thought Vattimo's Farewell to Truth and the question of political ontology*, relazione presentata al workshop 'Vattimo's Farewell to Truth', November 9, 2022, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

⁷ cfr. Reiner Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, 1995.

⁸ *Ivi*, p. 203.

neggiamenti retrospettivi che egli stesso non si è risparmiato di lasciarci, a partire dalla *Lettera sull'umanismo*, nella quale il filosofo di Messkirch metteva in chiaro che la questione, *die Sache*, del pensiero dell'essere è quella dell'essenza dell'agire⁹. Questo chiarimento, che risale al 1943, è, come noto, una ripresa del pensiero dell'essere che aveva mosso *Essere e tempo*, ma a svolta, *Kehre*, avvenuta, per così dire, ossia dopo aver elaborato il lutto del principio di ragione. Una volta quindi, potremmo dire, aver svelato che il *Satz*, il principio, è in effetti molto più un salto, come il tedesco non nasconde essendo *Sprung* e *Satz* sinonimi, necessario al pensiero rappresentativo della metafisica per lasciarsi alle spalle, ma anche per rimuovere e poter continuare a ignorare, l'abisso che lo precede.

In breve, il pensiero dell'essere è sempre anche un'interrogarsi sull'essere del pensiero. Heidegger chiede sempre anche cosa significa pensare, come titolerà la traduzione italiana di un suo tardo scritto, e lo fa interrogandosi criticamente sul pensiero in quanto agire, in quanto cioè azione che ri(con)duce il pensato alle sue condizioni di possibilità, ai principi epocali che determinano lo spazio-tempo del pensiero. Cosa diventa il pensiero dell'essere, che agire è il suo, sul crinale della chiusura della metafisica, quando cioè si tratta di congedarsi dalla legittimazione di uno scopo che sosterebbe la sua autocomprensione? A quel punto che cosa significa pensare, se non lasciare cadere quella parte della capacità di rendere ragione dell'azione del pensiero che resta fondata sui principi metafisici? L'azione del pensiero è, allora, quella che si ritrova a dover lavorare contro l'ossessione metafisica di rendere ragione di sé tramite l'appello all'origine, al principio, all'archè principiale. Secondo Schürmann, Heidegger ci mette sulle tracce per comprendere cosa diventa il pensiero, il "pensiero che agisce in quanto pensa", e quindi di chiederci quale sia l'essenza dell'agire, dopo l'autochiusura della metafisica. A quel punto il principio dell'anarchia è l'unico paradossale principio che sostiene l'agire e il pensare, quello che si affida al venire alla presenza per liberarne le molteplici potenzialità.

Anche secondo Vattimo, la comprensione heideggeriana dell'essere come tempo, ci ha lasciato nel mezzo di una transizione, di una trasmissione. Potremmo anche dire che sia per Schürmann che per Vattimo Heidegger ha individuato il *transfert* dal primo all'altro inizio come il nostro proprio spazio di pensiero. Il punto di partenza del pensiero debole è infatti, scrive Vattimo, che "l'essere non è ma si tras-mette"¹⁰, e questo ci affranca dalla ricerca dell'origine, dell'archè, poiché è chiaro, che "non disponiamo di un accesso precategoriale o transcategoriale all'essere"¹¹. Si tratta di pensare un altro inizio a partire dalla nostra relazione di trasmissione con la metafisica. Heidegger ci ha svelato che questa trasmissione non è orientata verso un oltrepassamento, *Überwindung*, ma verso una *Verwindung*. È proprio sul significato da attribuire a questa *Verwindung* che, Vattimo e Schürmann, ma vedremo anche Vattimo e Perniola, divergono, anche se concordano che essa non è assolutamente da comprendere come un oltrepassare – *überwinden*. Secondo Vattimo, *verwinden* vuole dire operare una "declinazione distorcimento" che tolga alle sue "categorie, precisamente ciò che le costituiva come metafisiche: la pretesa di

⁹ Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in: *Segnavia*, Adelphi, 1987, p. 267.

¹⁰ *Il pensiero debole*, cit. p. 19.

¹¹ *Ivi*, p. 22.

accedere a un *ontos on*¹². Ma l'accento scelto da Vattimo per questa modalità di relazione con la metafisica, non convince affatto Schürmann. Vattimo insiste sulla *pietas*: “Tolta questa pretesa, esse [le categorie della metafisica] valgono oramai solo come monumenti, eredità a cui si porta la *pietas* che è dovuta alle tracce di ciò che ha vissuto. *Pietas* insieme a *Andenken* e *Verwindung*, può essere assunto a caratterizzare il pensiero debole dell'ultrametafisica”¹³. Schürmann risponde: “Se il pensiero debole vuole mettere insieme l'evento, la sua economia del venire alla presenza, con il pensiero dei valori, ossia mettere ciò che eccede la rappresentazione insieme con ciò che è pensabile solo in quanto contenuto di una rappresentazione, allora esso mira alla quadratura del cerchio, ad amalgamare il non-metafisico con l'archi-metafisico”¹⁴.

Neanche allontanandoci un momento dall'argomentazione di Schürmann possiamo non concordare con la sua resistenza a ridurre la *Verwindung* alla *pietas*. La *Verwindung* compare nel lessico heideggeriano a partire dalla *Kehre*, ossia quando Heidegger si avvede che la distruzione della storia della metafisica non solo non è sufficiente a oltrepassarla e trarre fuori dall'oblio la questione dell'essere, ma anzi pensare di oltrepassarla è mancare il punto. La questione infatti è capire, scrive Heidegger tra il '36 e il '46, “in che misura essa [la metafisica] appartiene alla natura dell'uomo”¹⁵.

Con “natura dell'uomo” non possiamo ovviamente pensare che Heidegger intenda la natura in termini meramente biologici. Le prove della decostruzione heideggeriana del modo metafisico di comprendere la natura sono innumerevoli, disseminate lungo tutta la produzione heideggeriana. Con “natura dell'uomo” dobbiamo piuttosto comprendere una determinata spartizione dell'essere dell'ente, tramandata dalla tradizione metafisica, tra natura e cultura nella quale l'Esserci è gettato. Spartizione che, infatti, è soggetta a continue e ininterrotte ritrattazioni che spostano e modificano continuamente la linea del loro confine. In questo senso allora “natura” indica più un destino e, fin quando in maniera più o meno consapevole le si resta legati, essa si impone certamente con la forza di un destino perché agisce come un determinismo il cui governo è delegato ai principi archici.

La metafisica infatti, una volta rinvenuta la sua radice esistenziale, si rivela essere quella dimensione in cui l'uomo rimane legato alla non esperita distinzione di essente ed ente. La metafisica è un destino inscritto nella natura dell'uomo che lo tiene in ostaggio e a cui egli non mancherà di andare incontro, fin quando non si lascerà riguardare, toccare, scuotere dell'esperienza della differenza ontologica.

Come dirà Heidegger nei *Beiträge, Essere e Tempo* fu sì pensato a partire dalla differenza ontologica, ma la differenza stessa come “struttura dell'esserci” a quel tempo non era ancora stata abbastanza esperita, non aveva ancora affrancato il pensiero dal linguaggio della metafisica. Il linguaggio di *Essere e tempo* non era ancora all'altezza del pensiero da cui scaturiva *Essere e tempo*.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Reiner Schürmann, “Decostruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for 'Weak Thinking'”, in: Graduate Faculty Philosophy Journal, Volume 10, Nr. 1, Spring 1984, pp.165-177, p. 173, trad. it. CC.

¹⁵ Martin Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991, p. 47.

Non è un caso, infatti, che la differenza ontologica venga al linguaggio solo dopo la pubblicazione dell'opera, nel 1927¹⁶. La differenza dell'essere dall'ente può essere detta solo *nachträglich*, dopo esser stata esperita, ossia dopo aver percorso l'ontologia fondamentale fino ai suoi limiti, segnati dal fatto che la storia della metafisica è inscritta nell'Esserci come una sua natura. È nel suo modo naturale di comprendere, di sentire, di pensare, di parlare e di comprendersi, sentirsi, pensarsi, parlarsi che l'Esserci resta affezionato (d)alla metafisica. Oltrepassarla, per sottrarre l'Essere dalla sua storia, che è oblio, distruggere la storia della metafisica è non solo, come già intuiva *Essere e tempo*, un lavoro di decostruzione del soggetto della metafisica, ma l'Esserci, sebbene nel corso dell'ontologia fondamentale venga spogliato del soggetto, vi resta sempre un po' invischiato. Questo perché la metafisica altro non è che un modo in cui l'Essere si trasmette all'uomo, e il -ci, il Da, dell'Esserci, tende ancora a far prevalere nell'uomo l'Essere come presenza dell'ente.

A rigor di termini non dovremmo perciò neppure più parlare di *Esserci*, perché il -ci dell'uomo è il "tra", dove l'essere accade e si trasmette. Heidegger dirà infatti più tardi non più *Dasein*, ma *Zwischenfall*, incidente, luogo dove l'Essere si trasmette, dove l'Essere si dà, non come presenza, ma ritraendosi. L'Essere permette infatti all'ente di essere presente, proprio perché come Essere si ritrae, scandendo così la differenza tra l'essere e l'ente.

Esserci è perciò un modo di dire l'essere dell'uomo ancora molto intriso di presenza metafisica, un modo che, se da un lato permette di pensare concettualmente la differenza ontologica, dall'altro ne ostacola l'esperienza, non le permette di agire. Fare esperienza della differenza ontologica significa svelarla come la struttura fondamentale dell'Esserci: è solo rintracciando e affrancandoci dalle nostre fissazioni metafisiche, che ci affettano e condizionano ancora tanto l'agire quanto il pensare, che facciamo spazio a un altro inizio del pensiero. Queste aderenze metafisiche presenti nella struttura dell'Esserci fanno della metafisica un destino, trasmettono l'Essere all'uomo tendendo a contraffarne sistematicamente la struttura, la differenza, lo iato, la *Spaltung* diremmo servendoci di un lessico psicoanalitico.

Che dire quindi dell'idea di superamento, oltrepassamento della metafisica? Heidegger l'abbandona come un'illusione: non si tratta di saltare una volta per tutta al di là della propria ombra, ma di operare una torsione nell'atteggiamento che permetta, nella ripetizione delle figure, dei resti, delle tracce della metafisica, di sottrarre l'Essere al potere della rimozione, di elaborarne il suo darsi in sottrazione, per rilanciare un altro inizio del pensiero.

Tornando a Vattimo, a questo punto non ci resta che *Andenken* le categorie delle metafisica come monumenti a cui dobbiamo *pietas*. Il pensiero debole si accontenta di questa diminuzione del pensiero a rimemorazione e, rinunciando all'Essere, rinuncia anche all'agire. Al contrario Schürmann comprende la *Verwinundung* della metafisica come il compito più radicale di affrancarsi dal ricondurre l'agire a una archè che ne fonda la ragione, per attingere, dal principio dell'anarchia, la forza necessaria per un altro inizio del pensiero, che agisce in quanto pensa.

Un'ipotesi per spiegarci l'esito così divergente di queste due letture del compito del pensiero dopo la chiusura della metafisica, possiamo avanzarla chiedendoci che ruolo giochi in esse la

¹⁶ Nell'ultimo paragrafo del corso del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. it. Adriano Fabris, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 305-317.

rivoluzione freudiana. Questione che qui sfioriamo appena, raccogliendone le tracce in questo scambio nel contesto del convegno di New York.

Nel saggio in questione Vattimo non fa cenno a Freud, neppure come maestro del sospetto, come in altri lavori, ma il ricorso alla figura della caducità sembra alludere alla psicoanalisi freudiana su un punto filosofico molto significativo, quello del trascendentale. Scrive Vattimo: “il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità¹⁷: l’essere non è ma accade, forse anche nel senso che cade presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostro rappresentare”¹⁸. Il trascendentale a cui si riferisce Vattimo, non è ovviamente una struttura ontologica staccata dalla storia, ma l’apriori storico, la costellazione aleteologica nella quale siamo gettati. Il pensiero debole vattimiano sembra restare un pensiero rappresentativo ancorato nel soggetto moderno, che non lascia che la caducità sovverta la logica attributiva-partecipativa che lo governa, ma che si limita a farsi accompagnare da essa.

Riguardo alla presenza di Freud, Schürmann è invece molto più esplicito, e comprende la *Verwindung* heideggeriana in analogia con il *durcharbeiten*, l’elaborare con cui Freud nel 1914 descrive la terza fase, dopo il ricordare e il ripetere, del lavoro psicoanalitico. Cosa vuol dire per Freud *durcharbeiten*? L’elaborazione è la parte della cura che chiama l’analista, scrive Freud, “ad una prova di pazienza” e l’analizzante a un compito gravoso. Si tratta infatti di elaborare le resistenze nelle quali l’analizzante, nello spazio tempo aperto dal transfert, si ritrova immerso e deve poter immergersi. Freud spiega che è nel punto massimo della resistenza che abbiamo una chance di trovare i moti pulsionali rimossi, sono questi a nutrire la resistenza. E non basta che sia l’analista a intuirli, bisogna che il paziente se ne convinca da sé, che ne faccia esperienza¹⁹. Sappiamo che per Freud è proprio il *durcharbeiten* che differenzia la psicoanalisi dall’ipnosi: riattualizzare i moti pulsionali rimossi, e i conflitti quindi, ma per elaborarli, riattraversandoli, lavorandoci dentro.

Riassumendo possiamo dire che per Vattimo la comprensione dell’essere come tempo – l’essere non non è ma si trasmette – ci rimette al pensiero rammemorante e ci affida il compito di svuotare la metafisica dal preteso accesso all’origine per metterci sulle tracce dell’essere come ciò che non si dà mai in presenza, ma solo nel ricordo. *Verwindung* è quindi la praxis dell’ontologia debole che “accompagna[re] l’essere al suo tramonto”. Per Schürmann invece, Heidegger, introducendo la nozione di *Ereignis*, non dice affatto che l’essere non si dà mai in presenza, ma che il venire alla presenza è sincronico e conflittuale, e che dunque *verwinden*, al contrario, indica una *Einstellung* del pensiero che si mette al fronte, sul limite di autochiusura della metafisica. Come un Giano bifronte, da questo crinale il pensiero, da un lato, rammemora la sfilata principale delle epoche dell’essere che volge al suo compimento, ma dall’altro si immerge nel venire alla presenza e, affidandosi al principio dell’anarchia, si affranca dai principi logico-metafisici per lasciarsi prendere dalla sua illogicità, dalla sincronia delle sue contraddizioni, delle sue resistenze e dei suoi conflitti. Proprio come succede durante il *durcharbeiten* per Freud.

¹⁷ *Vergänglichkeit*, *Caducità* è infatti un concetto a cui Freud dedica un saggio nel 1915

¹⁸ *Il pensiero debole*, cit. p. 23.

¹⁹ Cfr. Sigmund Freud „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“ 1914, trad. it. in *Opere*, Vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.

C'è un aspetto però che sia Schürmann che Vattimo tralasciano riguardo al lavoro immanente della *Verwindung*: la ripetizione. La distruzione della storia dell'Essere implica infatti sempre una ripetizione, secondo Heidegger indirizzata alla decostruzione delle sue epoche. Proprio sulla ripetizione, a cui Freud affida un momento decisivo del processo analitico, si concentra Perniola nella sua interpretazione della *Verwindung* heideggeriana.

2. Ritualizzare per riattualizzare il non-pensato: la *Verwindung* secondo Perniola

Anche Mario Perniola partecipò alla conferenza del 1984 a New York, ma in quell'occasione egli non si preoccupò tanto di polemizzare con il pensiero debole, quanto di presentare i tratti distintivi della differenza italiana, di cui uno è l'attitudine filologica, che Perniola comprende appunto come ripetizione. La ripetizione che ha in mente Perniola non ha nulla a che fare con Kierkegaard, perché non appartiene alla sfera della volontà del soggetto, ma a quella dell'uso e del costume, delle abitudini, della quotidianità e quindi anche della sua psicopatologia. La ripetizione a cui si riferisce Perniola ha un senso peculiarmente psicoanalitico: ripetiamo ciò che non riusciamo a ricordare, ciò che non accede alla coscienza.

Secondo Perniola, l'attitudine filologica del pensiero italiano non va compresa come una pratica del *logos*. Essa non è un esercizio di logocentrismo, poiché non mira a rinvenire un'origine come causa della storia semantica della parola, origine-causa degli spostamenti, delle condensazioni, delle rimozioni, delle cancellazioni, delle inversioni, insomma dell'insieme delle vicissitudini che costituiscono la storia delle parole. L'approccio filologico è invece, secondo Perniola, un modo di iniziare a pensare ripetendo non tanto il senso, ma proprio la lettera, e in questo modo porre la ripetizione all'inizio. La ripetizione infatti "ha effetti senza essere causa"²⁰, è un modo di iniziare che non pretende di attingere all'origine, all'archè come causa e principio, ma che cionostante produce degli effetti, *wirkt*, diremmo in tedesco, toccando così senza giri di parola la radice di quella *Wirklichkeit* che è la realtà effettuale.

Il rischio di comprendere questa ripetizione della lettera evocando la coazione a ripetere tipica della nevrosi ossessiva certo c'è, e Perniola lo esplicita, ma ciò, lungi dallo squalificare il riferimento a Freud, invita solo a fare alcune precisazioni. Il *Wiederholungszwang* tipico della nevrosi ossessiva non è l'unico destino possibile a cui la pulsione va incontro nella ripetizione, ma il suo caso limite, che permise a Freud di individuare la pulsione di morte che appartiene al corredo pulsionale della vita stessa.

La ripetizione della lettera, in atto nell'approccio filologico al pensiero, ci avvicina (allontanandoci un po' da Perniola) a un possibile buon uso della pulsione di morte in atto nella ripetizione. Ripetere infatti è anche l'unico modo che abbiamo di generare una differenza. Questa generatività della ripetizione non solo è l'esito della ripetizione-distruzione della storia dell'Essere, e quindi il punto di partenza di buona parte della filosofia del novecento, ma è anche ciò

²⁰ Mario Perniola, "The Difference of the Italian Philosophical Culture", in: Graduate Faculty Philosophy Journal, Volume 10, Nr. 1, Spring 1984, pp. 103-116, p. 107, trad. it. CC.

che la psicoanalisi ha scoperto della generatività specifica della ripetizione che accompagna il circuito pulsionale. È ripetendo che si generano differenze, spostamenti, cambiamenti, perché la ripetizione non è all'opera solo nell'esasperata ed esasperante coazione a ripetere, ma è anche il modo in cui la pulsione di morte accompagna tutte le pulsioni, così che ripetere è un passaggio obbligato per poter distinguere, nel linguaggio che ci parla, quella che Lacan chiamerà "l'istanza della lettera" nel discorso inconscio.

Tornando a Perniola, nello stesso anno della conferenza egli si confronta direttamente con Vattimo per mezzo di una "Lettera a Gianni Vattimo sul pensiero debole"²¹, nella quale tocca già molti dei punti che tratterà nel suo *Presa diretta*, uscito due anni più tardi, vera e propria controproposta al pensiero debole²². La lettera, pubblicata su Aut-Aut, si apriva così: Pensare oggi che il pensiero filosofico sia davvero "debole" significa ritenere di essere dominati da una effettualità più forte della filosofia per la quale un'affermazione filosofica vale tanto quanto l'affermazione opposta. È del tutto illusorio credere che una supposta teoria del "pensiero debole" possa stabilire con tale effettualità un rapporto più essenziale di una teoria del pensiero forte, perché tale effettualità non ha alcun bisogno della filosofia, né "debole", né forte.

Partendo da una constatazione molto meno edulcorata della realtà effettuale, la proposta di Perniola è agli antipodi di quella di Vattimo. Non c'è spazio per i ricordi commossi delle vestigia del passato, non c'è tempo per indulgere in un pensiero debole. Piuttosto c'è bisogno di un pensiero più forte, di una trans-filosofia che si faccia carico di pensare di nuovo – e su basi più forti – ciò in cui la filosofia ha fallito, ciò che la storia della metafisica non ha pensato e che negli anni Ottanta era sotto gli occhi di tutti. Secondo Perniola il compito è chiaro e urgente, e non è "accompagnare l'essere al suo tramonto e preparare così un'umanità ultrametafisica"²³, ma ripensare su basi più forti la socialità del sapere e la razionalità della politica.

La *Verwindung* non invita ad acconsentire al risolversi della filosofia in ermeneutica, ma esorta anzi a un pensiero che, nella transizione, mantenga un rapporto con ciò che si tratta di *verwinden*, che si faccia carico di riattualizzarne il rimosso, affinché ciò di cui ci si deve appropriare possa venire alla presenza, accettandone beninteso il suo modo di darsi in sottrazione e approfondendone la portata. Se, infatti, il cambio radicale di prospettiva che implica l'evento, ci mostra come si chiude la parabola disegnata dal pensiero logico-rappresentativo – che riduce la filosofia e la cultura "a mera attività privata" e la politica all'irrazionalità e recide la coappartenenza di sapere e potere –, si tratta allora di ristabilire proprio quella coappartenenza *nel* venire alla presenza, di "abbandonare ogni timidezza" e impegnarsi nella "presa diretta tra sapere e potere". Lasciare accadere le cose, lasciarle essere, "non certo per lasciarle immobili, appiattendosi completamente su di esse, ma per trasformarle in alcunché di culturale e filosofico"²⁴, perché la realtà in cui siamo è quella del conflitto tra il "barbarico e il culturale"²⁵.

²¹ pubblicata nel numero 201 di Aut-Aut nel 1984.

²² Come ricorda Pierre Dalla Vigna nella postfazione a Mario Perniola, *Presa diretta. Estetica e politica*. Nuova edizione. In: *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, Nr.24, Ottobre 2012, p. 118.

²³ *Il pensiero debole*, p. 28, cit.

²⁴ Mario Perniola, "Lettera a Gianni Vattimo", in: Aut Aut, Nr. 201, p. 23.

²⁵ *Ivi*, p. 24.

La critica del pensiero debole avanzata da Perniola non è affatto mera polemica contro Vattimo, al quale infatti riconosce non solo “il grande stile” ma il “*coraggio*”, perché egli avrebbe capito che “la magnificenza (intesa nel senso letterale, usato da Cicerone e Tommasio D’Aquino, di fare cose grandi) poteva essere realizzata nel mondo di oggi solo in modo derisorio”²⁶.

Ciò che Perniola critica duramente, come del resto anche Schürmann, è che il pensiero debole si rifaccia a Heidegger: “Ingenui sono coloro che prendono il pensiero debole come una vera teoria post-heideggeriana”²⁷. Non si potrebbe essere più chiari.

Come *pars costruens* della critica al pensiero debole Perniola propone il pensiero rituale, che è più indeterminato della metafisica e proprio per questo più forte, e non più debole. L’indeterminatezza è infatti ciò che gli permette di farsi carico del nichilismo, della negatività, perché permette di mettere sul conto del gesto filosofico la forza acefala non solo della pulsione di morte, bensì delle pulsioni *tout court*, essendo esse caratterizzate proprio da un certo grado di plasticità, di mobilità rispetto al loro fine e al loro oggetto.

La ritualità permette un nuovo inizio del pensiero che comincia dalla e con la ripetizione, perché mira a riattualizzare i moti pulsionali permettendo di individuarne i punti di fissazione, le identificazioni, quei legami di senso insomma, quei nodi di pensiero tramandati che insistono e si ripetono, ma che si possono sciogliere per riannodare i fili diversamente, tentanto altre produzioni di senso. Proprio come avviene in un’analisi che, mettendo il rimosso in atto nel transfert, fa spazio alla possibilità di un cambiamento, producendo magari un senso inedito o lasciandosi stupire da un dettaglio fino ad allora muto, ignorato. La ripetizione, che è l’incidenza reale dell’inconscio nella vita della coscienza, l’attività della pulsione di morte nella vita, permette di individuare i bordi di quel buco dell’origine che è la rimozione originaria e che non prevede alcuna rammemorazione, di cui non c’è ricordo possibile.

Nel recente lessico curato da Simonetta Moro²⁸, il lemma *Verwindung*, tradotto con *convalescence*, e considerato sinonimo di *Andenken*, conferma quella lettura vattimiana di Heidegger contro la quale tanto Perniola quanto Schürmann si opposero con veemenza. La *Verwindung* non invita ad accontentarsi di rammemorare, la metafisica non è un trauma da elaborare, piuttosto essa cela e tramanda un non pensato abbastanza. *Verwindung* nomina proprio il compito di pensare l’impensato, ovvero l’essenza sociale della filosofia e quella razionale della politica; ri-pensare la socialità della filosofia e la razionalità della politica in modo più forte, più radicale, a partire dalla presa di coscienza del fallimento della loro configurazione metafisica.

Proseguendo l’analogia con la psicoanalisi, sembra che sia Perniola che Schürmann condividano una stessa idea sulla portata della cesura rispetto alla storia della metafisica di cui Heidegger ha individuato il movimento di auto-chiusura: non c’è convalescenza possibile dalla rimozione originaria, non c’è guarigione possibile dall’aver lasciato cadere il fondamento ed essersi affrancati dall’arché principiale. E questo per il semplice motivo che non c’è mai stata appropriazione dell’origine, come anche non c’è mai stato un fondamento, ma solo una serie di escamotages

²⁶ *Ivi*, p. 13.

²⁷ *Ivi*, p. 15.

²⁸ *The Vattimo Dictionary*, a cura di Simonetta Moro, Edinburg University Press, 2023.

per dissimularne la mancanza. Non c'è mai stato un tempo di buona salute metafisica che chiudendosi ci lascia deboli e in convalescenza, anzi la chiusura della metafisica ci rende più lucidi, ci svela come quella mancanza sia non solo strutturale, ma necessaria. Che essa faccia sintomo, testimonia della sua produttività, che continua ad agire, e che mostra come la volontà rammemorante sia un ennesimo tentativo di arginarne la potenza, rinunciandovi, mentre si tratterebbe con più lucidità, e non senza angoscia, di cogliere questo lavoro della mancanza, proprio come si tratta di cogliere il lavoro dell'inconscio nell'agire e nel pensare della coscienza.

L'impensato heideggeriano, che si tratta di pensare per transitare dal primo all'altro inizio del pensiero, non indica, secondo Perniola, in direzione della salvaguardia dell'essere a partire dalla sua indigenza, dal suo tramonto, piuttosto indica la via della salvaguardia in direzione dell'uso, *Brauch*, della fruizione dell'essere, nel senso di "allietarsi di una cosa e averla così in uso"²⁹. Perniola quindi legge la *Verwindung* heideggeriana insieme al *Brauch*, l'uso, altro concetto chiave della produzione heideggeriana dopo la svolta, ed è qui che, agli antipodi della *pietas* vattimiana, mette l'accento. *Brauch*, l'uso nel senso della fruizione del godimento, è al centro del pensiero rituale, che vuole rivolgersi al non pensato "della nostra storia nazionale, che proprio perché tale è più forte e operante di quanto è espresso apertamente"³⁰. Il non pensato su cui scommette il pensiero rituale è ciò che più si allontana dall'origine, dall'autentico, è "ripetizione e riproduzione di ciò che è più esteriore, ritualità, cerimonia, oblio dell'origine. [...] ... emancipazione delle copie dagli originali, delle colonie dalle madrepatrie, dei mass-media rispetto alla *Bildung*, all'ideale umanistico di cultura"³¹.

Quello di Perniola è un invito a non risolvere la filosofia tutta nel linguaggio, a non rinchiudere il pensiero e l'Essere nel criccolo ermeneutico, certo bisogna assoggettarsi alla macchina del linguaggio, ma per ripetere la lettera e cercare la parola che permetta di farne un uso liberante, la parola piena diremmo con Lacan. Non quindi per divenire custodi dell'origine o rinunciare a raggiungere la realtà effettuale attraverso la cultura, ma al contrario per socializzare il sapere nel senso di permettere costruzioni di senso inedito che, ripetendo la lettera, mantengono un legame con ciò che è tramandato, ma si assumono il rischio di rompere con essa, rischiando un nuovo inizio, anche nel non-senso.

La ripetizione della lettera diviene così una chiave di volta perché è un modo per riattivare il godimento che le resta attaccato in modo puntuale, e mettersi nelle condizioni di poterne fare un uso inedito. Se il godimento è infatti ciò che, fin quando resta impigliato nel discorso, nella produzione e ripetizione ossessiva di un senso, sempre lo stesso, fa sintomo in modo gravoso, quando viene isolato nella lettera, diventa un godimento capace di smarcarsi dal senso coatto, di produrre non senso, di operare spostamenti, slittando metonimicamente sulla catena dei significanti senza immediatamente fare senso, ma dis-facendolo.

A questa possibilità di affrancarsi dalla ripetizione coatta di un senso imposto, tramandato, attraverso un uso virtuoso del godimento legato alla lettera, Jacques Lacan, nella sua let-

²⁹ Mario Perniola, *Presa diretta. Estetica e politica*. Nuova edizione. In: *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, Nr.24, Ottobre 2012, p. 63.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 64.

tura dell'opera più ardua di James Joyce, *Finnegans Wake*, attribuisce una preziosa capacità di produrre un sapere socializzato. Senza addentrarci nel Joyce di Lacan, ciò che qui ci interessa rilevare è questa possibilità, individuata da Lacan attraverso Joyce, di modificare un sintomo agendo proprio sul godimento che ripete. Di questo godimento il soggetto soffre nel sintomo, ma isolare il punto di godimento permette di trasformare il sintomo in sintomo felice, come lo chiama la psicoanalista Colette Soler, *sinthomo* nel lessico lacaniano. La caratteristica di questa formazione dell'inconscio è proprio la socialità, la costruzione di mondo resa possibile dal *sinthomo*, perché quel godimento, che nel sintomo isola il soggetto e lo separa dal mondo, è potenzialmente proprio quello che può aprirlo e riannodarlo al mondo, scommettendo sulla socializzazione del sapere inconscio che lo tormenta. Le formazioni dell'inconscio permettono di creare legami.

Se la storia dell'Essere heideggeriano individuava nel nichilismo l'impossibile da superare, è proprio davanti al nichilismo che la strategia deve necessariamente cambiare, non *überwinden*, ma *verwinden*. Il pensiero rituale è la strategia proposta di Perniola. Se nel nichilismo è la ripetizione del godimento legato al senso, all'interpretazione, che svuota completamente il sapere della sua socialità e il potere della sua razionalità, nel rito ripetere la lettera, a prescindere dal senso, permette al godimento di scorrere verso una direzione diversa da quella disposta dall'arché principale, di aprirsi una strada rischiando costruzioni di senso inedite. È anche un sapere quello legato al godimento della lettera che si mette in circolazione, un sapere che si socializza, anche se è un sapere inconscio. Perniola sembra quindi scommettere che sia questa partecipazione dell'inconscio, che fa presa diretta sul potere e sul sapere, a permettere di riattivarne rispettivamente la razionalità e la socialità.

Citando Heidegger, a chiusura del suo confronto con il pensiero debole, Perniola ci invita a pensare in questa direzione. Nelle sue lezioni sul trattato di Schelling sull'essenza della libertà, Heidegger, come unica possibilità di confrontarsi con il nichilismo, incita a un sapere sempre più radicale, che “[...] senza dubbio non è buono e sopportabile per tutti, ma che resta inevitabile per coloro che in tutti i domini dell'agire umano hanno qualcosa di essenziale da fare”.

3. “Intaccare l'atto del conoscere”

Riprendiamo un ultimo punto dalla critica espressa da Schürmann a Vattimo durante il convegno del 1984, per accennare, concludendo, alla versione del pensiero debole di Aldo Rovatti. L'idea rovattiana (che mette in gioco il reale di Lacan) pare infatti molto più vicina a quell'uso “forte” della *Verwindung* che Perniola oppone a Vattimo.

Schürmann concludeva il suo intervento ponendo a Vattimo una domanda sulla differenza sessuale nel pensiero debole: la *pietas*, tonalità fondamentale dell'ontologia debole, ha un genere? Vattimo si riferiva forse alla forza del femminile? Stava proponendo una virilizzazione del femminile? Perché questa, secondo Schürmann, sarebbe davvero una cattiva debolezza, un invito per il fallologocentrismo a servirsi di regole e norme frammentate, indebolite. La buona debolezza consisterebbe, secondo Schürmann, in una femminilizzazione del maschile, ma di questo egli non rinveniva traccia nel testo di Vattimo.

La domanda di Schürmann non è provocatoria, come forse suonava e suona ancora oggi, piuttosto essa rafforza la critica della lettura vattimiana di Heidegger, per illuminare da un altro angolo visuale la decisiva discontinuità introdotta con la differenza ontologica, questa volta rispetto all'uomo, al maschile, come misura del pensiero. Schürmann rintraccia due tradizioni del pensiero occidentale: da una parte quelle che mettono al centro il sistema, come lo strutturalismo, dall'altra quelle che mettono al centro l'uomo, come l'umanesimo, l'antropologia e la fenomenologia. Queste due tradizioni sono però accumulate dall'aver legato il "destino della filosofia all'uomo come standard o misura del pensiero"³².

Secondo Schürmann, Heidegger permette di scardinare anche questo tacito presupposto, dal momento che l'evento recide i presupposti di un'ontologia fallologocentrica per pensare un'economia del venire alla presenza della *physis*, secondo cioè l'evento del *phyein*, la cui misura non è più determinata da uno standard, l'idea di uomo, la ragione, piuttosto che la trascendenza, la permanenza, l'ordine, ma dalla costellazione aletheiologica che di volta in volta sottende, come apriori storico, il pensiero. Questo però non significa che non ci sia più la possibilità "di accertare misure per il pensiero al di là dell'ipotetica chiusura della metafisica", ma che le misure del pensiero dipendono dall'orizzonte dischiuso dalla verità che, non più assoluta, come per la metafisica, non è affatto rimessa all'interpretazione, ma essendo contingente è molto più rimessa all'economia, perché dipende dall'orizzonte a partire dal quale, di volta in volta, si dispiega una determinata economia della presenza.

Questa precisazione ci pare importante proprio per tornare sulla caducità a cui si riferisce Vattimo, che è riduttivo comprendere solo come finitezza. Certo, riconoscere la caducità come unico apriori del pensiero, è un modo per congedarsi dall'assoluto, ma è di nuovo un modo debole, perché seppure lascia risuonare l'ac-cadere, il caso, non si preoccupare di esplicitare ciò che questo implica. Congedarsi dalla necessità dell'essere che informava il presupposto di uno standard (per usare le parole di Schürmann) del pensiero – l'uomo –, non significa affatto rinunciare alla misura, ma ristabilirla a partire dall'implicazione nella contingenza dell'evento.

Questo richiamo alla misura implicata dalla contingenza delle costellazioni di verità, ci permette di spiegarci il richiamo alla differenza sessuale fatto da Schürmann. È chiaro che non è Schürmann a suggerire esplicitamente questa pista, eppure quando egli invita Vattimo a non scambiare la mascolinizzazione del femminile per la femminilizzazione del maschile, egli ci pare in qualche modo indicare una strada che altre e altri negli anni Settanta avevano già aperto.

Non è con la *pietas* che ci affranichiamo dal fallicismo che sottende al logocentrismo, perché questo non è solo una configurazione di affetti, ma una logica. Sebbene il suggerimento di Schürmann sia povero rispetto al resto della sua argomentazione, esso ci mette su una buona strada. L'accento alla cattiva dialettizzazione di femminile e maschile, suggerisce infatti che i due poli non sono affatto complementari, e che quindi il movimento dall'uno all'altro o dall'altro all'uno non è affatto lo stesso, ma ha effetti completamente diversi.

³² Reiner Schürmann, "Decostruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for 'Weak Thinking'", p.167, cit.

Mascolinizzare il femminile significa in qualche modo ricondurre la parte rimossa della differenza sessuale, il femminile nella storia della metafisica, alla parte che si sa, riportando il femminile a quella stessa misura (l'uomo) ma indebolita, diminuita. Femminilizzare il maschile è invece un movimento che sovverte la tradizione favorendo la messa in atto del suo rimosso e disfacendo la trama di senso del sapere accumulato, per tessere altri nodi e aprire il pensiero a un altro inizio, inedito. Questo è l'effetto della contingenza che irrompe con l'evento, che non implica affatto di rinunciare alla misura, ma esorta a rimettersi alla logica della differenza, dello scarto, dell'inciampo, del lapsus, dell'atto mancato.

Nel suo contributo al pensiero debole, Rovatti non a caso cita lo storico seminario *Encore*, in cui Lacan mette a punto le formule della sessuazione ed elabora, proprio a partire dalla differenza sessuale, una logica in cui il femminile è il lato della contingenza, dell'una per una.

Aldilà delle polemiche che sollevò (e ancora solleva), con la tesi "*La femme n'existe pas*", Lacan individua sul lato del femminile il punto di arresto del godimento immaginario, la castrazione simbolica quindi. Negando l'esistenza de *La* donna, Lacan non nega l'esistenza delle donne né tantomeno nega la differenza sessuale, ma denuncia il registro immaginario che infesta il pensiero quando si tratta di pensare il femminile. Affermando la mancanza, la non esistenza, di un significante universale con cui definire il femminile, *La* donna, Lacan dice che la tesi opposta – *La* donna esiste – vorrebbe dire ammettere l'esistenza di un essere parlante che, nel bene e nel male, gode in modo pieno e illimitato: *La* donna fantasticata nella tradizione fallologocentrica. È questo godimento pieno e illimitato che non esiste per nessun *parlêtre*, ma che è attribuito a un essere immaginario e che fin quando si ammetterà l'esistenza del valore universale del significante che lo rappresenta, *La* donna, continuerà a nutrire fantasie individuali e collettive.

Per questo ha ragione Rovatti quando, riconoscendo nelle formule della sessuazione la logica dell'eccezione, intuisce che la mancanza del significante *La* donna, non è un'eccezione alla castrazione, ma attraverso lo spostamento di quel godimento pieno, che dalla parte maschile è esplicitamente interdetto e dalla parte femminile è smascherato come un miraggio, è un riposizionamento della castrazione sul piano del linguaggio che vale per entrambi i sessi.

È l'impossibilità del godimento pieno, ossia l'inesistenza del rapporto sessuale complementare, fusionale, armonico, che istituisce la funzione fallica, per entrambi i sessi. Questa pienezza è quella che non si dà, che non smette di non darsi, che non smette di non scriversi, di non tradursi in simbolico, ma che continuamente accade, disturba, interferisce, illude e delude, accompagna la contingenza dell'incontro. Questa impossibilità di scriversi, questo non poter smettere di non scriversi nel simbolico, è quella del reale, di quella trama di resti, scarti impossibili da simbolizzare sulla quale si staglia la realtà effettuale.

Da qui la bella formula in cui Rovatti condensa la sua idea di pensiero debole: "Il pensiero debole avrebbe la pretesa di intaccare completamente l'atto del conoscere, tanto dal lato di chi conosce quanto da quello del cosa è conosciuto"³³.

Per concludere direi che, forse con più forza della debolezza vattimiana, tanto la ritualità di Perniola, incitando a ritrovare la forza del pensiero per affrancare la copia dall'originale, che il

³³ *Il pensiero debole*, p. 42, cit.

rovattiano indebolimento de “l’uno a cui si modella il pensiero”³⁴, ci indicano ancora oggi una strada valida, perché riconoscono l’imprescindibilità della psicoanalisi nell’impresa di elaborare un’ontologia dell’attualità che non si dimentichi di noi, del soggetto, dell’inconscio, delle pulsioni, del desiderio.

Bibliografia

- Dominijanni, Ida, *Soggetto dell’inconscio, inconscio della politica*, in *Filosofia politica*, XXVI, n. 1.
- Gentili, Dario, *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna, 2012.
- Freud, Sigmund, *Opere Vol. 7, 1912-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.
- Heidegger, Martin, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1999.
- Heidegger, Martin, *Segnavia*, Adelphi, 1987.
- Heidegger, Martin, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991,
- Lacan, Jacques: *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*. Einaudi, Torino, 2011.
- Marchart, Oliver *Philosophy as intrinsically political thought Vattimo’s Farewell to Truth and the question of political ontology*, relazione presentata al workshop ‘Vattimo’s Farewell to Truth’, November 9, 2022, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Moro, Simonetta (a cura di), *The Vattimo Dictionary*, Edinburg University Press, 2023.
- Perniola, Mario *Presa diretta. Estetica e politica*. Nuova edizione. In *Ágalma*. Rivista di studi culturali e di estetica, Nr.24, Ottobre 2012.
- Perniola, Mario “Lettera a Gianni Vattimo”, in: *Aut Aut*, Nr. 201.
- Schürmann, Reiner, *Dai principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, 1995.
- Schürmann, Reiner, “Decostruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo’s Call for ‘WeakThinking’”, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 10, Nr. 1, Spring 1984.
- Vattimo, Gianni e Rovatti, Pier Aldo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983.

³⁴ Idem

Dal “grande pluralismo” al pensiero debole

ROBERTO NIGRO*

Sommario: Effetto Nietzsche, Un pensiero debole per una diagnosi forte, Il momento strutturalista e le sue *impasse*, Le aporie del soggetto debole

Abstract: Since the 1960s, in Italy as elsewhere, society has undergone multiple and profound historical transformations. Technological innovations and shifts in modes of production have been accompanied by the emergence of new subjectivities, ways of life, and forms of political participation. Whereas the twentieth century had been dominated by a strong subject, often identified with the working class, this figure now seemed to vanish. With the loss of this center, which once granted coherence and unity to the world, a pervasive sense of fragmentation and disintegration spread. The incredulity toward the great “narratives” of modernity found expression, for instance, in Jean-François Lyotard’s influential analysis in *La Condition postmoderne*. From the 1960s onwards, contemporary philosophy increasingly sought to move beyond Hegel and the totalizing resources of dialectics, turning instead to Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Husserl. Within this intellectual context, Gianni Vattimo’s thought constitutes a central contribution to the transformation of Italian philosophy. Between the 1960s and 1970s, his studies on Nietzsche and Heidegger outlined a crucial critique of traditional humanism. Vattimo deconstructed the established categories of Western philosophy – truth, substance, the unity of the subject – thus freeing thought from metaphysical constraints. In doing so, and in tune with the philosophical and political debates of the time, he engaged with key themes such as liberation and power relations. For Vattimo, Nietzsche was not only the critic of metaphysics but also the thinker who challenged the rigid structures of identity and the self, opening new spaces for freedom and emancipation. Nietzsche thus emerged as the philosopher of plurality and liberation.

Meanwhile, in France, a reflection similarly centered on the reinterpretation of Nietzsche was developing. While there are many possible references and directions on this issue, this article focuses specifically on the uses and effects of Nietzsche in Michel Foucault’s reading, as presented in a text written in 1966 but only published in 2023: *Le discours philosophique*. In this work, Foucault explores Nietzsche’s radical pluralism. Although his analysis intersects with many of the themes also present in Vattimo’s interpretation, Foucault’s diagnosis does not lead to the proposal of a “weak thought.” It is on this confrontation – between Vattimo and Nietzsche – that our analysis will concentrate.

Keywords: Vattimo, Foucault, Nietzsche, pluralism.

* Università Leuphana Lüneburg.

1. Effetto Nietzsche

Per millenni, la filosofia ha esercitato un compito fondamentale: quello di fornire un fondamento all'esistente, di condurre il sapere al suo compimento o di enunciare l'essenza dell'essere umano. Essa ha varcato la soglia di ciò che ci è *contemporaneo* o, per alcuni, *postmoderno*, il giorno in cui, con Nietzsche, ha smesso di essere fondativa e si è ricollegata a un'altra tradizione, altrettanto antica, quella della diagnosi¹. Per secoli la filosofia si è sforzata di ricercare l'essenza esatta delle cose, ha voluto eliminare tutte le maschere per svelare l'identità delle cose². Ma con Nietzsche questa *farsa* è giunta a compimento³. Nietzsche, genealogista, si è messo all'ascolto della storia e ha mostrato che dietro le cose non solo non si nasconde alcun segreto essenziale ma non esiste neppure alcuna essenza⁴. La filosofia di Nietzsche ha messo in discussione l'idea che esista una verità universale già costituita e non ancora pienamente strappata al suo segreto. Sotto i colpi di martello del suo pensiero, la filosofia ha cessato di essere una modalità di riflessione che si propone di svelare la verità⁵. Il "grande pluralismo" di Nietzsche⁶ consiste nel mostrare che esistono diversi significati, una pluralità di fondamenti, diverse forze, maschere e volti⁷. La filosofia di Nietzsche è l'irruzione delle forze; essa rivela che la verità si costituisce sempre attraverso l'interazione conflittuale tra molteplicità in perenne divenire, ciascuna delle quali afferma una verità diversa e storicamente mutevole⁸.

Ma se, da un lato, Nietzsche distacca la filosofia dalla sua funzione millenaria di ricerca dell'origine nascosta delle cose, dall'altro lato, con lui, la filosofia ritrova anche la sua parentela con altre arti millenarie che hanno da sempre caratterizzato l'attività del medico e dell'esegeta. Questi ultimi sono parenti stretti dei filosofi; sono loro che li hanno istruiti ad ascoltare i segni, a interpretarli. L'arte dell'esegeta e del medico consiste nel reperire i segni e interpretarli, per svelare il male nascosto, decifrare il segreto che si nasconde nel cuore delle cose al fine di guarire. Foucault sostiene che sin dall'epoca greca il filosofo non ha mai rinunciato a essere medico e in-

¹ M. Foucault, *Le discours philosophique*, éd. par Orazio Irrera et Daniele Lorenzini, Paris, Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, coll. «Hautes études», 2023, p. 13. Questo testo di Foucault, recentemente pubblicato in francese, è stato redatto dall'autore verosimilmente nell'estate del 1966, sulla scia dei dibattiti ai quali aveva dato luogo la pubblicazione delle *Parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane* (Rizzoli, Milano, 1967). Da una prospettiva radicalmente diversa e di denuncia degli esiti problematici a cui approda la diagnosi di Nietzsche, nel momento in cui, a detta dell'autore, pone fine ad ogni progetto emancipativo (quale, per esempio, si era dato nelle filosofie di Kant o di Hegel), anche Jürgen Habermas individua in Nietzsche un momento di svolta epocale. Cf. Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), Bari, Laterza, 2022, p. 86-108.

² M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» in *Dits et Écrits. 1954-1988, t. II, 1970-1975*, éd. par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, p. 138.

³ F. Nietzsche, «Come il 'mondo vero' finì per diventare favola», in *Crepuscolo degli idoli*, traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano, 1998.

⁴ Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», op. cit., p. 138.

⁵ «L'«effet Nietzsche» sur le discours philosophique et sur l'histoire politique du présent selon Michel Foucault. Dialogue entre Orazio Irrera et Roberto Nigro», in: «Cahiers Philosophiques», n. 175 / 4e trimestre, 2023, Paris: Vrin, p. 129-141.

⁶ L'espressione è di Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p.182.

⁷ Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 169-190.

⁸ Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», op. cit., p. 144.

terprete⁹. Con Nietzsche, la filosofia si ricollega, così, a quell'arte millenaria della diagnosi. Essa si dispiega tra questi due elementi, interpretare e guarire, che avevano il compito, sin dall'inizio del pensiero greco, di scongiurare il male. Si chiede alla filosofia di dirigere lo sguardo in profondità, di affinare il sentire per andare oltre il sensibile, oltre l'udibile, oltre il visibile e cogliere, così, il senso nascosto delle cose. Il compito della filosofia diventa quello di ritrovare il senso, quel senso che l'oblio, l'oscurità e la caduta hanno velato, facendo perdere quel carattere di illuminazione e di scintillio che le cose possedevano. Perdendo la forma del bagliore, la filosofia ha dovuto cercare nell'ombra. Le si è chiesto di andare a reperire i segni del presente, il senso nascosto delle cose per far dire, a questo senso nascosto, qual è l'origine dei nostri mali e l'origine del nostro oblio. Questo è stato probabilmente lo spazio in cui è sorta la filosofia in occidente. E probabilmente la filosofia moderna, da Descartes a Hegel, non ha rotto questa antica parentela con l'esegesi e la terapeutica e con la volontà di decifrare la verità in noi stessi e di risvegliare l'oblio.

Ma con Marx, Freud e Nietzsche, spiega Foucault, questo rapporto particolare con lo spazio dell'interpretazione è stato modificato profondamente. A partire dal XIX secolo, e sotto l'influsso di questi tre autori, l'interpretazione dei segni è entrata in uno spazio molto più differenziato. Si potrebbe dire che Marx, Nietzsche e Freud hanno introdotto una sorta di verticalità che spinge il pensiero verso la profondità, a condizione però di non interpretare questa profondità come se essa fosse un'interiorità. La profondità di cui è questione nelle loro analisi è, in realtà, un'esteriorità. In particolar modo, Nietzsche ha intrattenuto un rapporto molto stretto con la questione della profondità. Nella sua filosofia la critica della profondità ha ricevuto una delle formulazioni più chiare. Nietzsche critica la profondità della coscienza, che egli denuncia come un'invenzione dei filosofi e mostra che la profondità dei filosofi in realtà nasconde l'ipocrisia, la rassegnazione e la maschera. L'esegeta deve al contrario scandagliare i bassifondi, per mostrare fino a che punto la profondità non è altro che un gioco e una piega della superficie. Il segreto della profondità risiede proprio nella sua superficialità¹⁰, nel saper "arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla scorza, [nel saper] adorare l'apparenza, credere a forme, suoni, parole, all'intero olimpo dell'apparenza!"¹¹.

Questa mutazione del significato dell'interpretazione porta con sé un ulteriore dislocamento: l'interpretazione non può mai compiersi, perché non vi è nulla da interpretare. Foucault scrive: "Non c'è nulla di assolutamente primo da interpretare, poiché, in fondo, tutto è già interpretazione, ciascun segno è in se stesso, non già la cosa che si offre all'interpretazione, ma l'interpretazione di altri segni"¹².

La filosofia contemporanea, allora, ha davanti a sé un compito nuovo. Essa si orienta verso la diagnosi e sfugge al tempo stesso a quella ricerca di senso, che pretenderebbe scovare il male nascosto nelle cose. In questo modo, la filosofia contemporanea si discosta da quella

⁹ Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 13.

¹⁰ M. Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", [edito nel 1967, ma scritto nel 1964] in *Dits et Écrits. t. I, 1954-1969*, op.cit., pp. 564-579, *ivi*, p. 568 (tr. it. in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 1961-1970*, vol. 1 Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 137-146).

¹¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1989, p. 19.

¹² M. Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", in *Archivio Foucault*, op. cit. p. 143.

che è stata una sua prerogativa per millenni. È naturale che un certo malessere e un senso di smarrimento crescano di fronte a questi spiazzamenti del discorso filosofico, i quali comportano uno slittamento del terreno e delle fondamenta su cui il sapere sembrava essersi eretto con solidità. Forse la ragione per cui alcuni sostengono che la filosofia sia giunta al suo compimento, e non abbia più alcun ruolo da svolgere, risiede proprio in questo suo collocarsi in uno spazio nel quale non vi è nuovo senso da portare in superficie. Per la prima volta, forse, la filosofia si trova davanti a un compito enigmatico: formulare una diagnosi senza mettersi in ascolto di una parola più profonda, senza ricercare un male invisibile. Essa deve dire ciò che è, senza ricorrere alle astuzie del senso e senza inseguire le ombre del male. La funzione del filosofo non è più né quella di guarire né quella di promettere un miglioramento delle cose¹³. Se il filosofo resta ancora, in un certo senso, un medico della cultura, non gli appartiene più tuttavia la certezza che esista qualcosa di nascosto, un segreto che sfugge, un enigma da decifrare, una malattia silenziosa o una parola più fondamentale che attraversi i nostri discorsi. La filosofia contemporanea sembra essere giunta alla consapevolezza che al di sotto della superficie del mondo non vi sia nulla che appartenga all'ordine del segno. Da qui prende forma una funzione molto più leggera e discreta della filosofia: non più quella di dire l'essere delle cose, ma di dire ciò che accade, senza alcuna distanza dall'istante stesso del presente in cui si parla.

Con Nietzsche la filosofia non entra in crisi, ma inaugura un nuovo inizio, che la colloca al di fuori di se stessa, nell'impossibilità di rivendicare un accesso privilegiato alla verità. La sua funzione diventa quella di mostrare come la verità si costituisce. Perso l'accesso privilegiato alla verità, la filosofia assume un nuovo compito: essa diventa diagnosi dell'attualità. Ma questa diagnosi non può più seguire un percorso teleologico verso la rivelazione del vero. Alla filosofia non si chiede più di fondare sistemi assoluti¹⁴, ma di esercitare la capacità di riconoscere ciò che accade nel presente¹⁵.

Questa diagnosi apre nuove potenzialità per il pensiero e situa il discorso filosofico in un nuovo inizio. Ma come è possibile filosofare senza un fondamento stabile? E quali compiti restano alla filosofia una volta che si sia liberata dal legame con la verità?

2. Un pensiero debole per una diagnosi forte

Questa diagnosi, pur rintracciabile in altre tradizioni del pensiero contemporaneo, conosce esiti differenti a seconda delle specifiche costellazioni culturali e delle congiunture storiche in cui

¹³ Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 16.

¹⁴ Per molti, la filosofia contemporanea entra, in questo modo, in un percorso anti-fondazionalista. Si cf. Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, Berlin, 2010, p. 13-85.

¹⁵ M. Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit. p. 17. Foucault ha posto una particolare enfasi sulla questione di un'ontologia dell'attualità, che fa risalire a Kant: "Mi sembra che il problema che emerge per la prima volta in questo testo di Kant sia quello del presente, quello dell'attualità: che cosa succede oggi? Che cosa succede adesso? E che cos'è questo "adesso" in cui siamo tutti e che definisce il momento in cui scrivo?" In questa domanda, afferma Foucault, si pone la questione del presente come evento filosofico, al quale appartiene il filosofo che parla. Michel Foucault, "Che cosa è l'Illuminismo?", in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 3. 1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 253.

essa è emersa. Il nome di Nietzsche, con le mutazioni che esso implica all'interno del discorso filosofico, diviene al contempo il segno delle più ampie trasformazioni che hanno investito la società e l'intero orizzonte storico-politico. A partire dagli anni Sessanta, i cambiamenti storici, che hanno investito le società nel loro complesso, sono stati molteplici. Le trasformazioni tecnologiche e l'evoluzione dei modi di produzione sono state accompagnate dall'emergere di nuove soggettività, di nuove forme di vita e di partecipazione politica. Se la storia del XX secolo era stata dominata da un soggetto forte, spesso identificato con la classe operaia¹⁶, questo soggetto sembrava ora scomparire¹⁷. Con la perdita di questo centro, che dava al mondo la sua coerenza e unità, si diffonde anche una sensazione di frammentazione e di disintegrazione. Un'incredulità di fronte alle grandi "narrazioni" della modernità si diffonde ed è, per esempio, manifesta nella ricostruzione offerta da Jean-François Lyotard ne *La condizione postmoderna*¹⁸.

Un tentativo di sottrarsi a Hegel e alle risorse di coinvolgimento¹⁹ della sua dialettica si è affermato nella filosofia contemporanea sin dagli anni Sessanta, sia attraverso rimandi a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger o Husserl sia attraverso rimandi alla logica, all'epistemologia, a Marx o Nietzsche²⁰. Nella prima metà del XX secolo, la filosofia di Husserl, insieme a quella di Hegel e Heidegger, ha esercitato una grande influenza sulla cultura europea e ha segnato un profondo cambiamento di prospettiva, espresso soprattutto nella rivolta contro il neokantismo. Il ritorno in auge di Hegel, nella prima metà del XX secolo, favorito anche dall'emergere di un interesse verso il marxismo a seguito della Rivoluzione d'Ottobre, rappresentò un ulteriore segno di un mutamento epocale. Queste trasformazioni dovevano susseguirsi nel tempo: se, negli anni '30, Hegel era considerato un filosofo romantico, nel 1945 divenne invece simbolo del progresso moderno. In Francia, in particolar modo e con esiti che peseranno su molta parte della cultura contemporanea, la presenza di Hegel era stata accentuata dal ruolo fondamentale dei corsi tenuti da Alexandre Kojève tra il 1933 e il 1939 all'*École Pratique des Hautes Études*²¹. Nei suoi corsi, Kojève proponeva un'interpretazione radicale e "sanguinante" dell'hegelismo, che sarà destinata a influenzare profondamente un'intera generazione di antihegeliani.²² Con il '68, le sorti dell'hegelismo si rovesciano e l'atmosfera intellettuale viene a essere dominata dall'idea della differenza ontologica. Con la generazione degli anni '60 si interrompe, dunque, la stagione della dialettica.

Questi profondi rivolgimenti si riflettono profondamente nel dibattito italiano. Nel 1983, l'editore Feltrinelli pubblica un volume curato da Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti dal titolo emblematico *Il pensiero debole*²³. L'opera raccoglie saggi di autori italiani che, pur sotto un'eti-

¹⁶ Antonio Negri, *Die Geburten des Biopolitischen*, in Isabell Lorey – Roberto Nigro – Gerald Raunig, a cura di, *Inventionen*, Bd. 2, Diaphanes, Zürich 2012, p. 194.

¹⁷ Mario Tronti, *Noi operaisti*, DeriveApprodi, Roma 2009, p. 64.

¹⁸ Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2014.

¹⁹ Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971, p. 325.

²⁰ Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972, p. 55.

²¹ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.

²² Vincent Descombes, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éd. de Minuit, Paris, 1979. Roberto Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Dedalo, Bari 1974, p. 196 e segg.

²³ Gianni Vattimo/Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*. Con testi di Amoroso, Carchia, Comolli, Costa, Crespi, Dal Lago, Eco, Ferraris, Marconi, Rovatti, Vattimo, Feltrinelli, coll. "Idee", Milano 1983.

chetta apparentemente dimessa, propongono una riflessione filosofica paradossalmente incisiva, destinata a lasciare un segno profondo nel dibattito italiano di fine secolo. Con il *pensiero debole*, Vattimo e Rovatti non intendono fondare una nuova filosofia, bensì indicare un percorso di depotenziamento rispetto alla logica della ragione-dominio. L'espressione pensiero debole vuole dire "che la razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano"²⁴. Il *pensiero debole* è, come affermano gli autori, una "metafora", un paradosso, una formula provvisoria – forse anche contraddittoria – che mira ad aprire una via diversa da quella in cui la razionalità dominante si è irrigidita. Un'etica della debolezza, un atteggiamento sperimentale: sono questi i tratti che definiscono il pensiero debole non come sistema, ma come attitudine. Per disporsi in questa attitudine occorre sperimentare una perdita, una rinuncia. Certo, disporsi in un tale atteggiamento, sostengono gli autori, è oneroso e poco rassicurante²⁵. Ma la sperimentazione è per il pensiero debole fondamentale, perché definisce un'attitudine filosofica, che porta con sé una sorta di inquietezza, di malessere: forse la consapevolezza di trovarsi sulla soglia di un passaggio, collocati in un interregno. Si percepisce il concludersi di un'epoca, ma del nuovo si intravedono soltanto contorni frastagliati e incerti. La *Stimmung* nella quale il pensiero debole si situa è, per antonomasia, ciò che caratterizza la condizione del *post*. In filosofia si è prodotto un evento, che, come già indicato con altri riferimenti, può essere fatto risalire a Nietzsche: la coscienza, la certezza dell'io, che vale da Cartesio a Hegel, non è più, per Nietzsche, attendibile²⁶. Nietzsche ha cartografato una situazione nella quale il terreno frana sotto i piedi e ha tolto molte delle certezze che pensavamo aver acquisito. Il pensiero debole compie dunque una diagnosi di perdita, di sfilacciamento. Esso non si pone in continuità con la diagnosi foucaultiana, per quanto potrebbe sembrare dividerne punti di partenza. Vattimo e Rovatti riconoscono che: "Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa"²⁷. Ma questa diagnosi è l'esito di una perdita, di uno sfilacciamento²⁸.

Vattimo e Rovatti richiamano i diversi passaggi storico-concettuali, che portano alla proposta di un pensiero debole. Essi sottolineano che negli anni '60 si cercava un'*altra* fondazione. Nel loro resoconto, il pensiero filosofico degli anni '60 si è trovato confrontato con una crisi. Discostandosi dal resoconto foucaultiano, nel quale la posizione di Nietzsche più che alludere a una crisi della filosofia, ne indica un nuovo inizio, il pensiero debole, invece, compie la diagnosi di una crisi, se ne fa interprete e ne cerca la via d'uscita. Di crisi, aveva già parlato Husserl nella prima metà del ventesimo secolo in un resoconto elaborato, che giocherà un ruolo fonamen-

²⁴ *Ivi*, p. 10.

²⁵ *Ivi*, p. 10-11.

²⁶ Gianni Vattimo, "Introduzione" a Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, 1983.

²⁷ Gianni Vattimo/Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, op. cit. p. 7.

²⁸ Questa situazione emotiva fondamentale è presente nei resoconti di molti autori europei. Per esempio, in Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique : 1968-2018*, Paris: Éditions du Seuil, 2018. Essa si riflette anche nel lavoro di Mario Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, Il Mulino, Bologna, 2018. Si confrontino in particolar modo i saggi del periodo 1972-1985. Si tratta di una *Stimmung* che deve essere letta nel quadro di una congiuntura storica ampia, che non si limita al solo contesto italiano.

tale in molti sviluppi della filosofia italiana. Davanti al pubblico riunito nel 1935 a Praga per ascoltare la sua conferenza, Husserl aveva cercato di chiarire il senso dell'espressione crisi, poiché era convinto che un titolo quale quello della *crisi delle scienze europee* rischiava di suscitare obiezioni. Qual è il senso della crisi delle scienze, si chiede Husserl, quando il loro stesso procedere è una testimonianza continua di successi e di rigosità scientifica? In che senso la crisi investe il terreno delle scienze, quando il loro procedere pare essere solido e rigoroso? Non è certo il passaggio da un paradigma a un altro a suscitare la crisi o a legittimare un discorso che abbia al suo centro questo concetto. Se di crisi si vuole parlare, ci si dovrebbe piuttosto riferire, alla crisi che investe la filosofia, nel momento in cui essa appare attraversata da una parte all'altra da misticismo, irrazionalismo e scetticismo. La crisi della scientificità delle scienze ha un significato diverso da quello che si potrebbe desumere a prima vista. Essa riguarda infatti il senso che le scienze assumono per l'esistenza umana. Il benessere che il progresso scientifico sembrava promettere all'umanità appare sempre più lontano. "Le mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto", afferma Husserl, alludendo al fatto che le scienze entrano in crisi proprio nel rapporto con il significato e con il ruolo che esse possono svolgere per gli esseri umani. La scienza procede, infatti, astraendo completamente dal soggetto. La scienza europea è attraversata da una profonda perdita di intenzionalità, che si manifesta già nel XVII secolo con il naufragio del progetto di una fondazione razionale che avesse al suo centro la filosofia come guida e principio unificante del sapere. La filosofia, ripiegata su se stessa, ha determinato con la sua crisi anche quella dell'intera umanità europea, provocando il crollo della fede nella ragione e in ciò che l'uomo e l'umanità europea avevano costruito attraverso le lotte tra le diverse filosofie²⁹. Di fronte a questa diagnosi di perdita di intenzionalità, di perdita di una funzione fondante del sapere filosofico, la filosofia, secondo Vattimo, ha cercato di reagire imboccando nuove strade, che si sono però rivelate dei vicoli ciechi.

"Se un senso del sapere appariva ormai cristallizzato, – scrivono Vattimo e Rovatti – la filosofia si incaricava proprio di affrontare questa "crisi" e si mobilitava per tentare di cambiare scena, di ricucire le discipline, e in particolare i saperi umanistici, con una nuova trama: strutturalistica o fenomenologica. L'alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalità, in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettività non sostanzialistica, più fluida, in divenire"³⁰.

3. Il momento strutturalista e le sue *impasse*

Lo strutturalismo faceva parte di un rinnovamento intellettuale, reso possibile in Francia dalla pubblicazione di opere disparate: da quelle di Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, a quelle di Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Georges Canguilhem, Roland Barthes, Alain Robbe-Grillet, Émile Benveniste, per citare solo alcuni autori tra i tanti, che contribuisco-

²⁹ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015, §§ 1-7.

³⁰ Vattimo/Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., p. 7.

no a creare una congiuntura filosofica, nella quale la svolta strutturalista poté inserirsi³¹. Questa svolta, nella filosofia francese degli anni Sessanta, era solo uno degli episodi ultimi della critica delle antropologie filosofiche e degli umanismi teorici, che hanno accompagnato la scena della filosofia contemporanea nel ventesimo secolo. La svolta strutturalista può essere vista come il secondo episodio di una critica filosofica dell'antropologia nella cultura europea. Il primo episodio ha avuto luogo in Germania nella prima metà del XX secolo, e può essere associato alle opere di Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen ed Ernst Cassirer, tra gli altri³².

Ben prima della svolta strutturalista degli anni Sessanta, la questione dell'umanismo e dell'antropologia filosofica ha animato un ampio dibattito nel corso del Novecento: in Germania, dal confronto tra Heidegger e Cassirer a Davos³³ fino alla celebre *Lettera sull'umanismo*, redatta da Heidegger, su invito di Jean Beaufret, nel 1946³⁴; in Francia, invece, attraverso l'interpretazione antropologica che Kojève proponeva della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, contrapposta alla lettura anti-anthropologica di Jean Hyppolite³⁵.

Queste diverse letture di Hegel e i differenti approcci alla questione degli umanismi delineano nella cultura filosofica contemporanea uno spartiacque tra una posizione antropologica e una anti-anthropologica. Due orientamenti antitetici che si biforcano e diventano ulteriormente più complessi, se si considera, da un lato, la proposta sartriana, che rivendica l'antropologia filosofica come filosofia della prassi, e, dall'altro, la prospettiva althusseriana, che identifica la possibilità di un'antropologia filosofica con la costituzione di un «umanesimo teorico»³⁶. Lo strutturalismo rappresenta un momento importante nella cultura europea, perché, da diverse prospettive teoriche extra-filosofiche, mette in discussione l'idea di un soggetto fondante e quella di un'essenza umana. Tuttavia, pur nella sua singolarità, lo strutturalismo non è l'unico episodio di radicalizzazione filosofica della questione del fondamento. Altri momenti di de-ontologizzazione e di desostanzializzazione della soggettività avevano già attraversato la filosofia europea del Novecento. La contrapposizione tra posizioni antropologiche, da un lato, e anti-anthropologiche, dall'altro, può essere ricostruita anche alla luce di altri riferimenti che hanno profondamente influenzato la cultura europea del XX secolo e la filosofia italiana.

Nel dibattito filosofico del Novecento emerge una distinzione strutturale tra due orientamenti: una filosofia centrata sull'esperienza, sul senso e sulla soggettività, e una filosofia orien-

³¹ Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*, Leo Scheer, Paris, 2006.

³² R. Nigro, "Philosophie und Anthropologiekritik bei Marx", in Marc Rölli, *Fines Hominis? : Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Transcript, Bielefeld, 2015, pp. 51-64.

³³ Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Filosofia dell'esistenza e filosofia della cultura. Il dibattito di Davos (1929)*, a cura di Massimo Ferrari, Laterza, 1991.

³⁴ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 1995.

³⁵ Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, a cura di Giuseppe Bianco, Orthotes, 2023. Cf. su questi percorsi Rita Casale, "Il tragico corpo nietzscheano di Gilles Deleuze", in: "Paradigmi". Rivista di critica filosofica, XIV, 42, 1996, p. 555-592.

³⁶ Cf. Étienne Balibar, "L'Objet d'Althusser", in *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, PUF «Pratiques théoriques», Paris, 1993, p. 81-116.

tata al sapere, alla razionalità e al concetto. La prima, rintracciabile in Sartre e Merleau-Ponty, privilegia la dimensione vissuta, la percezione incarnata e l'orizzonte fenomenologico del soggetto; la seconda, rappresentata da Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem, pone l'accento sulla rigorosa strutturazione del sapere scientifico e sulle condizioni epistemiche della conoscenza³⁷. Questa dicotomia, pur radicata in profonde tradizioni storiche, trova nella filosofia novecentesca uno sviluppo cruciale attraverso l'esperienza fenomenologica e in particolare l'opera di Husserl. Quest'ultima viene interpretata secondo due prospettive divergenti: da un lato, vi è una tradizione che privilegerà l'idea di soggettività vissuta e che avrà, soprattutto nella tradizione della filosofia italiana una grossa eco, dall'altra una tradizione concettuale che punta a esaminare i processi autonomi di costituzione del sapere e della verità. La distinzione tra queste due tradizioni filosofiche ha prodotto due interpretazioni differenti delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, pronunciate a Parigi nel 1929³⁸. Da un lato, le *Meditazioni* sono state lette come una filosofia del soggetto, volta a radicalizzare Husserl e a confrontarsi con le questioni sollevate da Heidegger in *Essere e tempo*: tale orientamento trova espressione, per esempio, nella filosofia di Sartre³⁹. Dall'altro lato, come nel caso di Cavaillès, l'attenzione si concentrava sui problemi fondanti del formalismo e dell'intuizionismo, anch'essi presenti nel pensiero husserliano⁴⁰. Si delineano, così, due tradizioni eterogenee: una, derivata dalle *Meditazioni cartesiane*, privilegia l'attività trascendentale della coscienza come processo di costituzione, evidenziando la dimensione soggettiva, che Sartre porterà alle estreme conseguenze. L'altra, rifacendosi piuttosto a *Esperienza e Giudizio*⁴¹, mette in luce la dimensione anti-predicativa, aprendo la via alla questione heideggeriana dell'essere come trascendentale.

In *Phénoménologie et psychologie* Foucault osserva che i testi husserliani contengono una tensione e un'ambiguità tali da "meritarsi" interpreti come Sartre e Merleau-Ponty: cioè un'interpretazione che è anche un'inflexione della riflessione filosofica verso l'antropologia⁴². Al contempo, però, Foucault considera il pensiero di Sartre come una deviazione esistenzialista dalla fenomenologia, uno sviamento rispetto all'eredità husserliana.

La critica dell'antropologia filosofica viene ricondotta spesso esclusivamente ai progetti politico-filosofici di Althusser e Foucault negli anni Sessanta. Tuttavia, essa può essere rintracciata anche in altri momenti della filosofia occidentale. Come osservano Hardt e Negri in *Impero*, essa può essere collegata alla lotta filosofica di Spinoza nel XVII secolo. Quest'ultima si iscrive, a sua volta, nella continuità con le tradizioni e lo spirito rivoluzionario del Rinascimento, e ruota intorno all'opposizione tra un piano di trascendenza e uno di immanenza⁴³. Spinoza,

³⁷ Michel Foucault, "La vita: l'esperienza e la scienza", in *Archivio Foucault*, vol. 3, op. cit., p. 317.

³⁸ Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Orthotes, 2017.

³⁹ In Italia, un ruolo essenziale nella diffusione di questa tradizione sarà svolto dall'opera di Enzo Paci. Si veda, per esempio *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.

⁴⁰ Michel Foucault, "La vita: l'esperienza e la scienza", op. cit. p. 318.

⁴¹ Edmund Husserl, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Scholé, 2022.

⁴² Michel Foucault, *Phénoménologie et psychologie. 1953-54*, éd. par Philippe Sabot, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2021, p. 385.

⁴³ M. Hardt - A. Negri, *Impero*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 98.

nel terzo libro dell'*Etica*, denuncia una concezione dell'uomo, come *imperium in imperio*⁴⁴. In altre parole, egli rifiuta di attribuire alla natura umana leggi diverse da quelle della natura nel suo complesso. L'obiettivo della critica di Spinoza è quello di denunciare la stretta continuità che esiste tra il pensiero religioso, che attribuisce a Dio un potere al di sopra della natura, e il pensiero moderno "laico", che attribuisce all'uomo lo stesso potere al di sopra della natura. La critica e la prospettiva immanente introdotte da Spinoza si estendono oltre la sua filosofia e si rintracciano anche in Marx, seppur in forme differenti. Seguendo le critiche rivolte a Feuerbach e Stirner, Marx mette in luce come Feuerbach abbia semplicemente trasferito la trascendenza di Dio all'uomo, separandolo dalla natura e ponendolo al di sopra di essa⁴⁵. Tuttavia, spingendo fino in fondo questa critica della trascendenza, la filosofia contemporanea incontra la radicalità della svolta strutturalista e, in particolare, la proposta di Althusser. Con i suoi testi filosofici degli anni Sessanta, Althusser contribuisce a decostruire il discorso ontologico, aprendo così la strada a un piano immanente della filosofia. Negli anni Settanta, Althusser ha portato avanti con radicalità la critica ontologica fino a recidere tutti i rami di quell'albero – da lui considerato spiritualista – sul quale, come osserva Negri, era seduto lui stesso⁴⁶. Va però ricordato che il "processo storico senza soggetto" a cui Althusser fa riferimento costituisce in realtà l'unica via per affrontare la questione della costituzione del soggetto. Le strutture prive di centro e di finalità, in altre parole prive di soggetto, non vanno intese come una semplice destituzione della soggettività, ma come il passaggio necessario che conduce, attraverso pratiche costitutive, alla formazione effettiva del soggetto.

Su questo punto, la critica di Vattimo si distanzia dal percorso e dalla radicalità inaugurati dalla svolta strutturalista, pur avendo riconosciuto la portata della diagnosi da essa formulata. Vattimo non ne prosegue il cammino perché, secondo lui, il primo strutturalismo aveva cercato una fondazione alternativa in strutture prive di centro, finalità e soggetto; mentre il secondo strutturalismo, che nella sua accezione si riferisce a quello di Foucault, negli anni Settanta tentò di correggere questo limite rimandando a una molteplicità di strategie razionali, senza però interrogarsi sul "chi?" – cioè sul soggetto – e sul "perché?" – cioè sul *telos*. Intrappolato tra questi due estremi – da un lato il venir meno di una fondazione unica, dall'altro l'impossibilità di riformulare la questione del soggetto e del senso – lo strutturalismo, e con esso il post-strutturalismo, appare a Vattimo una strada impraticabile, un vicolo cieco.

⁴⁴ Spinoza scrive: "La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini, sembra che trattino non di cose naturali, che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come uno impero nell'impero. Infatti credono che l'uomo sconvolga l'ordine della natura, più che seguirlo, e, che abbia sulle proprie azioni un potere assoluto, e che non sia determinato da altro che da se stesso". Cf. Baruch Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, trad. it. di Remo Cantoni e Maria Brunelli, UTET, Torino, 1972, p. 187. Spinoza chiarisce anche che gli uomini credono di essere liberi, si vantano di questa libertà, perché ignorano le cause che la determinano. Cf. B. Spinoza, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010, pp. 2111-2114.

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino, 2021, cap. 5, §§ 2 e 3.

⁴⁶ A. Negri, «Une expérience marxiste de Foucault», in C. Laval - L. Paltrinieri - F. Taylan, *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015, ivi, p. 183.

4. Le aporie del soggetto debole

La frammentazione e la perdita di unità sono ciò che caratterizza la nostra attualità. Ma partendo da questo assunto, Vattimo ricava l'impossibilità di riferirsi a un soggetto forte, così come a un'altra fondazione. È la ragione che porta Vattimo a individuare un limite anche nella fenomenologia di Husserl, nella quale è presente la pretesa di una fondazione ultima e universale. La riduzione fenomenologica, nella misura in cui pretende accedere a un terreno puro e originario, appare a Vattimo come una variante ulteriore della metafisica, perché mantiene la fiducia in un punto di vista privilegiato, capace di cogliere l'essenza delle cose. La difficoltà ad accettare la strada di una nuova fondazione nasce, però, da un'ulteriore dislocazione storico-concettuale. La ragione di questa difficoltà, sostiene Vattimo, è dovuta a un'ulteriore trasformazione intervenuta negli anni Settanta, quando è entrato in gioco un nuovo fattore: il pensiero negativo. La crisi dei fondamenti non è più trattabile come se si trattasse di cattiva verità. Si deve rinunciare alla verità o si possono chiamare nuove ragioni per tamponare la falla dell'assenza di verità? È qui che la strada postmoderna e quella del pensiero debole divengono insidiose. Accantonata la proposta husserliana, a Vattimo pare più praticabile la via heideggeriana, dal momento che essa si apre su una contingenza e fatticità assolute. In Heidegger, il fondamento è *Ungrund*, assenza di fondamento, abisso. La sua filosofia non cerca più un fondamento assoluto, ma mostra che l'essere si dà solo storicamente⁴⁷. Il dislocamento heideggeriano verso una storia dell'essere imprime un nuovo slancio all'analisi di Vattimo, conducendolo a interpretare la storia dell'essere nei termini di un'ermeneutica. Diventa, così, l'ermeneutica filosofica di Gadamer il terreno più costitutivo per la filosofia, secondo Vattimo. Con la sua ermeneutica filosofica, Gadamer mostra che non si dà mai fondazione ultima, ma sempre comprensione storica, linguistica e interpretativa. È questo il senso stesso del pensiero debole: una filosofia, che rinuncia a ogni pretesa di fondazione ultima e riconosce invece la storicità, la caducità e la pluralità delle interpretazioni.

Vattimo spiega che il problema posto dalla filosofia di Heidegger è analogo a quello individuato, in ambito marxista, dalla critica dell'ideologia: non possiamo assumere come ovvia la nozione di ente, poiché la sua apparente immediatezza è in realtà l'esito di una serie di prese di posizione, di accadimenti e di aperture storico-culturali che costituiscono il senso dell'essere. Tanto per Heidegger quanto per i critici dell'ideologia, il compito è quello di riappropriarsi delle condizioni di possibilità che stanno alle spalle dell'"ovvio" e lo determinano come tale. Tuttavia, l'elaborazione heideggeriana di questo problema conduce subito oltre: non verso una struttura trascendentale di tipo kantiano o husserliano, né verso una totalità dialettica hegeliana o marxiana, bensì verso la messa in questione di un tratto costitutivo della metafisica occidentale, vale a dire l'attribuzione all'essere di stabilità, permanenza, eternità. L'apertura del discorso sulla differenza tra essere ed ente – la cosiddetta differenza ontologica – porta, infatti, a sostenere che l'essere non "è": soltanto degli enti si può dire che siano, mentre l'essere accade, si dà nell'evento.

⁴⁷ Questi percorsi trovano una particolare pregnanza nella lunga *Auseinandersetzung* che Heidegger intrattiene con la filosofia di Nietzsche, soprattutto nel decennio 1936-1946. Si confronti M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2018 e su questa articolazione il lavoro di Rita Casale, *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Il trascendentale, ciò che rende possibile ogni esperienza del mondo, non è dunque una struttura stabile, ma la caducità stessa. L'essere non è, ma accade: in questa affermazione si misura lo sfondamento radicale operato da Heidegger nei confronti della tradizione metafisica⁴⁸.

Ma come agire nel momento in cui si accetta questa abissalità?⁴⁹ L'assenza di fondamento delineata dalla traiettoria nietzscheano-heideggeriana trasforma la contingenza in necessità. Portando la filosofia al di fuori di se stessa, sul terreno delle pratiche attraverso le quali si costituiscono soggetti, discorsi e relazioni di potere, Foucault traccia una genealogia che consente alla filosofia di esercitarsi come pratica costante e critica di ogni forma di potere che pretenda legittimità in nome di una giustizia o di una necessità presunta. Nell'approccio foucaultiano, l'abissalità dischiude la radicale non-necessità di ogni forma di potere; essa è, al contempo, costitutiva, poiché segna l'apertura illimitata del possibile e iscrive nella lotta e nel conflitto il luogo stesso in cui la verità si costituisce. Tali analisi contribuiscono a delineare un quadro storico che si distingue da quello dipinto dal pensiero debole. Quest'ultimo, infatti, non rischia forse di rendere la filosofia prigioniera di se stessa e di trascinare il riconoscimento della mancanza di fondamento nel vortice impotente del nichilismo, privato com'è di qualsiasi riferimento a pratiche costitutive che possano portare il soggetto *al di là* della sua dichiarata *debolezza*?

⁴⁸ G. Vattimo, "Dialettica, differenza, pensiero debole", in *Il pensiero debole*, op. cit., p. 18-19 e 23.

⁴⁹ È la questione centrale posta da Rainer Schürmann, *Dai principii all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, 2019, e anche Id., "Que faire à la fin de la métaphysique?", in *Se constituer soi-même comme sujet anarchique*, Diaphanes, Zurich, 2021, p. 65-96.

Decostruzione e ri-emergenza ermeneutica del senso. La parabola di Vattimo tra “fedeltà nichilistica” e riscoperta dell’istanza etica, religiosa e politica

ANDREA VELARDI*

Sommario: 1. Decostruzione nichilistica del soggetto e avventure della differenza - 2. Apertura dell’ermeneutica al senso dell’essere e fedeltà nichilistica - 3. Etica e religione nella memoria dell’oblio dell’essere e nell’epoca post-metafisica

Abstract: The aim of the paper is to rethink the development of Vattimo’s thought in the light of the peculiar integration between what we call “nihilistic loyalty” and the revaluation of the sense of the being in the second phase inaugurated by the book *Oltre l’interpretazione* (1994). The deepening of the first phase on the deconstruction/dissolution of the subject and on the anti-metaphysical and anti-foundational nihilism of Nietzsche e Heidegger, mediated by the Gadamer’s hermeneutics, is integrated with a nihilistic rediscovery of the sphere of values, religious belief, political action in the attempt to philosophically connect to the dialogical pluralism the topics of the “believing in believing”, of the civil emancipation and of the “hermeneutic communism”. All within the “nihilistic loyalty” to the absence of foundations and the memory of the oblivion of the being namely the impossibility of metaphysics.

Key words: hermeneutics, nihilism, subject, ethics, religion.

1. Decostruzione nichilistica del soggetto e avventure della differenza

Il contributo vuole analizzare la filosofia di Vattimo a partire da due prospettive: la prima è analizzare la decostruzione che viene fatta delle nozioni della metafisica a partire dalla ermeneutica che ha il suo asse portante nella tradizione di Nietzsche, Heidegger e Gadamer e che si struttura a partire da riflessioni più specifiche sul pensiero di Nietzsche e di Heidegger come *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963) e *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974) per convergere nella riflessione più ampia de *Le avventure della differenza* (1980); la seconda prospettiva è quella di capire come può essere tematizzata la nozione di soggetto, di etica, di religione, di politica all’interno di una prospettiva che mantiene salda la rime-

* Università degli studi Niccolò Cusano.

morazione della differenza, dell'oblio dell'essere, mantenendo dunque l'assenza di fondamento e la fedeltà al nichilismo. Si tratta del tentativo compiuto da Vattimo a partire da *Oltre l'interpretazione* (1994), per ritarare alcuni sbilanciamenti e semplificazioni seguite alla pubblicazione della raccolta *Il pensiero debole* (1983), tentativo ha i suoi sbocchi nella riflessione sull'esperienza religiosa in *Credere di credere* (1996), sui temi dell'etica e della politica in *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto* (2003), nella rivalutazione nichilistica del marxismo in *Comunismo ermeneutico: Da Heidegger a Marx* (2014) e in molti saggi sparsi di *Essere e dintorni* (2018).

La prospettiva della decostruzione della metafisica andrebbe intrecciata a un lavoro più approfondito da svolgere su come sia possibile riappropriarsi di categorie metafisiche come quelle di soggetto, mondo, Dio dopo la grande decostruzione novecentesca che ha le sue radici nella riflessione di Hume e nelle sue ricadute kantiane.

Ho fatto notare altrove come questa decostruzione attraversi simmetricamente sia la filosofia continentale che quella di matrice analitica (Velardi, 2017a). In qualche modo la dissoluzione del soggetto di Nietzsche assomiglia a quello derivata da un approccio quineano e a quello di molte ontologie analitiche di stampo neo-humeano e quadrimensionalista analizzate nel libro *La barba di Platone* (Velardi, 2012) dove emergevano le criticità di una nozione di persona all'interno di prospettive critiche del tridimensionalismo aristotelico che elaboravano le nozioni humane di fascio e di *Ens successivum*. In relazione a questa attestazione ho già approfondito le possibilità di una ricostruzione del soggetto a partire da questa decostruzione analizzando la possibilità di far incontrare la prospettiva dell'*Ens successivum* con quella tradizionale della sostanza intrecciano aporeticamente la tradizione aristotelico-tomista, con quella humanea (Velardi, 2015). Da questa idea è seguita la proposta più costruttiva, e più legata alle analisi de *La barba di Platone*, della nozione di *continuante processuale* nell'ottica di un intreccio tra aspetti positivi dell'ontologia tridimensionalista e dell'ontologia quadrimensionalista (Velardi, 2017b).

Mi riservo di approfondire in altre sedi come il pensiero di Vattimo possa essere connesso con il tentativo di riconciliazione che ho intrapreso nell'ottica di una possibilità di ripensarlo al di fuori di una prospettiva rigorosamente metafisica sia essa continentale che analitica, valorizzando il contributo più ermeneutico e "nichilistico" nel senso tecnico del termine del filone Nietzsche-Heidegger- Gadamer così come riletto nella parabola non solo ermeneutica, ma anche post-metafisica di Vattimo e nell'apertura di questo asse ad altri pensatori come Paul Ricoeur e Luigi Pareyson.

Si può quindi considerare questo saggio come preparatorio a questo ulteriore approfondimento e come una riflessione che voglia cogliere il dinamismo della parabola speculativa di Vattimo, con il suo progresso dall'ermeneutica alla riappropriazione nichilistica di alcune istanze metafisiche e della prospettiva etico-politica e religiosa e gli aspetti positivi di questa riappropriazione che possono essere perfettamente integrati all'interno di una visione metafisica tradizionale di queste tematiche di modo da garantire una sua rigenerazione.

Vattimo deve cercare di ritrovare l'istanza del soggetto all'interno di una fedeltà nichilistica anti-metafisica. Già in *Le avventure della differenza* (AD) è chiaro il riferimento non solo a Heidegger, ma a Nietzsche. La tematica dell'*Oltre-uomo* è già un'avventura della differenza. Questi infatti è capace di abbandonarsi alla molteplicità delle apparenze senza paure metafisiche e atteg-

giamenti di difesa nei confronti della condanna platonica che fa di queste apparenze, copie di un originale trascendente, il quale impone immediatamente gerarchie e ascesi.

Come già aveva pensato Heidegger nei suoi commenti a Nietzsche questa prospettiva consiste in una “enunciazione rigorosa della infondatezza ultima” (*AD*, 6). Occorre capire cosa sia questo “pensare nella differenza” da parte di Nietzsche senza ridurre la liberazione dell’uomo soltanto a un rovesciamento della gerarchia platonica, perché se no anche la meditazione di Heidegger si ridurrebbe a una permanente nostalgia del platonismo e della metafisica, dal momento che essa vorrebbe sempre cogliere “l’essere sia pure come evento e non come struttura stabile, a partire da un «Medesimo» (*das Selbe*), che percorrendo la storia dell’essere, rende possibile anche le differenze tra le epoche e il dialogo tra l’una e l’altra” (ivi,7).

Nella seconda parte del libro questa tematica verrà ripresa attraverso Derrida e Deleuze. Soprattutto attraverso il secondo autore il quale cerca di estremizzare l’impossibilità di un ritorno equivoco alle strutture della metafisica attraverso la tematica della differenza, selezionando il polo del simulacro rispetto a quello dell’archi-struttura che costituisce la diade della differenza derridiana in *La scrittura e la differenza*.

Proprio qui si riprende il discorso sul rapporto tra originale e copia. Perché la ripetizione non è ripetizione di una differenza originaria, di una prima traccia, ma dà luogo all’unica differenza che è sempre riferita “alle sempre diverse differenze dei simulacri” (ivi, 159). All’inizio la differenza di Deleuze è quella di Derrida, cioè il fatto che ogni pretesa immediatezza è già sempre una duplicazione di un originale che non c’è. Ma Deleuze intende radicalizzare questo rovesciamento del platonismo per “negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull’immagine”. Rovesciare il platonismo vuol dire dunque “Glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi” (ivi, 159)¹. Certamente questo senso è presente anche nella nozione derridiana di archi-traccia, ma l’insistenza di quest’ultimo sugli indecidibili, sulle zone del testo della metafisica in cui si dà in modo privilegiato un movimento di comparsa-scomparsa della differenza, significa che c’è un senso che va oltre alla “semplice negazione di qualunque forma di presenza dell’origine” (ibid.).

Nel pensiero della *differanza* si può ritrovare quindi qualcosa di metafisico perché il pensiero decostruente non si emancipa completamente dal pensiero della presenza in quanto non si riferisce pienamente a un archi-struttura. Anche laddove la parodia del testo metafisico potrebbe ricondurci alle tracce del metafisico, occorre mantenere una contrapposizione netta, un richiamo alla differenza non consapevole, originaria, a quella che Vattimo chiama “una sorta di differanza prima” ineludibile.

Occorre dunque far fuori dalla prospettiva dell’ontologia del declino e dell’ontologia della differenza qualsiasi richiamo a un possibile originale metafisico affermando che “la differenza come universalità del simulacro, della duplicazione senza modello”, altrimenti “ogni distinzione tra i simulacri, ogni gerarchia fra le tracce è arbitraria e, se non si riconosce esplicitamente come tale, riproduce mitologia metafisiche” (ibid.).

Questa posizione, espressa nel capitolo VI che riprende il titolo dell’intero volume, caratterizza anche la prima parte del libro, dove si elabora il sogno dell’ultraumanità come una pos-

¹ cfr. Deleuze 1972, 113

sibile condizione di conciliazione tra esistenza e significato. Occorre però comprendere come pensare l'oltre-uomo come il soggetto che si libera per accogliere le differenze e la molteplicità dell'esperienza non si limita a immaginarlo sul modello del soggetto che è «tornato presso di sé» «attraverso gli erramenti sempre nascostamente regolati dall'itinerario dialettico e che ha realizzato alla fine l'unità di evento e senso, la «bellezza» dell' *Estetica* di Hegel, perfetta coincidenza di interno ed esterno» (ibid.). L'Oltre-uomo non è il frutto di una sintesi hegeliana, ma il raggiungimento di un innocente abbandono al divenire che ha il suo modello non solo nella danza di Zarathustra, non a caso molto differente dal movimento hegeliano del vero in quanto «delirio bacchico in cui non c'è membro che non sia ebbro» che però può tradursi anche in una «quiete trasparente e semplice» se gli elementi si separano dalla totalità. In Nietzsche L'Oltre-uomo si comprende nella dimensione artistica come apertura libera alla creatività che rigenera il già generato dando a se stessa la sua regola, senza imposizioni asfittiche, eteronome o rigidamente classificatorie. Non è un caso che, a questo punto di vista interessante si lega l'ultimo saggio del libro dedicato a «La volontà di potenza come arte» dove Vattimo cerca di elaborare nietzschianamente l'arte come il luogo del tramonto del soggetto e della dissoluzione di ogni forma, unità e gerarchia, della realizzazione dell'Oltre-uomo e della volontà di potenza non interpretabili all'interno di un orizzonte dialettico. La liberazione non è dalla differenza e dalla molteplicità, ma per la differenza e la molteplicità e ha come sfondo costitutivo paradossale proprio la disgregazione dell'unità del soggetto, il quale non è più pensabile secondo il calco dell'*individuum*, ma del *dividuum*, «smentendo ogni sogno di conciliazione», ogni illusione di ricomposizione e sintesi dialettica.

La sottolineatura della impossibilità della dialettica è interessante per capire anche il modo in cui Vattimo cercherà di utilizzare le nozioni nietzschiane per ricomprendere le istanze del soggetto, dell'etica, della integrazione delle visioni del mondo nella società plurale secondo un'ermeneutica nichilistica (Vattimo, 1994) fino a ripensare il tema della lotta socio-politica e della istanza marxista nel comunismo ermeneutico. Certamente vista dal cono visivo dell'Oltre-uomo, la differenza ontologica heideggeriana ritorna a riemergere anche se come una «residua nostalgia metafisica» (AD,8), come de-stituzione della definitività della presenza, eliminando ogni tentazione di raggiungimento dialettico politico di qualcosa che si possa chiamare l'esito ultimo della rivoluzione marxista o l'avvento del socialismo reale, il raggiungimento della fine dell'alienazione e l'avvento di una condizione di autenticità (AD, 8-9).

Già in queste pagine è in luce il tentativo di dover ripensare anche la necessità di un'enfasi sul soggetto dal punto di vista politico alla luce dell'Adorno della dialettica negativa, punto di riferimento ineludibile di tutti i saggi contenuti in AD. Questa radicalità della distruzione del soggetto, presente come è noto, anche nel Nietzsche della *Genealogia della morale*, emerge profondamente nel legame che si instaura tra Oltre-uomo e filosofia heideggeriana.

Centrale è la riflessione sulla differenza come sfondamento che non ha come sua prima strada principale il ritorno all'esistenzialismo, ma implica comunque «una riscoperta della finitezza costitutiva dell'esistenza» (AD, 9).

In questo senso il pensiero della differenza impone un pensare all'interno dello sfondamento, all'interno della prospettiva dell'essere-per-la-morte e di quella filosofia del declino in cui

l'essere, più che imporsi, continuamente si dilegua con un'esigenza di ripensare la nostra presenza nel mondo. e lo stesso mondo all'interno del quale si realizza, pur senza fondamento e nella finitezza, la nostra presenza. Attraverso un'ontologia retta da categorie "deboli", secondo quel ricordo dell'heideggeriano oblio dell'essere e quella sintonizzazione con l'indebolimento dell'essere che permetterà il recupero delle nozioni decostruite della vecchia metafisica in una versione ermeneutico-nichilista in *Oltre l'interpretazione*. In questo indebolimento rientra l'affrancamento della nozione di volontà di potenza da ogni categoria dialettico-metafisica, l'abbandono della sua lettura come volontà di affermazione e di presa di potere sul mondo.

Alla luce di questa ontologia del declino Heidegger ripensa anche il mondo tecnico, il *Ge-Stell*, e quindi anche la società di massa, come un luogo in cui si annuncerebbe l'evento dell'essere. Questo passaggio è molto peculiare perché suona strano che, proprio laddove si dovrebbe parlare di alienazione e dove dovrebbe esserci una sorta di realizzazione piena del declino e dell'oblio dell'essere, ci sia invece qualcosa che suggerisca come dove l'oblio della differenza sembra essere più completo e pervasivo, all'interno dell'esperienza dell'uomo metropolitano, apparirebbe con più efficacia la modalità debole con la quale occorre affrontare oggi il problema della differenza e del declino dell'essere; una modalità che non può prescindere dalla dissoluzione del soggetto con tutte le caratteristiche violente che gli sono state attribuite all'interno della storia della filosofia, comprese quelle di servo-padrone della *Fenomenologia dello spirito*.

Laddove è più presente l'oblio della differenza, Vattimo riesce a cogliere come sia presente un annuncio dell'essere nel senso di rivelazione di una nuova modalità di approccio verso il soggetto, verso la società e verso la realtà in generale, che è depotenziato e destituito di fondamento. E quindi pienamente ermeneutico e nichilistico.

In questo orizzonte emerge un soggetto depotenziato che è quello che vive l'essere-per-la-morte abitando l'abisso della differenza senza i tratti che contraddistinguono l'uomo etico-religioso di Kierkegaard. È molto interessante come questa prospettiva sia legata anche a esiti che saranno presenti nel pensiero della decostruzione radicale di Deleuze attraverso il ripensamento della condizione dell'animalità su cui si tornerà nelle ultime pagine del libro (AD, 10-11), con un riferimento alla tesi del ridiventare animali di Deleuze, che continua a essere molto produttiva nelle riflessioni filosofiche contemporanee (Cimatti, 2023).

Come si vede già ne *Le avventure della differenza* sono tematizzati gli punti che permetteranno a Vattimo di elaborare una reintegrazione delle nozioni di soggetto, di mondo, di etica e di politica mantenendosi fedele ai presupposti nichilistici delineati nella sua prima fase. In cui, come abbiamo visto, Vattimo riesce perfino a scovare in Derrida la presenza di alcune riemersioni del metafisico all'interno della polarità di originale metafisico e copia, archi-traccia e simulacro.

2. Apertura dell'ermeneutica al senso dell'essere e fedeltà nichilistica

Già a distanza di quasi dieci anni dalla pubblicazione del collettaneo sul *Pensiero debole*, in *Oltre l'interpretazione* (OI) Vattimo si avvede che la "pervasività dell'ermeneutica" si è realizzata "a prezzo di una diluizione del suo originario significato filosofico" (OI, 4). Questo rende precaria la possibilità che, mentre semplifica e generalizza ancora di più l'urbanizzazione di Heidegger,

essa possa enunciare tesi filosoficamente rilevanti. Nella sua forma di *koinè* diffusa, essa appare “troppo poco filosoficamente caratterizzata” e perciò troppo innocua e accettabile.

A distanza di oltre cinquanta anni dalla raccolta di saggi curata da Vattimo e Rovatti nel 1983 e di tre decenni dalla pubblicazione di *Oltre l'interpretazione*, la sensazione provata da Vattimo appare più incontrovertibile, anche se possiamo recuperare gli aspetti più positivi e propositivi della sua riflessione, soprattutto alla luce del grande dibattito aperto dalla proposta anitetica e critica del nuovo realismo, al cui sviluppo abbiamo in qualche modo ci siamo orientati in molte nostre riflessioni.

Una rilettura di OI mostra oggi il carattere “forte” del pensiero debole, quello già presente né *Le avventure della differenza*, ma espressamente dichiarato nel testo del 1994 ovvero la irrinunciabile “vocazione nichilistica delle ermeneutiche” che porta alla continua e coerente affermazione di quella che, in questo saggio, chiamiamo “fedeltà nichilistica” della riflessione del tardo Vattimo.

Anche quando egli si spinge oltre i territori dell'interpretazione, verso il recupero del senso dell'essere nella prospettiva dell'oblio e dell'indebolimento dell'essere stesso, egli rimane fedele a due punti forti: da un lato alla vocazione nichilistica “costitutiva” (ivi, 5), dall'altro alla tesi nietzschiana per cui “non ci sono fatti, solo interpretazioni” che è uno dei bersagli espliciti del nuovo realismo, ma che, a ben guardare, lo stesso Vattimo ridimensiona nel suo testo, dove l'unico a rimanere veramente ineludibile e pervasivo è il principio costitutivo del nichilismo. E ci si perdoni l'uso di un termine così metafisicamente caratterizzato come “principio” per connotare lo sviluppo della riflessione ermeneutica di Vattimo. Ma lo facciamo consapevolmente per esplicitare sin da subito la presenza di alcuni cortocircuiti nella stessa elaborazione della proposta speculativa anti-metafisica, di cui cercheremo di rilevare gli aspetti positivi che andrebbero secondo noi integrati in una visione nuova sia della metafisica, che dell'ermeneutica stessa. Un'ermeneutica meno in antitesi con la metafisica e una metafisica meno in antitesi con l'ermeneutica.

Nel richiamo al sopravanzare i fatti da parte delle interpretazioni Vattimo mette subito in guardia dalla possibilità di una deriva ermeneutica proponendo di ripensare, attraverso la nozione di *forma formante* di Pareyson, la libertà del processo di interpretazione. Difatti, se da un lato “i diritti delle interpretazioni si configurano appunto come la libertà di ricostruire una forma storica data di fatto”, sia essa un'opera o anche un'intera filosofia, questo va fatto risalendo alla “legalità interna” dell'ambito che viene sottoposto a interpretazione e questa legalità vincola la libertà dell'interpretazione che “è tutt'altro che arbitrio, comporta rischio e responsabilità” (ivi, 4).

Da qui anche la necessità di delineare con più precisione l'asse e l'arco di riferimento dell'ermeneutica, riconsiderando Heidegger e Gadamer, come i poli di una tensione, i limiti estremi di un quadro entro il quale, più vicino all'uno o all'altro, si collocano gli altri autori che vengono generalmente iscritti a questa corrente, come Pareyson e Ricoeur.

In questo gioco di tensioni e di polarità è interessante come venga letto, con una sorta di chiasma problematico, il rapporto dei due principali punti di riferimento dell'ermeneutica con l'ontologia e con il linguaggio. Di Heidegger viene rivalutato l'aspetto ontologico, a dispetto di quella enfasi sul linguaggio che caratterizza la seconda fase del suo pensiero; di Gadamer viene invece enfatizzato il rapporto con il linguaggio, nonostante l'enfasi da lui posta al pro-

blema di un'ontologia che coincide con il linguaggio, di una ontologia che è il linguaggio o più precisamente la testualità, la tesaurizzazione di testualità e interpretazioni che precedono i testi e le opere filosofiche che vengono sottoposte a loro volta a interpretazione elaborando in maniera produttiva e costruttiva il pregiudizio e la precomprensione come condizioni storiche, ma non inibenti, dell'interpretazione, per poi aprirsi a una nuova tesaurizzazione che queste nuove interpretazioni, divenute a loro volta testi, dischiuderanno per una futura tesaurizzazione testuale. Quest'ultima però non riduce l'essere alla linguisticità, ma amplifica la dimensione del linguaggio verso quella dell'ambito dell'essere.

Viene quindi rivalutato l'orizzonte dell'essere, l'orizzonte ontologico e questa interpretazione è, secondo noi, straordinariamente sintonizzata con la svolta del secondo Heidegger e con l'interesse per forme di linguaggio, come per esempio la poesia o l'opera d'arte, che garantiscono l'apertura dell'essere o addirittura l'istituzione linguistica del mondo. L'orizzonte del linguaggio viene dunque rielaborato alla luce di una svolta ontologica e Vattimo prende consapevolezza che l'urbanizzazione della provincia heideggeriana operata da Gadamer ha messo sullo sfondo probabilmente il nesso profondo che sussiste tra linguaggio e senso dell'essere nel secondo Heidegger.

Anche se non si tratta di "proporre un ritorno a Heidegger contro l'urbanizzazione gadameriana" (ivi, 6), d'altra parte sembra che sia proprio questa consapevolezza una delle premesse della riflessione che porta oltre l'ermeneutica e oltre l'interpretazione, rielaborando quello stesso asse Heidegger-Gadamer che era il puntello principale, insieme alla riflessione su Nietzsche, della riflessione precedente.

Per questo motivo, nel testo del 1994 assistiamo anche all'inserimento, non casuale, di Pareyson e di Ricoeur e una riconsiderazione più ponderata del contributo di Rorty che avviene proprio attraverso una focalizzazione del nesso essere-linguaggio, essere-interpretazione, ontologia-ermeneutica per il quale qualunque urbanizzazione non può privilegiare soltanto la polarità linguistico-interpretativo-ermeneutica a scapito di quella dell'essere, ma deve avere successo filosofico senza dimenticare l'aspetto ontologico, riconducendosi agli aspetti più genuini della filosofia heideggeriana.

Vattimo è molto chiaro su questo punto e scrive testualmente: "tale urbanizzazione riesce davvero proprio se non si dimentica l'aspetto ontologico, più specificatamente heideggeriano, del discorso" (ivi, 6).

Così da un lato abbiamo una ridefinizione della *koiné* ermeneutica che ribilancia sorprendentemente il rapporto della dimensione dell'essere con quello dell'interpretazione, dall'altro abbiamo l'acquisizione di una capacità da parte dell'ermeneutica stessa di andare oltre il ristretto recinto dell'interpretazione, pur mantenendosi fedele alla irrinunciabile e "costitutiva" vocazione nichilistica dell'ermeneutica stessa.

Siamo quindi alla ricerca di una piena adesione al nichilismo e di una sorta di rifondazione dell'ermeneutica nell'orizzonte della destituzione del fondamento delineata ne *Le avventure della differenza*, alla ricerca di una ontologia, si potrebbe dire di una oltre-metafisica senza fondamento, di una oltre-metafisica ermeneutica che in qualche modo elabori fino alla radice la prospettiva anti-metafisica del nichilismo di Nietzsche che fa da sfondo irrinunciabile dell'as-

se Heidegger-Gadamer. Una prospettiva che va integrata con quell'altro sfondo irrinunciabile che è il nesso inestricabile tra essere e linguaggio, fondamentale sia nel primo che nel secondo Heidegger. Un nesso che è stato riproposto da Gadamer sbilanciandosi di più sulla polarità del linguaggio e della testualità in cui viene ridotto ed esaurito l'ambito dell'essere, il cui unico incremento nel mondo è dato solo nel linguaggio, come incremento di un atto di interpretazione. Ma l'essere è in OI un ambito che invece va a riguadagnato nella sua maggiore autonomia, seppur mantenendosi nella prospettiva dell'assenza di fondazione e della anti-metafisica nichilistica.

Da qui la mia tesi interpretativa: solo la fedeltà nichilistica garantisce in OI la continuità con l'asse delineato in AD.

Ma anche in *Verità e metodo* di Gadamer era presente alla possibilità dell'ermeneutica di esplicitare quali fossero le condizioni di possibilità di saperi che non fossero riducibili al metodo scientifico-positivo, a ricercare la garanzia di verità delle Scienze dello Spirito. Quel libro pone esplicitamente il problema di una verità possibile al di fuori dei confini del metodo scientifico, ma costruisce una teoria generale dell'interpretazione che assorbiva anche l'ambito della scienza, facendo coincidere l'interpretazione con ogni possibile esperienza umana del mondo, gettando così il programma ermeneutico in una sorta di vaghezza che andava ridefinita perché non oltrepassasse "i confini della vacuità e dell'ovvietà, tanto da dar l'impressione che sia in atto un deliberato lavoro di esorcizzazione della sua portata per la filosofia" (ivi, 7).

Occorreva dunque precisare quali fossero i rapporti tra la filosofia e la conoscenza scientifica e anche ridefinire quali fossero le reali possibilità della conoscenza filosofica che non può essere completamente destrutturata di capacità di elaborazione del soggetto e del mondo, anche se avulse da alcuna pretesa di fondazione metafisica del soggetto e del mondo medesimo. Inoltre occorre non ricadere nel cortocircuito metafisico per cui l'ermeneutica diventava una descrizione vera della permanente "struttura interpretativa dell'esistenza umana" (ivi, 9), mentre dall'altro lato si poneva soltanto come una generica filosofia della cultura e della interpretazione dei testi, facendo rientrare una pretesa metafisica e universalizzante surrettiziamente, dall'interno dell'ambito dell'ermeneutica stessa.

Dunque si delineano due problemi presenti nel testo del 1994: il primo è quello di prendere consapevolezza della vaghezza, ma anche della pretesa che l'ermeneutica rivendica, decostruendo la natura metafisica di questa pretesa che viene quasi resa possibile dalla apparente vaghezza; dall'altra c'è il problema di verificare quanto la filosofia sia capace di elaborare interpretativamente il mondo mantenendo la propria fedeltà nichilistica.

Di questa fedeltà fa parte anche la radicale adesione alla storicità degli orizzonti della verità e al fatto che l'ermeneutica non può sganciarsi dall'orizzonte di una verità radicalmente storica, "non può pensarsi metafisicamente come descrizione di una qualche struttura oggettiva dell'essere, ma solo come risposta a un invio, a quello che Heidegger chiama *Ge-Schick*". Per questo dichiara Vattimo: "Le ragioni per preferire una concezione ermeneutica della verità a una concezione metafisica sono nell'eredità storica di cui rischiamo un'interpretazione e a cui diamo una risposta" (ivi, 9-10).

Si tratta ancora di ribadire questa fedeltà nichilistica che è sintetizzata dall'immagine nietzschiana della *morte di Dio* intesa però nel senso non di un'attestazione altrettanto metafisica

del fatto che Dio non esiste oggettivamente, ma che la realtà che abbiamo davanti, per come è fatta, esclude Dio. Una esclusione però che non viene soltanto dalla realtà, ma da un movimento “rischioso” di interpretazione che conclude per il riconoscimento della morte di Dio come destituzione del fondamento, come assenza di ogni possibile fondamento per la metafisica, come l’annunciarsi e lo spalancarsi di un orizzonte ineludibile nel quale non ci si può più appellare al Dio della metafisica e delle religioni confessionali per elaborare il soggetto, il mondo, la comunità e la stessa religiosità. Dunque la tesi di Nietzsche va vista come la conclusione di un’interpretazione altamente rischiosa che riconosce che Dio non è più appellabile per la fondazione della metafisica del mondo, ma anche, con molto più rischio, che Dio non è più necessario a questa elaborazione, perché l’interpretazione del mondo, e perfino, come vedremo, del sacro, può essere compiuta mantenendo la fedeltà al nichilismo.

L’esistenza di Dio si rivela infatti come una menzogna che condiziona le interpretazioni e le trasformazioni individuali e sociali. Menzogna che non ha più ragion d’essere. È una menzogna superflua, ma funzionale, servita come condizionamento storico per attuare un’opera di rassicurazione e di contenimento funzionale alla organizzazione dell’umanità in una società ordinata e coesa pervasa da una gerarchia e da una strutturazione che non faceva capo soltanto a figure precise di potere, ma a una morale sancita religiosamente che creava un riferimento valoriale indiscutibile. Lo stesso Dio che fungeva “da principio di stabilizzazione e rassicurazione” (ivi,11), portava così a un’illusione, a una repressione dell’essere umano, in cui lo stesso Dio che vietava la menzogna era usato per costruire una menzogna, per di più una menzogna organizzata, alla quale gli stessi suoi adepti dovevano obbedire smentendo così la stessa menzogna di Dio che era posta a fondamento della loro stessa fedeltà. Un cortocircuito per il quale i fedeli stessi ovvero tutto il movimento che aveva organizzato la società attorno al principio stabilizzatore del divino, riconoscevano la menzogna che Dio è, il fatto che loro stessi rivelavano la morte di Dio, anzi il fatto di avere ucciso essi stessi Dio. Si tratta del mondo vero che diventa favola del *Crepuscolo degli idoli*, un mondo che si sgretola, che rivela il suo lato di menzogna buona per tenere buoni gli esseri umani nella loro versione di fedeli chiusi dentro una società gerarchicamente organizzate e ordinate. Che rivela un cortocircuito tra Dio come proiezione dell’uomo che tende a stabilizzare la società e Dio come rivelazione dell’illusione stessa dell’uomo nel costruire quel Dio funzionale e strumentale e quella società rigida ed eteronoma. Cortocircuito espresso nella sezione Sentenze e frecce del *Crepuscolo* in questa forma: «Come? L’uomo è soltanto un errore di Dio? O forse è Dio soltanto un errore dell’uomo?».

Così un mondo sgretolato e completamente decostruito non lascia spazio “ad una verità più profonda e attendibile; lascia il posto al gioco delle interpretazioni, che si presenta filosoficamente, a propria volta, solo come una interpretazione” (ibid.). Non c’è dunque nessuna poesia in questa attestazione, ma lo spaesamento dell’assenza di qualsiasi fondamento, la vertigine di un ragionamento che non è affatto l’enunciazione poetica della non esistenza di Dio, ma di una impossibilità di pensare il mondo all’interno della metafisica e della religione.

Si dovrebbe riflettere maggiormente sul fatto che anche questa enunciazione è un’interpretazione e nel gioco dell’ermeneutica va considerata come una interpretazione all’interno del gioco delle altre interpretazioni. E senza dubbio, tutto lo sviluppo successivo della filosofia di

Vattimo va in questa direzione, anche se non esplicita consapevolmente una presa di coscienza della *duplice trappola ermeneutica*: 1. la possibilità di rivendicare un'unica interpretazione legittima che fa da sfondo all'apertura ermeneutica del plurale gioco delle interpretazioni; 2. la deriva della stessa prospettiva ermeneutica a essa associata in cui filosofia rischia di diventare troppo ermeneutica con una pluralità che non permette di configurare l'elaborazione del mondo da parte della filosofia stessa. Con la conseguenza della convivenza di una pretesa interpretativa fondante e di una pluralità di interpretazioni senza possibilità di fondatezza interpretativa.

Più radicalmente, nel rischio della enunciazione di Nietzsche c'è il rischio di una totale impossibilità di una vera e propria enunciazione e il rischio che la stessa interpretazione nichilistica della morte di Dio possa configurarsi come un'ulteriore menzogna buona solo per illudere l'essere umano che pretende di diventare Oltre-uomo, decostruendo la morale religiosa e integrando l'aspetto centrifugo e liberante del dionisiaco immergersi nel mondo del *Così parlò Zarathustra*.

Nelle pagine successive Vattimo focalizza il possibile garbuglio della logica nichilistica dentro cui ogni affermazione viene risucchiata nel vortice dell'essere coerentemente nulla più che un'interpretazione. Di fatti la portata di questa trappola metateorica potrebbe funzionare come l'*elenchos* aristotelico del principio di non contraddizione, potrebbe essere il perno di una confutazione della stessa pretesa ermeneutica e nichilistica. Vattimo si limita solo a considerare che l'ermeneutica non può essere concepita come una comoda metateoria dell'universalità del fenomeno interpretativo, come una sorta di "sguardo da nessun luogo sul perenne conflitto, o gioco, delle interpretazioni" (ivi, 11). E considera anche che ridurre l'ermeneutica a scoperta della diversità delle prospettive sul mondo potrebbe portare alla conferma metateorica di una concezione della verità come rispecchiamento oggettivo degli stati di cose, mentre invece occorre enfatizzare radicalmente l'aspetto ermeneutico dell'interpretazione che non è una descrizione metafisica.

D'altra parte accettare coerentemente l'assenza di ogni possibile descrizione metafisica e il fatto che tutto è interpretazione, potrebbe ridurre, alla Rorty, ogni interpretazione a una questione di gusto, di desiderio, di interesse, di opportunità del momento, traducendo erroneamente la necessità di essere inseriti all'interno di un condizionamento storico restituendo quella che è soltanto una interpretazione come una elaborazione fra le altre possibile all'interno di un accadere storico-nichilistico.

Occorre dunque ripensare l'ermeneutica all'interno di questi cortocircuiti e cercare di comprendere la vocazione nichilistica delineando con più precisione quali conseguenze abbia questa vocazione per l'elaborazione dei problemi tradizionali della filosofia. Occorre dunque mettere di nuovo in dialogo, dopo la grande decostruzione di Nietzsche e Heidegger, l'ermeneutica con la metafisica, cercando di comprendere come ritarare le nozioni di essere e di senso dell'essere. Da una parte Derrida rifiuta la possibilità di parlare di essere, andando al di là della traduzione dell'essere nei termini dell'*Eirignis* heideggeriano per sostituire quelli di "oggetto" e "stati di cose". Ma per Vattimo anche questa interdizione derridiana potrebbe suonare come una sorta di "pretesa metafisica e inconsapevole" (ivi, 16).

Il cortocircuito si ripresenta proprio nel fatto che, se si segue Derrida, allora anche l'annuncio nietzschiano della morte di Dio, suonerebbe come l'enunciazione della sua non-esistenza, cioè come qualcosa che traduce in termini metafisici la morte di Dio, come il non essere di Dio,

annullando tutta la portata di decostruzione della metafisica e della elaborazione tradizionale del mondo, che è insita nell'immagine radicale della morte di Dio.

Il tema è dunque come integrare questa trasformazione dell'immagine del nostro mondo che il nichilismo della morte di Dio porta con sé, senza cadere in una reiterazione metafisica del tema della non-esistenza di Dio, senza fare anche della decostruzione dell'essere qualcosa che suona più di anti-metafisica dalla natura metafisica, che non di decostruzione nichilistica che oltrepassa radicalmente la prospettiva della metafisica stessa, della fondazione, dell'essere e dell'esistenza come nozioni che possono essere identificate, entificate, ipostatizzate come accadeva nella metafisica aristotelico-tomista, ma anche in quella cartesiana o hegeliana, come nozioni che possono riguardare l'oggettività e lo stato delle cose.

D'altra parte rimangono i cortocircuiti che abbiamo delineato. Rimane il fatto che questa decostruzione non metafisica più che radicalmente e metafisicamente anti metafisica si manifesta come una tra le tante interpretazioni. Del resto il nichilismo vuol dire questo: "svalutazione dei valori supremi" e *fabulizzazione del mondo*. Come si può allora ribilanciare l'asse tra essere e interpretazione di cui abbiamo parlato all'inizio del paragrafo e di cui parla Vattimo all'inizio di *Oltre l'interpretazione*? Come si può ripensare ermeneuticamente e nichilisticamente il senso dell'essere all'interno della prospettiva della fabulizzazione del mondo?

Sono domande fondamentali che chiariscono, anche se si arrestano alla soglia dell'interrogazione, quello che stiamo elaborando in questo saggio su Vattimo e cioè la tesi per cui, nonostante la fedeltà al nichilismo, vengono recuperati temi portanti della metafisica nell'ottica dell'oltrepassamento della metafisica ponendo maggiormente l'enfasi sul senso dell'essere che sull'interpretazione, sottolineando maggiormente la prospettiva del secondo Heidegger più che quella sull'urbanizzazione ermeneutica di Gadamer. Nel tentativo di mantenere ferma l'ineludibile vocazione nichilistica dell'ermeneutica.

3. Etica e religione nella memoria dell'oblio dell'essere e nell'epoca post-metafisica

Vattimo chiama "destra heideggeriana" la tesi per cui l'oltrepassamento della metafisica andrebbe interpretato come uno sforzo, al di là delle categorie tradizionali della metafisica, di preparare il ritorno dell'essere, anche se nei termini di una "ontologia apofatica, negativa, mistica" (ivi, 18).

Ci sarebbe secondo lui un altro, caratterizzato come "sinistra heideggeriana", cioè un modo più radicale e nichilistico di interpretare la storia dell'essere come la storia di un progressivo e lungo abbandono, di progressivo e lungo addio all'essere, intesa come un coerente e costante indebolimento della nozione stessa di essere.

Questa prospettiva sarebbe più sintonizzata con la tesi heideggeriana di una "metafisica come storia dell'essere" e del fatto che non c'è massimo oblio dell'essere di quello che lo pensa secondo la categoria della *presenza*, la categoria di un essere che è presente negli enti che sono davanti a noi e attraverso i quali possiamo risalire all'essere stesso come un essere che si fa presente, che è gestibile attraverso gli schemi e le categorie della metafisica.

L'unica via che l'ermeneutica può percorrere per elaborare il senso dell'essere senza cadere nella pretesa della metafisica è quella di una rammemorazione continua dell'olio dell'essere, di ricordare permanentemente e coerentemente questo oblio, sfuggendo sempre alla pretesa di controllare l'essere con gli schemi della metafisica.

Ricordare l'oblio dell'essere è l'unica forma di elaborazione dell'essere che si mostri come riconoscimento dell'intreccio tra visione interpretativa e non verificativa della verità, la verità intesa come radicale storicità e il nichilismo, a sua volta inteso come qualcosa che non può essere interpretato metafisicamente in quanto emersione dell'essere all'interno dell'orizzonte del nulla o, ancora meno, come "presenza del nulla".

Nonostante questo sforzo interpretativo però Vattimo deve riconoscere che il nichilismo è una interpretazione, non una descrizione definitiva di uno stato di fatto.

La sfida è però quella di cercare di andare al di là dell'interpretazione mantenendo fermo il punto per cui la transizione dalla metafisica della presenza a questa ontologia della rammemorazione dell'oblio dell'essere e della provenienza, non sia da intendere come una correzione dell'errore della metafisica stessa, ma come una adesione all'indebolimento che il nostro essere nel mondo richiede, un indebolimento intrinsecamente legato al nostro provenire da un essere da cui siamo gettati nell'essere nel mondo senza potere governare compiutamente l'essere come se fosse invece una presenza a nostra disposizione e all'evento dell'essere stesso, a un suo destino dal quale non possiamo emanciparci, ma dentro al quale dobbiamo immergerci accettando la verità del nichilismo, il senso radicale della morte di Dio, la dissoluzione di ogni possibile metafisica della presenza, di ogni tesi della verità come un'evidenza perentoria che ci si presenti nella sua oggettività apodittica. Si tratta dunque di ripensare al tema del soggetto, del mondo, dei valori stessi dell'etica all'interno di questa prospettiva di indebolimento dell'essere e di rammemorazione dell'oblio dell'essere.

Questa prospettiva può fare riguadagnare alcuni aspetti del soggetto, del mondo, dell'ambito etico dei valori che sono stati sacrificati da una metafisica troppo perentoria e dogmatica. Certamente questo può essere uno degli aspetti più interessanti della riscoperta dell'orizzonte dell'essere nella fedeltà nichilistica. Lo stesso Vattimo, nel capitolo dedicato all'Etica, si muove dentro questo orizzonte esplicitando come l'ermeneutica non porta a una continua oscillazione tra relativismo e metafisica trascendentalistica, non porta a una visione del mondo come luogo di conflittualità delle interpretazioni che fanno emergere soltanto la volontà di potenza come orizzonte risolutivo.

È proprio la prospettiva dell'indebolimento che rende impossibile l'emergere di qualsiasi istanza impositiva o centrale dentro il gioco per cui tutte le interpretazioni sono equivalenti. Ma Vattimo mostra come questa pluralità non sia così sfumata e come si possa trovare una rielaborazione nuova, ma autentica dell'etica e dell'esperienza religiosa. Mostra come ci sia la possibilità di un'autentica e privilegiata filosofia e pratica dei valori e del sacro all'interno o forse al di là della indefinita pluralità interpretazionistica.

L'ermeneutica stessa ci porta a una modificazione del nostro modo di rapportarci non solo teoricamente, ma praticamente alla verità. In un rispetto per tutti quegli aspetti più deboli e anche moderati dell'adesione alla verità, che mettono ai margini le azioni trionfalistiche e im-

positive di chi pensa di possedere l'unica e perentoria verità. L'adesione al nichilismo permette all'ermeneutica di costituire l'orizzonte di un mondo plurale, di maggiore rispetto per le posizioni e le adesioni ai valori dei vari partecipanti al gioco e al conflitto delle interpretazioni. Non a caso viene citato il famoso appunto sul Nichilismo europeo di Nietzsche (1887), nel quale si ipotizza che, davanti allo scontro tra deboli e forti, si debbano smascherare le bugie metafisiche consolatorie e si debba propendere al trionfo dei più moderati, di coloro che hanno aderito alla prospettiva dell'indebolimento dell'essere ha "quelli che non hanno bisogno di principi di Fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano, una buona parte di caso, di assurdità" (F. Nietzsche, frammenti postumi 1885-87, in opere, volume VIII, tomo I, PP. 199-206, frammento numero. 5 (71)).

Questo frammento permetterebbe un'interpretazione meno ambigua della dottrina della volontà di potenza e mettendola meglio in relazione con la fedeltà nichilistica. Come già anticipato nel primo paragrafo in AD e ora in OI, viene ribadito il nesso tra volontà di potenza e arte. *Wille zur Macht* si lega alla creatività e al potere dell'artista come colui che è in grado di andare al di là delle barriere e delle griglie precostituite, di transcendere gli interessi e i vincoli che legano l'essere umano alla lotta per la sopravvivenza del mondo, sperimentando ambiti e territori non solo di affrancamento da questi vincoli, ma anche di apertura a una potenza che riveli la possibilità del trascendimento di quelle stesse griglie da parte dell'Oltre-uomo. Una creatività artistica che rigenera nella libertà al di là del vincolo, fornendo a se stessa la propria regola.

Si tratta di una volontà di potenza da interpretare nell'orizzonte nichilistico dell'indebolimento, come qualcosa che non ha a che fare con un soggetto forte che si imponga sul conflitto, ma che trascenda lo stesso orizzonte dei conflitti, per realizzare l'ideale di una potenza etica, artistica, espressiva dello *Übermensch* che non ha nulla a che fare con la violenza, ma con una volontà di potenza etica e artistica che ha dissolto le ragioni metafisiche che potevano giustificare e alimentare le stesse ragioni della pretesa e della violenza.

Nonostante i cortocircuiti del rapporto tra nichilismo ed ermeneutica che abbiamo focalizzato nel secondo paragrafo e nonostante le difficoltà di integrare la nozione di volontà di potenza con quella di ermeneutica nichilistica da cui abbiamo cominciato questo terzo paragrafo, possiamo rilevare alcuni aspetti positivi della esplorazione che Vattimo fa in OI di ambiti classici della riflessione filosofica come quelli della scienza, dell'etica, della religione e dell'arte nell'orizzonte dell'indebolimento dell'essere.

Se rimangono alcune problematiche meta-teoriche, si può vedere come lo stesso Vattimo abbia cercato di ripensare il tema del soggetto, dei valori, della società e della politica in una maniera concreta e propositiva nonostante l'oltrepassamento della metafisica e la destituzione del fondamento.

Proprio la tematica etica della assenza di un nesso tra nichilismo e violenza e della rielaborazione dell'etica come l'ambito nel quale debbano vincere più le prospettive deboli della moderatezza, dell'equilibrio, quelle più tendenti all'ascolto e alla convivenza, mostrano quanto possa essere generativa la fedeltà nichilistica nella trasvalutazione filosofica.

Sullo sfondo c'è tutta la problematica della verità e il fatto che, nell'orizzonte dell'indebolimento, nessuna verità può avere la pretesa di dominare su altre verità, e dunque nessun detento-

re di una verità può avere la pretesa di tradurre questo suo possesso in una ragione di dominio e di controllo degli altri.

C'è dunque l'apertura di un orizzonte di maggiore pluralismo e tolleranza che, a partire dalla riflessione sulla verità, si estende in tutti i settori dell'etica e della riflessione sulla possibile rivalutazione degli aspetti religiosi e della fede, sulla rivalutazione di una religione che non è più intrinsecamente strumento di violenza come ad esempio teorizzato nel testo *La distinzione mosaica* di Jan Assmann. Così come Assmann vede come intrinsecamente violento il monoteismo che esclude il pluralismo delle fedi, così Heidegger ha in qualche modo visto la metafisica stessa, il pensiero dell'essere come presenze oggettività, come un pensiero violento, non solo nel senso del controllo dell'essere stesso, ma anche del fatto di porsi come escludente altre possibili interpretazioni del mondo.

Per questo è impossibile pensare, da destra, Essere e tempo di Heidegger come una decostruzione dell'orizzonte dell'essere della metafisica che possa portare a una rappresentazione più genuina adeguata dell'essere e della metafisica stessa. C'è dunque una sorta di eticità di fondo della decostruzione della metafisica. Un'eticità che promuove la tolleranza e l'apertura alle interpretazioni contro la pretesa e la violenza del pensiero calcolante. La metafisica può essere violenta e addirittura manipolativa, violenta nei confronti di altre istanze interpretative e manipolativa nei confronti dell'essere interpretato come pura presenza e calcolabilità.

Lungi dall'impoverire eticamente l'orizzonte della filosofia, la decostruzione ermeneutica è animata da ragioni etiche liberali e promuove un orizzonte etico-politico rinnovato. E impedisce che, secondo la critica di Adorno, l'interesse per l'universale possa portare a calpestare gli individui o che, secondo la critica di Lévinas, cogliere l'essere come condizione per l'incontro con l'altro, possa portare a qualcosa di aberrante e paradossale che non sia affatto un'apertura e un'adesione all'altro in quanto singolo esistente, ma in quanto individuo già schematizzato da ricondurre dentro un alveo preordinato dalla metafisica stessa.

Questo orizzonte etico riguarda anche la stessa decostruzione ermeneutica e anche lo stesso conflitto delle interpretazioni. Difatti il nuovo configurarsi del rapporto tra uomo ed essere è attraversato da tre caratterizzazioni: quella dell'etica della comunicazione, connessa ai lavori di Habermas e di Apel; quella dell'etica delle ridescrizioni di Rorty; quella dell'etica della continuità del Gadamer successivo alla pubblicazione di *Verità e metodo* nell'ambito di quella che è stata chiamata "riabilitazione della filosofia pratica". È centrale in questa etica gadameriana l'affermazione del valore del dialogo sul quale del resto tutta l'ermeneutica è modellata in quanto scaturita dal rapporto con la storicità e con il testo e le sue interpretazioni.

Modellata sul dialogo è anche quella integrazione delle esperienze che vengono viste da Gadamer come un obiettivo quasi hegeliano di sintesi all'insegna dell'imperativo della continuità e della capacità di inserirsi all'interno delle tradizioni della comunità e del tessuto sociale a cui si appartiene storicamente. In questo modo l'etica viene riorientata nichilisticamente e modellata sul "progressivo indebolimento dell'imponenza della presenza" (OI, 50).

Si potrebbe criticare questa impostazione perché darebbe luogo a una sorta di etica passiva del dialogo e della continuità, dell'irenismo e della tolleranza in cui si fa memoria, o meglio si integra in una memoria individuale tutto quello che appartiene alla memoria collettiva di una

comunità che la rivive nel proprio presente. Senza senso critico e senza possibilità di conflittualità. D'altra parte questa etica potrebbe essere ripensata invece come una sorta di etica attiva che non si riduce alla rivendicazione del "nocciolo di valori minacciati e fatalmente destinati a essere travolti" (ivi, 51).

Da questo punto di vista il nichilismo potrebbe diventare una sorta di valore o una *chance* di emancipazione per l'uomo contemporaneo come mostrato nei saggi del 2003. Non si tratterebbe dunque di un'etica di retroguardia, ma addirittura di un'etica capace di reinterpretare anche il filo conduttore della scienza e della tecnica, come ambiti che possono fare emergere implicazioni importanti per la vita dell'individuo e della società, come una sorta di interfaccia per discernere quello che è funzionale e quello che non è funzionale all'umanità, sia in termini positivi, che nei termini negativi di capire come l'impatto della tecnica faccia comprendere ciò che più aiuta allo sviluppo dell'essere umano e della società in modo armonioso e integrato.

L'etica nichilistica ed ermeneutica riuscirebbe quindi a reagire alla "dissoluzione del principio di realtà nella Babele delle interpretazioni e nella fantasmagoria del mondo tecnologico" così come al "diffondersi di fondamentalismi di ogni specie" (ibid.).

Il nichilismo non costituirebbe la base per la deriva verso il relativismo, ma invece permetterebbe di cogliere, all'interno di una prospettiva di tolleranza, di dialogo e di integrazione delle esperienze e delle interpretazioni stesse, il mondo come luogo di un conflitto di interpretazioni che possono essere risintonizzate con una memoria storica, un'appartenenza alla comunità e al proprio tempo che non si traduca nel fondamentalismo dell'appartenenza e nella rivendicazione dell'identità. Spinta al contrario dal riconoscimento di essere "eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell'essere in ogni campo dell'esperienza" (ivi, 52).

Il punto di sintonizzazione e di integrazione non è più dunque il fondamento oggettivo e perentorio che, su base metafisica, provoca ad avere un determinato senso di responsabilità che si traduca in un determinato tipo di azioni, ma un orizzonte, uno sfondo ermeneutico nichilistico che permette di agire questo nuovo senso di responsabilità nei termini di apertura verso il dialogo e verso l'integrazione di disponibilità e capacità di rispondere all'umanità e alla comunità, ma nei termini di un orizzonte di appartenenza a una verità che ci sovrasta e nel cui sfondo siamo comunque nichilisticamente radicati.

Da questo punto di vista l'ermeneutica e il nichilismo si fanno garanzie della tolleranza e del dialogo, di una democratizzazione della società che possa poi, a sua volta, fare da sfondo alla emancipazione dei soggetti, alla conquista reale di diritti sociali e civili dentro l'orizzonte del comunismo ermeneutico come espresso nei saggi curati con Santiago Zabala nel 2003 e nel 2014.

Oltre l'interpretazione anticipa anche il recupero dell'orizzonte della fede e quella ricomposizione del personale puzzle filosofico-religioso che Vattimo in *Credere di Credere* saluterà come una emozionante sorpresa (Vattimo 1996, 33). Una ricomposizione che avviene attraverso l'intreccio tra la riflessione di René Girard, il tema dell'indebolimento dell'essere e l'immagine paolina della *kenosis* di Cristo, alla luce di un'interpretazione secolarizzata, spiritualizzata e antidogmatica del Cristianesimo.

OI fornisce le premesse generali dell'impostazione che di lì a due anni verrà elaborata in *Credere di Credere* e dei saggi che la seguiranno (Vattimo 2002, 2006).

Per l'ermeneutica la religione si presenta come "un pensiero fondamentalmente amichevole" (OI, 56) proprio perché indebolisce quella idea di verità fondata sui criteri di verificabilità di una proposizione o di corrispondenza di una proposizione a uno stato di cose, che è la maggiore barriera per comprendere le condizioni di possibilità della credenza e dell'esperienza religiosa. Certamente l'ermeneutica, se da una parte erode sensibilmente la possibilità di una negazione razionalistica o empiristica della religiosità, d'altra parte non offre argomenti positivi per suffragare una visione religiosa della vita. Non c'è nulla infatti che assomigli ai *preambula fidei* della tradizione aristotelico-tomista.

Se vengono a mancare questi presupposti, d'altra parte emergono nuove aperture, come quelle verso la prospettiva del mito e della poesia che possono fare da anticamera per una comprensione del valore della credenza e dell'esperienza religiosa, al di là della contrapposizione tra l'irrazionalità del mito religioso e un pensiero modellato sulla scienza già all'interno di una filosofia che si pensa come metafisica tradizionale impostata secondo una razionalità basata su processi di premesse e deduzioni, ricerca di verità da potere verificare, ricerca di un fondamento, di un'istanza suprema che legittimi e gerarchizzi i molti modi in cui l'essere si dà. Da qui la rivendicazione di una irriducibilità delle metafore del mito e della poesia al discorso tipico del *logos* filosofico presenti in autori come Paul Ricoeur e Jacques Derrida.

Il recupero dell'aspetto positivo del discorso mitologico, religioso e poetico porta a una sorta di nuovo riconoscimento della pluralità della realtà e delle irriducibilità di aspetti della realtà e della verità. Proprio nell'orizzonte di questa riscoperta c'è la possibilità di un riannodarsi, di un integrarsi della tradizione ermeneutica con la metafisica tradizionale. Si possono infatti riscoprire i mille volti dell'essere, la molteplicità delle manifestazioni dell'essere, la plurivocità aristotelica, senza per questo dovere gerarchizzarla attraverso il "tallone" delle nozioni di sostanza e di accidente, senza l'impianto logico e territoriale che prevede un primo analogato sul quale basare poi l'ordinamento degli enti e di tutte le altre modalità di manifestazione dell'essere.

D'altra parte questa riscoperta non può comprometersi con la tesi metafisico-oggettivistica che è per l'ermeneutica contraddittoria e insostenibile. La plurivocità dell'essere si deve inserire in quella storia dell'indebolimento delle strutture forti di cui si è parlato prima e in quell'attraversare l'indebolimento dell'essere rammentando di continuo il suo oblio.

Nel fare questo non si può perseguire solo un ideale diltheyano e illuministico di interpretazione come strumento di emancipazione dai vincoli dogmatici, di cui invece rimane preda ed è dominata quella versione tecnica dell'interpretazione che è l'esegesi biblica. Si tratta invece di recuperare l'autenticità di un'ontologia nichilistica nel nesso di provenienza che le credenze e i miti della tradizione ebraico-cristiana hanno operato in quanto tradizione costitutiva dell'Occidente. Qui Vattimo contamina l'ideale di pluralismo ontologico aristotelico con la teologia patolina della *kenosis* cioè l'abbassamento del divino nell'umano che è dischiuso dall'evento dell'Incarnazione, immagine e simbolo cruciale spalancata alla filosofia solo dalla densità della religione cristiana. Si tratta di un duplice abbassamento divino-umano. La *kenosis* accade nell'Incarnazione, nel non considerare da parte di Dio la sua divinità come un tesoro di cui essere gelosi, e poi nel successivo annichilimento nella crocifissione. Sono immagini in cui si proietta pienamente l'ideale dell'indebolimento dell'essere, che non vanno interpretate attraverso lo schema hegeliano

di superamento dialettico come sintesi di un Cristo che al contempo conserva e sopprime la verità dei profeti e, aggiungiamo noi, di un Dio che conserva e sopprime l'umano.

L'immagine della *kenosis* va interpretata più radicalmente come qualcosa che liberi dalla visione dogmatico-disciplinare la rivelazione, affrancandola dalla soggezione metafisica e permettendo la soluzione del tema della inseparabilità della plurivocità metafisica dalla nozione di sostanza, come da tutte le antiche nozioni scolastiche. La strada da percorrere è dunque radicalizzare l'immagine dell'abbassamento in una prospettiva gioachimita in cui l'approccio alla rivelazione e l'apertura al senso delle scritture si faccia sempre più spirituale, sganciato dal "rigore di definizioni dogmatiche e di osservanze disciplinari strette" (OI, 62).

Da questo punto di vista il filosofo rilegge anche le tensioni tra istituzione e carisma, tra gerarchie ecclesiastica e popolo di Dio, tra pretesa della verità unica ed ecumenismo. Riflette su specifici punti della dogmatica e dell'etica e può far comprendere al meglio il significato di queste tensioni alla luce di una riscoperta del valore spirituale e filosofico del Cristianesimo stesso radicalizzato da interpretazioni che prima venivano bollate come secolarizzanti e irenistico-concilianti, come accaduto ad esempio per le visioni religiose di Schleiermacher e Novalis.

Da qui la ripresa delle teorie del rapporto tra violenza e sacro di René Girard connesse, nella nostra prospettiva, a quelle relative alla violenza intrinseca alla distinzione mosaica e al monoteismo di Jan Assmann, che può considerarsi una prospettiva da integrare a quella de La violenza e il sacro e forse più consona a interpretare il nesso tra religione e violenza nello sviluppo dalla religione arcaica a quella più strutturata e confessionale dell'Occidente. La tesi di Girard è quella per cui, nell'orizzonte della religione arcaica e naturale, quando scoppiano conflitti dentro le comunità, questi vengono sanati attraverso il meccanismo del capro espiatorio nel quale si sfoga una violenza che altrimenti coinvolgerebbe tutti i membri di una comunità. Questo processo è tipico delle religioni naturali che sono fondate su quella che viene definita da Vattimo "concezione vittimaria del sacro".

In questo orizzonte Cristo non sarebbe la vittima perfetta, ma la pietra di inciampo di tutto il sistema di credenze e convinzioni delle religioni naturali e qui consisterebbe la radicalità della sua rivelazione e cioè che il sacro non è connesso alla violenza sacrificale, ma connesso a questo amore totalizzante che è il divino.

Vattimo utilizza questa elaborazione teorica per dimostrare come la secolarizzazione, la radicalizzazione filosofica del Cristianesimo è insita nel destino autentico di questa religione che ha il suo compimento nell'immagine della espropriazione, dell'abbassamento del divino che rompe le convenzioni naturali e anche tutta la dogmatica soprannaturale in cui queste convinzioni vengono proiettate in sede religiosa. Paradossalmente dunque la secolarizzazione non nega e sopprime il cristianesimo, ma lo realizza.

Vattimo non può non sottolineare che la secolarizzazione del Cristianesimo porta con sé una rivalutazione del religioso che è in antitesi con le origini illuministiche dell'ermeneutica stessa, con quel portato "demitologizzante e razionalistico" da cui aveva preso le mosse la modernità. D'altra parte viene rivendicato un rapporto intrinseco che lega l'ermeneutica alla tradizione cristiana e una relazione tra nichilismo e *kenosis* che va al di là di una semplice coincidenza. Essa non si limita a svelare questo rapporto intrinseco, ma il fatto che la secolarizzazione permette

una riappropriazione autentica del religioso e mostra come “l'appropriazione filosofica della verità della religione avviene pur sempre per una legge della filosofia, della ragione che si riconcilia con sé” (ivi, 66).

Più radicalmente l'ermeneutica realizza il proprio intento e trova il rispecchiamento perfetto di se stessa solo in quanto “erede del mito cristiano dell'incarnazione di Dio” (ivi, 68). A questo punto non si può non riflettere sul fatto che l'ermeneutica di OI non rimanga al di qua della soglia del gioco delle interpretazioni, ma compia una scelta, una selezione di immagini e simboli nonché di tradizioni che meglio permettono alla stessa ermeneutica di essere se stessa, mantenendo la propria attitudine verso il nichilismo e la secolarizzazione, ma grazie a una elaborazione del mito cristiano che in *Credere di credere* diventerà una vera e propria riappropriazione della credenza e una vera e propria esperienza di ritorno al sacro sia in termini teoretici che pratici.

Non si può dunque ripensare a quei settori dell'ermeneutica che sono stati più esplicitamente connessi con l'orizzonte della fede, richiamandosi a Luigi Pareyson e Paul Ricoeur. Vattimo non approfondisce la metafisica ermeneutica del secondo, ma si rifà al maestro e alla sua idea di una filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa intesa, in senso produttivo, come mito, cioè come una credenza condensata in simboli che hanno la pregnanza propria del mito. Difatti la declinazione mitica dell'incontro con il trascendente non è dovuta alla relatività e immaturità dell'essere umano ancora non avvezzo al pensiero razionale, ma da una costitutiva apertura dell'umano che l'essenza stessa del trascendente rivela, imponendosi a lui in “forme non appropriabili”, con una densità carica di immagini ed emozioni che l'essere umano non potrà mai ridurre a categorie immanenti, a una metafisica dell'ente e della sostanza.

La *kenosis* rivela così la pienezza dell'ermeneutica nel suo essere pienamente simbolo nel senso schellingiano della parola cioè in quanto presenza piena di ciò che viene simboleggiato all'interno di una immagine che lo manifesta sensibilmente. Nella ricongiunzione con le riflessioni del maestro Pareyson su Schelling e sulla religione, Vattimo riscopre la profondità del nesso Cristianesimo ed ermeneutica.

In questa prospettiva trova impostazione anche il tema della violenza del monoteismo e della esclusività della religione cristiana rispetto alle altre e si riscopre il valore del tema dell'ecumenismo. Infatti in questo orizzonte il cristianesimo diventa inclusivo e non più unica verità oggettiva ed esaustiva. Questo orizzonte oggettivizzante e la pretesa di una universalità della verità filosofica in quanto metafisica, vengono sostituiti con la tesi di una validità ermeneutica presentata più assimilabile al *giudizio di gusto* della terza Critica kantiana cioè una universalità come “risultato di un consenso sempre contingente e teso ad ampliarsi” (OI, 70). Da questo punto di vista l'ermeneutica si rivela come l'intreccio delle esperienze estetica e religiosa, ma potremmo aggiungere anche di quella etica nel senso dell'etica nichilistica gadameriana della continuità, come una filosofia laica della modernità capace di integrare le pluralità delle *Weltanschauungen*, senza cadere nella pretesa e nell'istanza violenza della universalità della verità filosofica e religiosa e al contempo senza ridurre queste al tipo della universalità dimostrativa della proposizione scientifica.

Non è un caso che la prospettiva ermeneutica sia stata produttiva di un incontro tra ragione e fede alla fine del Novecento che ha avuto i suoi strascichi nella contemporaneità. In questo

orizzonte possiamo inserire il dibattito sulla convergenza di filosofia e religione nella strutturazione della società post secolare avviata due decenni fa da Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas, dove si attuava concretamente non solo una riflessione, ma anche la possibilità di un'azione di trasformazione etica e politica della società a partire dalla condivisione di valori comuni, ma anche di un orizzonte di coesistenza nella pluralità delle interpretazioni e nella valorizzazione della gravidanza laica e secolare del dato di fede, o meglio dei simboli e delle immagini della fede.

Non si può non ricordare anche come nell'anno di pubblicazione di *Oltre l'interpretazione*, Dario Antiseri (1994) pubblicava il suo dibattito con il cardinale Ruini sulla maggiore adesione alle condizioni di possibilità della fede da parte del pensiero debole. Si scontravano due interpretazioni che Vattimo condensa nel suo libro coevo: quella che voleva difendere le ragioni del pensiero forte, della filosofia cristiana di ascendenza tomistica, secondo un tomismo sicuramente troppo rigido, sclerotizzato e chiuso, relativa alla necessità di una ragione forte che supporti una fede forte, di razionalità capace di provare autonomamente e logicamente l'esistenza di Dio ed elaborare *preambula fidei* granitici e chi invece invitava a riconoscere come un pensiero debole, e dunque più umile, poteva esso stesso legittimamente, e forse è meglio, aprirsi alla necessità della fede, schiudersi alla necessità, al bisogno di una rivelazione e di una sintonizzazione con l'Assoluto. Un dibattito che non ha impedito una fecondità del nichilismo in relazioni ai valori etici, al sacro e al dibattito socio-politico (Esposito, 2021).

Bibliografia

- Antiseri D., 1994, *Teoria della razionalità e ragioni della fede: lettera filosofica. Con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano.
- Assman J., 2011, *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano.
- Cimatti F., *La vita dei segni. Il linguaggio e i corpi nella filosofia francese del '900*, Il Melangolo, Genova 2023.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, 1967; tr. it., 1971, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
- Deleuze G., 1968, *Différence et Répétition*, Paris: PUF 1968; tr.it., 1972, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna.
- Girard R., *La violence et le sacré* (1972), trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- Esposito C., 2021, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma.
- Nietzsche F., 1983, *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, Piccola Biblioteca Adelphi, 154, Adelphi, Milano.
- Vattimo G. 1963, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Torino.
- Vattimo G. 1974, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano.

- Vattimo G., 1980, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980.
- Vattimo G., Rovatti P. A., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983 (a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti),.
- Vattimo G., 1994, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Vattimo G., 1996, *Credere di credere*, Garzanti, Milano.
- Vattimo G., 2003, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano.
- Vattimo G., 2014, *Comunismo ermeneutico: Da Heidegger a Marx*, con Santiago Zabala, Garzanti, Milano 2014.
- Vattimo G., 2018, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano.
- Velardi A., (2012), *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Sesto San Giovanni (Milano), Mimesis, pp.1-279.
- Velardi A., (2015), *Dalla sostanza all'Ens Successivum. I problemi della identità personale nel tempo*, in Valentini T., Velardi A., (a cura di), *Natura umana, persona, libertà Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, pp. 185-233, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Velardi A., (2017a), *I paradossi dell'ontologia. L'attualità delle aporie dell'essere del pensiero greco e stoico nella filosofia contemporanea continentale e analitica*. Illuminazioni, vol. 40, aprile-giugno 2017, p. 314-363.
- Velardi A., (2017b), *Soggetto e temporalità. Sulla possibilità di integrare due intuizioni contraddittorie sulla persona umana*. AGON, n. 15, ottobre - dicembre 2017, p. 137-208.

Il “totalmente inclusivo”: l’ermeneutica dell’esperienza religiosa in Luigi Pareyson e Gianni Vattimo

TOMMASO VALENTINI*

Sommario: Introduzione - 1. Pareyson: l’ermeneutica dell’esperienza religiosa e il «discorso temerario» sul male - 2. Gianni Vattimo: «dal pensiero debole al pensiero dei deboli» - 3. «Razionalismo della contingenza» e «pensiero debole»: il dialogo di Dario Antiseri con Vattimo - 4. Le buone ragioni del “pensiero debole”.

Abstract: This essay analyzes the perspective of the Italian philosophers Luigi Pareyson (1918-1991) and Gianni Vattimo (1936-2023) on the hermeneutics of religious experience and, in particular, on their original elaboration of a Christian philosophy. Both philosophers criticize the God of metaphysics and interpret religious experience in an existential sense. According to Pareyson, in the religious field “the task of philosophy is not demonstrative, but hermeneutic” and, consequently, “philosophical reflection on religious experience is nothing other than the interpretation of myth.” Vattimo takes up, in many respects, the perspective of his teacher Pareyson, and proposes an original and heterodox path of Christian philosophy, intrinsically connected to his elaboration of a “weak thought,” following Nietzsche and Heidegger. Vattimo identifies the *kénosis* as the central and constitutive element of Christianity: God, incarnating himself in the Son, in Christ dying on the cross, renounces almost his omnipotence in an act of self-sacrificing love towards humanity. Vattimo interprets Christianity as a religious experience characterized by piety toward the fragility, misery, and suffering of the human condition. The royal transcendence of the “totally other,” as it is outlined in the Old Testament tradition, in Vattimo gives way to the evangelical vision of a God who is the fullness of love, who seeks out the weak, the suffering, the sinner, the stranger, and the marginalized: God, in Christ the “Good Samaritan,” reveals himself as the “totally inclusive.” The final section of the essay is dedicated to the significant dialogue between Vattimo and the philosopher of science Dario Antiseri: the latter highlighted notable similarities between “weak thought” and his epistemological perspective, defined as a “rationalism of contingency.” For both philosophers, the space opened by the fall of “earthly absolutes” created new conditions of possibility for a potential rediscovery of religious faith, also understood as the background of an open and free society, authentically supportive and inclusive.

Keywords: Christian philosophy, hermeneutics of religious experience, Luigi Pareyson, weak thought, Gianni Vattimo

* Professore associato di “Filosofia politica” e incaricato di “Storia della filosofia moderna e contemporanea” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma)

In questo saggio viene presa in esame la prospettiva del piemontese Luigi Pareyson (1918-1991) e del suo allievo Gianni Vattimo (1936-2023) sull'ermeneutica dell'esperienza religiosa e segnatamente sulla loro originale elaborazione di una filosofia di ispirazione cristiana, ricca di motivi agostiniani e kierkegaardiani, ma certamente lontana ed, anzi, in aperta critica nei confronti del tomismo e di ogni forma di razionalismo teologico che affida al *logos* umano il compito di elaborare i *praeambula fidei* cristiani. Si tratta di quella postura intellettuale *ad mentem sancti Thomae*, indicata chiaramente anche nell'*incipit* dell'Enciclica *Fides et ratio*: la fede e la ragione intese, in perfetto equilibrio, come «le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Pareyson e Vattimo, seppur con differenti accentuazioni, sono concordi nel sottolineare l'impossibilità di un approdo alla fede biblica, di una “terza navigazione”, servendosi degli strumenti della sola ragione, intesa come organo di rigorosi procedimenti logico-dimostrativi. L'esistenza di Dio, ci ricorda Pareyson, è oggetto di fede, è oggetto di una scelta radicale e profonda che impegna l'esistenza e l'agire, non è mai l'esito di una dimostrazione razionale: egli sostiene, quindi, che la filosofia deve abbandonare la sua tradizionale e illusoria pretesa fondativa, e questo vale soprattutto per l'ambito religioso: in questo campo «il suo [della filosofia] compito non è dimostrativo, ma ermeneutico» e, di conseguenza, «la riflessione filosofica sull'esperienza religiosa non è altro che interpretazione del mito»¹. Al “Dio dei filosofi” Pareyson e Vattimo contrappongono il Dio dell'esperienza religiosa, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio vivente e vivificante, quella presenza di cura amorevole che può essere esperita solo nella preghiera, nell'abbandono fiducioso al totalmente altro: la fede scaturisce da una opzione esistenziale che continuamente si rinnova. Pareyson, come ci ricorda lo stesso Vattimo, soprattutto nelle riflessioni più mature «ha concepito la filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa, per la quale usava, senza alcun intento svalutativo, il termine mito. La filosofia, per lui, non può che riflettere sull'esperienza di una trascendenza che si dà originariamente nella forma del mito, cioè come presenza “simbolica” del divino nel visibile»². Vattimo sottolinea, inoltre, che in Pareyson, «il carattere mitico dell'incontro con la trascendenza non dipende dalla rozzezza delle facoltà dell'uomo non ancora educato al pensiero razionale; dipende dall'essenza stessa del trascendente, che si rivela solo in una forma che parla a tutto l'uomo, che lo coinvolge nella sua naturalità, che gli si “impone” in forme non appropriabili, come è il caso del mito, della poesia, dei linguaggi densamente carichi di immagini e di emozioni»³.

In questo saggio, dopo aver preso in esame le peculiarità dell'approccio di Pareyson al problema teologico e il connesso “discorso temerario sulla presenza del male in Dio”, ci soffermiamo ad analizzare la prospettiva di Vattimo che riprende, per molti aspetti, quella del suo mae-

¹ L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», 1, 1985, pp. 7-52; saggio riedito con il titolo *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Prefazione di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, pp. 85-149, p. 144.

² G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 68.

³ *Ibidem*. Nel far emergere il valore aletico della mitologia, esprimente verità antropologiche ed etiche in forme narrative, Pareyson si richiama a Platone, a Giambattista Vico e soprattutto all'ultimo Schelling, autore di opere come *Philosophie der Mythologie* e *Philosophie der Offenbarung*.

stro Pareyson, ma che sa avventurarsi in un itinerario di filosofia cristiana alquanto originale ed eterodosso, intrinsecamente connesso alla sua elaborazione di un “pensiero debole”, sulla scorta di Nietzsche ed Heidegger. Nell’età ermeneutica della ragione e nel *mainstream* di un pensiero post-moderno e post-metafisico che propone una “filosofia senza assoluti”, Vattimo sostiene che «il pensiero debole è l’unica filosofia cristiana sul mercato [...] ed è anche l’unica filosofia cristiana pensabile»⁴. Egli individua nella *kénosis* l’elemento centrale e costitutivo del cristianesimo: Dio, incarnandosi nel Figlio, nel Cristo morente sulla croce, rinuncia quasi alla sua onnipotenza per un atto di amore oblativo verso l’umanità. Il Dio cristiano si qualifica pertanto come un *Amor per se subsistens*, un assoluto dal volto personale che per salvare la condizione umana decaduta rinuncia alla sua stessa assolutezza. Il Dio cristiano, di cui parla Vattimo a partire da scritti come *Credere di credere* (1996), non ha più i tratti severi di un assoluto metafisicamente fissato, ma si mostra come la fonte sorgiva e l’*exemplum* di una carità senza limiti. Partendo anche dall’esegesi dell’affermazione giovannea per cui «Dio è amore (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν)»⁵, Vattimo interpreta il cristianesimo come un vissuto religioso la cui nota decisiva è la *pietas* verso le fragilità, le miserie e le sofferenze della condizione umana. La trascendenza regale del “totalmente altro”, così come viene delineata nella tradizione veterotestamentaria, in Vattimo, lascia lo spazio alla visione evangelica di un Dio che è pienezza di amore, che va in cerca del debole, del sofferente, del peccatore, dello straniero e dell’emarginato: si tratta di un Dio che, in Cristo “buon samaritano”⁶, si mostra come il “totalmente inclusivo”. Mettendo in luce tutte le potenzialità della visione agapica del divino, Vattimo chiarisce che «Dio è la possibilità buona dell’uomo»: «se Dio si dà come la mia possibilità buona, allora a me sembra sempre di più che questa sia rappresentata dai vinti della storia, che hanno ancora di più da dare dei vincitori. Alla fine, come dire... la religione non è altro che la coscienza di classe. Non vorrei esagerare ma la voce dell’essere come trascendenza è la voce dell’essere in quanto represso e che deve ancora esprimersi; è la voce di poveri che devono conquistarsi la salvezza»⁷. In un contesto filosofico caratterizzato in misura sempre maggiore dal laicismo e dall’eclissi del sacro, Vattimo ha avuto il merito far riscoprire alla cultura italiana e non solo la dimensione più autentica dell’esperienza religiosa cristiana: facendo emergere il volto agapico di Dio che è il “totalmente inclusivo”, egli ci ha proposto un itinerario teoretico ed etico-politico “dal pensiero debole al pensiero dei deboli”⁸.

La parte conclusiva del saggio viene dedicata al significativo dialogo intercorso tra Vattimo e il filosofo della scienza Dario Antiseri: quest’ultimo ha fatto emergere notevoli consonanze e affinità tra il “pensiero debole” e la sua prospettiva epistemologica definita come un “razio-

⁴ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un’autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 2006, p. 182.

⁵ *Prima Lettera di Giovanni* 4,8.

⁶ I Padri della chiesa e, in particolare, Origene hanno suggerito l’identificazione della figura del buon samaritano (nella celebre parabola del *Vangelo di Luca*, 10, 25-37) con Cristo stesso, che non esita a soccorrere lo straniero abbandonato e sofferente: si veda Origene, *Omelia su Luca*, 34,3.

⁷ G. Vattimo, C. Dotolo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 20.

⁸ Cfr. G. Vattimo, *Dal pensiero debole al pensiero dei deboli*, in G. Riconda – C. Ciancio (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Mursia, Milano 2013, pp. 374-380.

nalismo della contingenza". Per entrambi i filosofi lo spazio lasciato aperto dalla caduta degli "assoluti terrestri" ha creato nuove condizioni di possibilità per una possibile riscoperta della fede religiosa, intesa anche *background* di una società aperta e libera, autenticamente solidale e inclusiva.

1. Pareyson: l'ermeneutica dell'esperienza religiosa e il «discorso temerario» sul male

Luigi Pareyson va certamente riconosciuto come «uno dei pensatori italiani che più hanno segnato la filosofia italiana di questi ultimi decenni»⁹. Il suo pensiero affronta le questioni fondamentali della storiografia e della teoresi contemporanea, giungendo all'originale elaborazione di una "ontologia della libertà" e di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa che diviene interpretazione della condizione umana nella globalità dei suoi aspetti. In questo paragrafo ci soffermiamo sugli elementi più significativi dell'itinerario intellettuale di Pareyson per giungere ad analizzare quello che l'autore stesso definisce come il suo "discorso temerario": la questione del «male in Dio»¹⁰. Come ha fatto notare opportunamente anche Giovanni Ferretti, «il senso della formula che esprime la posizione [matura] di Pareyson, "filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa", può essere intesa in tutta la sua portata solo alla luce di alcuni concetti chiave che hanno caratterizzato il cammino intellettuale di Pareyson: il concetto di filosofia, di tipo decisamente esistenzialista, il concetto di pensiero ermeneutico-rivelativo, strettamente connesso con quella che egli chiamò "l'ontologia dell'inesauribile", e infine il concetto di coscienza religiosa, slegato da ogni ipotesi intimistico-soggettivistica e collegato con una concezione della persona quale libero rapporto ontologico rivelativo e interpretativo. Il rimando alle fasi precedenti del pensiero di Pareyson si rende quindi necessario, non solo perché tali concetti furono elaborati precedentemente, ma anche perché solo su tale sfondo è possibile intendere meglio la novità dell'ultima fase»¹¹.

Si ricordi che Pareyson è nato a Piasco (Cuneo) nel 1918 ed è stato allievo di Augusto Guzzo all'Università di Torino: Guzzo ha notevolmente influito sulla formazione intellettuale del giovane, favorendo soprattutto i suoi studi sull'esistenzialismo tedesco. A tal proposito Pareyson ricorda: «Sin dal mio primo anno di università egli [Guzzo] mi mise fra mano un libro di Jaspers, per il cui pensiero provai un così vivo sentimento di congenialità, che estesi la mia attenzione all'intero movimento»¹². Il titolo della sua tesi, discussa nel 1936, recava come titolo

⁹ G. Vattimo, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson*, «Aut-Aut», 213, 1986, p. 17.

¹⁰ Cfr. L. Pareyson, *Un «discorso temerario»: il male in Dio*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Prefazione di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, pp. 235-292.

¹¹ G. Ferretti, *Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson*, in Idem, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, vol. II, *Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 117-165, p. 122.

¹² Cfr. L. Pareyson, *Filosofia e verità* (intervista), «Studi cattolici», 193, 1977, p. 171. In *Esistenza e persona* (prima edizione 1950; Il melangolo, Genova 1985, p. 249) egli ci dice che si trattava del volume di Jaspers *Vernunft und Existenz*. Cfr. anche Idem, *Commemorazione di Augusto Guzzo*, «Annuario Filosofico», 3, 1987, pp. 255-266.

La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Di Guzzo il giovane Pareyson condivise le critiche al panlogismo idealistico e in particolare l'attenzione data alla singolarità dell'individuo come il luogo in cui la ragione universale si concretizza e si "personalizza".

Secondo lo stesso Pareyson il suo itinerario filosofico si suddivide in tre fasi¹³; da esse emerge però la continuità di un pensiero il cui tema decisivo è stato l'interpretazione della condizione umana nella molteplicità dei suoi aspetti, compresi quelli del dolore e della sofferenza, intrinsecamente legati alla domanda di senso religioso.

Come è noto, la prima fase della sua ricerca si incentra sull'esistenzialismo e il suo punto d'arrivo è rappresentato dal volume del 1950 *Esistenza e persona*. La seconda fase si colloca nel triennio 1950-80 ed è caratterizzata sia da un attento studio dell'idealismo tedesco (Fichte e Schelling) che dall'interesse estetico: risale al 1954 la sua *Estetica, teoria della formatività*. A partire dai risultati teoretici di quest'opera egli svilupperà la sua concezione ermeneutica contenuta nel volume del 1971 *Verità e interpretazione*; la terza fase si colloca negli ultimi dieci anni della vita di Pareyson ed è caratterizzata dallo sviluppo di una *Ontologia della libertà*, in cui dominano le tematiche etico-religiose. Ricordiamo che Pareyson nel 1954 ottenne la cattedra di Estetica all'Università di Torino, per poi passare a tenere quella di Filosofia teoretica, al cui insegnamento affiancò per alcuni anni i corsi di filosofia morale. Egli ha avuto numerosi allievi che hanno proseguito le sue ricerche filosofiche, accentuando differenti aspetti e percorrendo itinerari filosofici notevolmente originali rispetto a quelli del maestro, come è il caso di Umberto Eco e dello stesso Vattimo. Tra gli appartenenti alla "scuola torinese" raccolta intorno a Pareyson possiamo menzionare, tra gli altri, Valerio Verra, Giuseppe Riconda, Ugo Perone, Claudio Ciancio e Sergio Givone.

Prendiamo ora in esame gli aspetti fondamentali delle tre fasi che scandiscono la ricerca di Pareyson: proprio per i principi teoretici da cui è animata, tale ricerca non pretende mai di avere un carattere conclusivo e rimane aperta a una concezione della verità come "inesauribilità infinita".

Come abbiamo già accennato, la formazione di Pareyson avviene nel clima dello "spiritualismo cristiano" del secondo dopoguerra. Egli si interessa dell'esistenzialismo interpretandolo come una variante delle "filosofie dello spirito", una variante meno evanescente e più attenta alla dimensione concreta della persona, che è "corporeità" e "partecipazione all'essere": «la filosofia dell'esistenza» – egli afferma – «quale appare dagli esistenzialisti tedeschi, francesi e russi, si inquadra nelle correnti filosofiche più nuove [siamo nel 1940], poiché muove dalle due esigenze fondamentali che si possono scorgere in gran parte della filosofia contemporanea: l'interesse

¹³ Cfr. L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, «Giornale di Metafisica», 6, 1984, pp. 283-314; il saggio è stato riedito anche in Idem, *Esistenza e persona*, [Taylor, Torino 1950]; Il melangolo, Genova 1985, 2002'. Sull'itinerario speculativo del filosofo italiano si vedano F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993; F.P. Ciglia, *Ermeneutica e libertà: l'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995; A. Di Chiara, *L'iniziativa: il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il melangolo, Genova 1999; G. Riconda, C. Ciancio (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000; F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003.

religioso e l'assunto personalistico. Pare dunque che l'esistenzialismo sia una forma dello spiritualismo contemporaneo»¹⁴. Successivamente Pareyson ha preso le distanze da tale sua giovanile interpretazione storiografica; nelle sue *Rettifiche sull'esistenzialismo* leggiamo: «oggi mi risulta più che mai chiaro che esistenzialismo e spiritualismo non hanno mai nulla a che fare l'uno con l'altro»¹⁵. Nonostante la diversità delle varie forme di spiritualismo, ciò che le accomuna sono «l'istintivo eclettismo, il fondamentale intimismo e il tendenziale ottimismo: tre aspetti che non si accordano per nulla con l'esistenzialismo che, omogeneo com'è, non ha nulla di sincretistico [...] e che per la dimensione ontologica che lo qualifica non ha niente di intimistico [...] e che attento com'è alla tragicità della condizione umana e alla radicalità del male, non può venir a patti con alcuna forma di ottimismo, sia per il suo senso dell'irriducibile realtà del male, sia per il rischio permanente risultante dall'inoggettività dell'essere»¹⁶.

Sulla base dei suoi studi sull'esistenzialismo Pareyson giudica la temperie speculativa del Novecento come una graduale “dissoluzione e oltrepassamento dell'hegelismo” e di ogni forma di pensiero razionalistico incline a una “facile” teodicea. L'analisi jaspersiana delle situazioni-limite, l'analitica esistenziale di Heidegger e la “metodologia dell'inverificabile” di Gabriel Marcel gli hanno mostrato che l'esistenza umana sfugge a ogni disegno razionalistico di comprensione esaustiva. Anche negli anni Settanta Pareyson ribadisce che «l'esistenzialismo è pur sempre la corrente più importante del pensiero contemporaneo; più precisamente la vera e propria “filosofia dell'esistenza”, quella di Heidegger, Jaspers e Gabriel Marcel che si rifa alla problematica della dissoluzione dell'hegelismo»¹⁷; a suo parere «rispetto al marxismo, l'esistenzialismo rettamente inteso è, al tempo stesso, la miglior chiave di interpretazione e l'alternativa più sicura; oltre che presentare un'assai maggiore apertura sia storica che teorica. Storicamente, di fronte al puro umanesimo e storicismo, esso non solo ha rinnovato con grande efficacia l'alternativa kierkegaardiana, ma è in grado di rinnovarne molte altre, portando alla rinascita e alla riscoperta di grandi filosofie del secolo scorso, come ad esempio il pensiero dell'ultimo Schelling e, in generale, tutto il romanticismo, la cui interpretazione è tutta da riscrivere»¹⁸.

Occupandosi della variegata temperie filosofica dell'esistenzialismo Pareyson scopre anche il valore fondamentale di Kierkegaard e del teologo luterano Karl Barth, fautore della stessa *Kierkegaard-Renaissance* del primo Novecento. Se da Barth, come vedremo anche in seguito, Pareyson riprese la sua forte critica al “Dio della metafisica”, dal pensatore danese egli riprese, invece, alcuni fondamentali elementi: le sue critiche al sistema hegeliano, la natura soggettiva e personale della verità e la sua ermeneutica del cristianesimo. La lettura delle opere di Kierkegaard – ci testimonia Pareyson – «fu una profonda, sconvolgente, personalissima esperienza, come mi

¹⁴ L. Pareyson, *L'esistenzialismo soddisfa l'esigenza spiritualistica?*, (il testo è un riassunto della conferenza tenuta da Pareyson ad un convegno promosso dall'Istituto di Studi Filosofici a Firenze, dal 21 al 25 ottobre 1940), Atti del XIV Congresso Nazionale di Filosofia, Bocca Editori, Milano 1941, p. 494.

¹⁵ L. Pareyson, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 228-247, p. 232.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ L. Pareyson in V. Verra (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, p. 496.

¹⁸ *Ibidem*.

pareva ch'egli dovesse e volesse esser letto, e per di più egli, come scrittore essenzialmente religioso, presentava un'attualissima forma di cristianesimo»¹⁹.

Pareyson ha declinato la sua "filosofia della persona" in senso ontologico, giungendo a elaborare una forma di "personalismo ontologico". Nella persona umana egli ha scorto un rapporto fondamentale tra l'essere finito e l'essere infinito, tra «l'essere che siamo noi stessi» e «l'Essere in sé» che è Dio. La genesi insondabile dell'essere e della libertà è nella trascendenza divina: è questo il motivo decisivo da cui nasce "l'ontologia dell'inesauribile" esposta in *Verità e interpretazione*. In opposizione a ogni "scienza dell'essere" (elaborata, ad esempio, dai tomisti) egli rivendica il carattere inoggettivabile e sempre trascendente dell'essere: «per la sua inoggettività l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento. Questo fa sì che l'essere retroceda di continuo, e si dia solo sottraendosi, presente solo come ulteriore, e potente solo come nascosto, non come in una notte mistica, ove domina l'indistinzione, ma come nell'inoggettività, ove il discorso continua anche se cambia segno»²⁰. Dell'essere, quindi, non si può dare alcuna definizione definitiva, ma sono possibili solo interpretazioni. Nella seconda fase delle sue ricerche Pareyson sottolinea che l'ontologia richiesta dal personalismo ha un carattere essenzialmente ermeneutico. A suo giudizio «il principio fondamentale» è «che della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità»²¹.

La tesi centrale della "ontologia dell'inesauribile", così come la intende Pareyson, è che la verità *a parte hominis* si dia solo come interpretazione e che tale interpretazione è esprimibile solo all'interno di una formulazione personale: «questo non significa però che la verità *sfugge* alle forme in cui la cogliamo, ma solo che *non tutta la verità* ci è data in esse: quel che incontriamo nell'interpretazione è una verità autentica, ma non definitiva, una verità sempre *ulteriore*, e tuttavia totalmente presente. È questo che Pareyson chiama "ontologia dell'inesauribile", e contrappone al "misticismo dell'ineffabile". Verità personale e ulteriorità della verità sono congiuntamente possibili perché la persona è di fatto un'entità *costitutivamente* attraversata dall'essere (dall'assoluto, dal divino), e insieme *costituita* dal riferimento a sé»²². L'affermazione che la verità sia interpretazione personale non porta, quindi, il discorso a una deriva scettica, relativistica o nichilistica, come accade, invece, nella prospettiva debolista di Vattimo: Pareyson ammette l'esistenza della verità nella sua assolutezza ma, allo stesso tempo, sostiene che la verità in sé rimane per l'uomo un *quid* inoggettivabile e inesauribile. Alla verità ci si può solo avvicinare tramite interpretazione: il nostro rapporto con la verità dell'essere ha, di conseguenza, un carattere ermeneutico²³. Va però notato che Pareyson quando parla della verità utilizza poco il termine

¹⁹ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 248. Sul pensiero del teologo luterano Pareyson scrisse nel 1939 un saggio (*L'esistenzialismo di Karl Barth*), poi raccolto nel suo volume *Studi sull'esistenzialismo* (Sansoni, Firenze 1943; 1971²), assieme alla conferenza del 1942 intitolata *La dialettica della crisi in Karl Barth*. Si veda anche A. Bellocchi, *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma 2012.

²⁰ L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, cit., p. 295.

²¹ *Ibidem*, p. 298.

²² F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Prefazione di G. Vattimo, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 319.

²³ Sul tema della verità nel filosofo italiano cfr. M.R. Scarcella, *La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, «Idee. Rivista di Filosofia», XVII, 2002, 50/51, pp. 213-226.

“ermeneutica” e preferisce quello di “interpretazione”, come emerge dal titolo stesso dell’opera del 1971 (*Verità e interpretazione*): egli vuole infatti prendere le distanze da come l’ermeneutica di Gadamer e, più in generale, degli heideggeriani intendono il rapporto con la verità. A tal proposito Franca D’Agostini ha osservato giustamente: «il fatto che sullo sfondo della teoria pareysoniana dell’interpretazione si ponga l’ontologia della persona va considerato con attenzione, perché è proprio su questo punto che si colloca la divergenza di Pareyson dall’ontologia ermeneutica di Gadamer e dall’heideggerismo. Così come non approvava l’oblio heideggeriano della concretezza esistenziale (dell’uomo come vivente, carnale, psichicamente determinato), così Pareyson non condivide la deresponsabilizzazione dell’io nel processo interpretativo che si fa avanti in Gadamer, nella visione del soggetto sedotto e giocato dall’essere. Non è vero secondo Pareyson che la cosa, la verità, l’opera, “prendono” l’uomo e che l’uomo è “giocato” dalla verità o parlato dal linguaggio; piuttosto la verità, il testo, la cosa, l’opera sono “appelli”, ai quali l’uomo può liberamente rispondere o non rispondere»²⁴. La proposta ermeneutica di Pareyson ha un carattere personalistico e si radica nella tradizione umanistica tipicamente italiana dell’*homo faber*²⁵.

Notiamo, inoltre, che negli anni Cinquanta Pareyson è giunto alla sua “filosofia dell’interpretazione” in maniera del tutto autonoma rispetto alle elaborazioni ermeneutiche di Gadamer e di Paul Ricoeur. È partendo dalle riflessioni sul valore dell’interpretazione in relazione alle opere d’arte che Pareyson è arrivato a “universalizzare” il metodo ermeneutico; l’essere e l’esistenza umana sono oggetto di possibili infinite interpretazioni – mai definitive e che non coglieranno mai *in toto* la pienezza di senso –, così come lo sono le produzioni artistiche. «La validità del concetto di interpretazione» – egli scrive – «consegue nel campo estetico una conferma della validità ch’esso possiede in tutti i campi dell’attività dell’uomo e in ogni relazione umana»²⁶.

Negli anni Ottanta Pareyson approfondisce il rapporto tra la sfera dell’essere e quella della libertà, giungendo alla formulazione di quella che egli definisce come una “ontologia della libertà”. Tale approfondimento viene svolto sulla base dello studio di Kierkegaard, ma anche e soprattutto di J.G. Fichte e dell’ultimo Schelling, il quale precede Hegel e, allo stesso tempo, – così Pareyson – lo supera²⁷. Sulla scorta dell’idealismo trascendentale tedesco Pareyson compie una profonda indagine di carattere genetico e si pone nuovamente la questione del fondamento del reale: «è ora di passare più rigorosamente e austeramente a approfondire il fondamento, cioè

²⁴ F. D’Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Prefazione di G. Vattimo, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 319.

²⁵ A questo proposito si veda C. Ciancio, *Il personalismo ontologico di Luigi Pareyson*, in C. Ciancio, V. Possenti, G. Rivolta (a cura di), *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi*, Mimesis, Milano 2025, pp. 85-98.

²⁶ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 219. Vattimo ha giustamente messo in rilievo che per Pareyson le riflessioni di carattere estetico sono state il volano per le sue più mature teorie sull’ermeneutica e sull’ontologia dell’inesauribile: cfr. G. Vattimo, *Pareyson dall’estetica all’ontologia*, in «Rivista di estetica», 40-41, 1993, pp. 3-16.

²⁷ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1950; a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2011³; L. Pareyson (a cura di), *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975; L. Pareyson (a cura di), *Schellingiana rariora*, Bottega d’Erasmus, Torino 1977; Idem, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in Aa.Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 45-90.

a indagare l'insondabile profondità e la scoscesa altezza di quello ch'è a parer mio, oggi, il tema esistenzialistico più fondamentale e genuino, o, se si vuole, l'eredità dell'esistenzialismo alla meditazione odierna: l'inseparabilità di essere e libertà»²⁸.

Con una profonda intuizione speculativa egli, parlando del fondamento, afferma la precedenza della libertà sull'essere: in Dio la libertà prece l'essere e lo fonda. L'essenza stessa di Dio è libertà creatrice: la libertà è l'originario, è l'inizio stesso dell'esistenza. In maniera simile al principio di Goethe «*Im Anfang war die Tat* (In principio era l'azione)»²⁹, Pareyson sostiene che «In principio era la libertà». Ecco le sue parole, ricche di risonanze teologiche e idealistiche: «La libertà è inizio primo, puro esordio, assoluto cominciamento. Si origina da sé: inizio della libertà è la libertà stessa. Essa non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento. È irruzione pura, repentina come un'esplosione, un lampo, il bagliore di un fulmine [...]. È a questo carattere improvviso che si allude quando si parla del "nulla della libertà". Dire che la libertà comincia da sé è la stessa cosa che dire ch'essa comincia dal nulla. L'istantaneità dell'inizio non si può pensare se non come uscita da un non essere. Ma l'espressione "il nulla della libertà" è significativa, perché pone la libertà in rapporto con una *negatività* proprio nell'atto e nel momento in cui essa si *afferma*»³⁰.

Questa prospettiva di Pareyson sulla libertà di Dio nasce dall'ermeneutica dell'esperienza cristiana e diviene l'affermazione problematica di una fondamentale "ambiguità" di tale originaria libertà: se Dio nella sua essenza è libertà e *summum bonum* – si chiede il filosofo – perché permette il male? *Si Deus est unde malum?* A questo punto il discorso di Pareyson assume i tratti di un "discorso temerario" che affronta il vincolo originario tra il problema del male e il problema di Dio. In opposizione a qualsiasi forma razionalistica di teodicea che finisce per negare come transeunte la presenza del male, o comunque la risolve in forma dialettica, come fanno Hegel e Croce, egli afferma: «la presenza del negativo e l'esistenza di Dio non solo non sono incompatibili, ma anzi si richiamano a vicenda, né l'una è pensabile senza l'altra. Non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male, e l'esperienza del male è il miglior accesso a Dio. Il male è impensabile senza Dio, ch'è il termine della trasgressione in cui esso consiste e il principio della redenzione di cui esso necessita. E inversamente quale incontro meno impervio e più accostevole a Dio che quello aperto dall'esperienza del negativo? Non è difficile riconoscere che se non ci fosse Dio il male non ci sarebbe, e che la stessa esistenza del male attesta la presenza di un Dio offeso e irato e di un Dio sofferente e redentore. E si può aggiungere che proprio in questa inseparabilità dell'esistenza di Dio e dell'esperienza del negativo consiste quello che si può chiamare il pensiero tragico»³¹. Seguendo le intuizioni che si ritrovano in maniera embrionale già presso Jacob Böhme e l'ultimo Schelling, Pareyson sottolinea che Dio è "il primo libero", è libertà originaria e per darsi come tale – l'assolutamente libero – deve poter scegliere: Egli, fin

²⁸ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 266.

²⁹ J.W. von Goethe, *Faust I*, verso 1237.

³⁰ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, [lezione di congedo tenuta all'Università di Torino il 27 ottobre 1988], in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., pp. 462-478, p. 470.

³¹ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., pp. 151-234, p. 227.

dal primo istante della creazione, ha scelto e continua eternamente a scegliere la possibilità del bene, tuttavia la possibilità del male era ed è una opzione a Lui presente. Secondo Pareyson il male esiste in Dio come possibilità già da sempre superata, una possibilità superata *ab aeterno*: come la luce ha bisogno delle tenebre o per lo meno della possibilità dell'esistenza delle tenebre, così Dio, libertà infinita e originaria, ha bisogno della presenza, almeno potenziale, del male³².

Quella di Dio è, quindi, una "libertà tragica": è una libertà che consente il dolore e la sofferenza dell'uomo e del cosmo per riscattarli con un atto d'amore totale e gratuito. In particolare è il cristianesimo a presentarci un'immagine di Dio che è "tenerezza e sofferenza": si tratta di un Dio incarnato nella condizione umana e che redime con la croce le sofferenze della stirpe di Adamo. La presenza del male nel mondo rimane certamente un enigma, ma essa, allo stesso tempo, è una possibile via che apre lo spazio all'invocazione religiosa. Il cristianesimo, sottolinea Pareyson, è *religio universalis* in grado di parlare a ogni uomo poiché "rende conto" dello scandalo della sofferenza e soprattutto della "sofferenza degli innocenti": Cristo stesso è la cifra dell'*homo patiens* che prende su di sé i dolori dell'umanità tutta portandola alla salvezza eterna. Seguendo Pascal Pareyson afferma che «attraverso Cristo si conosce non solo Dio, bensì anche noi stessi e la nostra miseria»³³. Ecco perché, secondo Pareyson, l'ermeneutica della fede cristiana ha un valore universale: essa ci rivela la condizione umana nella sua misera e nella sua grandezza.

Alla "teologia naturale", percorribile con l'esercizio di una ragione che opera indipendentemente da tradizioni religiose, Pareyson sostituisce una «cristologia per così dire laica, la quale come pensiero tragico sia in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti», perché «unica ha da essere l'esperienza di Dio e della negatività, sia quella della sofferenza del redentore, sia quella del male della nostra umana miseria»³⁴. Pareyson è radicale nel sostenere che «il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo: solo nella sofferenza Dio e l'uomo possono congiungere i loro sforzi. È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga e redimersi ed elevarsi a Dio. [...] Questo principio è uno dei capisaldi del pensiero tragico: che fra l'uomo e Dio non ci sia collaborazione nella grazia se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appaia enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimanga irredento e la gioia inaccessibile»³⁵. Secondo Pareyson il Cristo *patiens*, nel momento dell'agonia e della croce, diviene immagine visibile di un Dio che assume su di sé la condizione umana, mostrando il suo volto misericordioso. È il volto di Dio che con-

³² Sui numerosi problemi teorici e teologici che possono emergere dalla visione pareysoniana del "male in Dio" è di particolare interesse un volume di Vittorio Possenti: *Dio e il male*, SEI, Torino 1996. Possenti fa emergere alcuni esiti aporetici e paradossali della posizione di Pareyson: tra questi vi sono sicuramente una visione di Dio eccessivamente antropomorfa e la mancanza di una netta distinzione ontologica tra la libertà infinita di Dio, sommo bene e *Ipsum esse subsistens*, e la libertà finita e limitata dell'uomo, creatura che, secondo la mitologia biblica, sarebbe segnata da uno *status naturae lapsae*. A questo proposito si vedano anche F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.; A. Stevenazzi, *Il "male in Dio": rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*, Fede & Cultura, Verona 2006.

³³ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 233.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., p. 478. Sul tema della sofferenza nell'autore italiano cfr. P. Sgreccia, *Il pensiero di Luigi Pareyson: una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

dividendo le miserie e le sofferenze umane si qualifica come il “totalmente inclusivo”: come ci ricorda anche il Salmo 102, «Egli perdona tutte le tue colpe, risana tutte le tue infermità; salva la tua vita dalla fossa, ti corona di grazia e di misericordia. [...] Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi. [...] Buon e pietoso è il Signore, lento all'ira e grande nell'amore».

Con il suo “discorso temerario” Pareyson cerca di “pensare Dio” all'indomani delle tragiche esperienze di Auschwitz e di Hiroshima, dopo le quali diviene impossibile sostenere qualsiasi teodicea di carattere razionalistico. Solo nell'ottica del Dio cristiano il male acquista la sua tragica negatività e diviene una via stessa che conduce l'uomo a una possibile salvezza: il cristianesimo, infatti, è fondato sul “mistero della croce” ed è con tale mistero che Dio accompagna l'uomo sulla terra. Il cristianesimo sostenuto da Pareyson «non è facile e comodo, come potrebbe esserlo quello abitudinario e tradizionale di chi si è conciliato con una totalità, o quello sentimentale e consolatorio delle anime belle, o quello eclettico e agevole dello spiritualismo»: si tratta di una fede lucida, disincantata e drammatica, che prende in seria considerazione i motivi del nichilismo e dell'ateismo. Quello di Pareyson è un “discorso scomodo e temerario” che finisce con l'affermare che «solo se Dio c'è, c'è il male, e di per sé il male indica Dio»³⁶.

Nelle riflessioni su questo tema così arduo Pareyson si fa accompagnare da Dostoevskij, nei cui romanzi filosofici sonda le profondità abissali del male e affronta senza veli lo scandalo della sofferenza degli innocenti. In Dostoevskij egli scorge un modello di cristianesimo che passa attraverso “il crogiolo del dubbio” e che contempla in sé la possibilità del nichilismo: è solo questo tipo di cristianesimo che può parlare ancora all'uomo di oggi. Secondo Pareyson il romanziere russo «ha gettato sul male uno sguardo profondissimo e radicale, cui pochi altri possono stare alla pari. Il male non è per lui soltanto la fragilità e la debolezza dell'uomo, o l'incapacità umana di persistere nel bene, oppure la semplice ignoranza dal bene. Il male è l'instaurazione positiva di una realtà negativa, l'effetto di una deliberata volontà di male, la presenza di una forza demoniaca nel mondo umano»³⁷. La grandezza di Dio e la sua sovrumana misericordia sta nel rendere l'uomo libero: il Creatore si apparta per rendere l'uomo responsabile delle sue scelte e invia il Figlio per redimere con la croce le sofferenze umane. Tuttavia Pareyson sottolinea che «Dio non è per Dostoevskij l'oggetto di una affermazione che si possa accettare senza problemi, che assicuri a chi l'enuncia una pace definitiva e una stabile sicurezza»³⁸. Dio – scrive il filosofo italiano interpretando il pensiero profondo di Dostoevskij – «attende l'uomo all'angolo della via, pronto a colpirlo nell'istante più inaspettato, ed è certo più vicino a chi dispera per averlo negato che a chi crede di possederlo per averlo sempre affermato»³⁹.

³⁶ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 227.

³⁷ M. Ivaldo, *La libertà e Dio. Pareyson, Dostoevskij e il «crogiolo del dubbio»*, «Il Regno. Quindicinale di attualità e documenti», LVI, 1099, aprile 2011, pp. 243-248, p. 245.

³⁸ *Ibidem*, p. 247.

³⁹ L. Pareyson, *L'esperienza della libertà in Dostoevskij*, «Filosofia», XXIX, gennaio 1978, pp. 1-16, p. 14. Tutti gli scritti del Nostro sul romanziere russo sono stati raccolti e pubblicati postumi: cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1993.

Da quanto detto si è compreso che il Dio di cui parla Pareyson non è il “Dio della metafisica” ma il “Dio dell’esperienza religiosa”, in grado di parlare a ogni uomo, sia a chi lo prega che a chi lo nega. Secondo Pareyson «il problema dell’esperienza religiosa non è il problema metafisico di Dio, come invece suppone chi ancora si chiede se Dio debba o non debba concepirsi come sostanza o causa o come altro che sia. Questo è, se mai, il “Dio dei filosofi”, al quale potrà essere – o meglio, essere stata – interessata la filosofia, ma che non riguarda certo la religione. Il Dio della religione è altra cosa: è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio vivente e vivificante, è un Dio al quale si dà del tu e che si prega, un Dio a cui si dice con trepidazione *miserere mei* e con disperazione *ne sileas*, a cui ci si rivolge domandando angosciati *quare me repulisti?* E supplicando con timore e tremore *ne averte facies tuam a me*, a cui nell’ora suprema ci si affida esclamando *in manus tuas commendo spiritum meum* e implorando *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum*»⁴⁰.

Pareyson rivolge, quindi, una severa critica alla scolastica e a tutte le metafisiche razionalistiche che cercano di dimostrare Dio; egli sottolinea giustamente: «è la sofferenza che mette in crisi ogni metafisica oggettivante e dimostrativa, ogni sistema sollecito soltanto d’una totalità armonica e conclusiva, ogni filosofia dell’essere unicamente preoccupata del fondamento»⁴¹.

Chiudiamo queste pagine dedicate al filosofo italiano richiamando la fondamentale “opzione di fondo” che a suo parere definisce la nostra libertà ed è decisiva per l’orientamento stesso della nostra intera esistenza: «l’uomo è dunque posto di fronte a un’opzione originaria e radicale: o l’essere o il nulla, o il pieno o il vuoto, o presenza o assenza, o salvezza o perdizione. In questa opzione non si tratta di riconoscere l’essere o non riconoscerlo, ma di essere o non essere: infatti [...] il mio riconoscimento dell’essere non è teorico, ma pratico, anzi metafisico, perché quando si tratta dell’essere, si tratta anche, e anzitutto, del mio essere. Alla radice della mia esistenza e della mia libertà sta dunque un’alternativa originaria in cui devo scegliere, ed è questa alternativa che decide del valore della mia vita e dà norma al mio operare»⁴².

2. Gianni Vattimo: «dal pensiero debole al pensiero dei deboli»

Il “pensiero debole” di Gianni Vattimo è una teoria ermeneutica elaborata a partire da almeno quattro presupposti fondamentali: la nozione nietzscheana di nichilismo, la critica heideggeriana alla metafisica, la crisi della dialettica hegeliana e marxista, il relativismo di matrice storicista. L’espressione “pensiero debole” – ci hanno indicato Vattimo e il suo collaboratore Pier Aldo Rovatti – «funziona anzitutto “debolmente”, se così si può dire, come uno slogan polivalente e dai confini non segnati, ma che fornisce un’indicazione: la razionalità deve, al pro-

⁴⁰ L. Pareyson, *L’esperienza religiosa e la filosofia*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., pp. 85-149, p. 85.

⁴¹ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., p. 478. A tal proposito cfr. anche Idem, *Se muore il Dio della filosofia* (intervista a cura di C. Sbailò), «Il Sabato», anno XII, 34, 1989, pp. 58-63.

⁴² L. Pareyson, *Libertà e peccato nell’esistenzialismo*, in Idem, *Esistenzialismo e Cristianesimo* (Lezioni tenute al VI Convegno giovanile di Assisi), Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, pp. 67-88, p. 87.

prio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano»⁴³. Come sottolinea Vattimo stesso, «il pensiero debole si è presentato e continua a pensarsi come una “ontologia dell’attualità” più che come descrizione metafisica di una qualche verità strutturale sull’essere, sull’uomo, sul mondo»⁴⁴. Il debolezismo filosofico proposto da Vattimo anche come interpretazione dei fenomeni contemporanei diventa pertanto una chiave di lettura dell’esperienza religiosa giudaico-cristiana e dello stesso marxismo, inteso dall’autore italiano come un erede secolarizzato delle istanze bibliche di giustizia. Dopo aver delineato brevemente l’itinerario intellettuale di Vattimo, ci soffermeremo sul concetto di “pensiero debole” sottolineando le sue implicazioni sul piano teologico ed etico-politico: in particolare viene messo in evidenza come il principio di carità sia l’elemento centrale dell’interpretazione vattimiana del cristianesimo e di Dio stesso, inteso come amore “totalmente inclusivo”, come possibilità infinita di «redimere tutto ciò che è stato escluso»⁴⁵.

Vattimo, formatosi alla scuola torinese di Pareyson, approfondisce i suoi studi all’università di Heidelberg sotto la guida di Karl Löwith e di Hans-Georg Gadamer: da quest’ultimo egli riprende gli elementi fondamentali del metodo ermeneutico e l’istanza di una verità che è irriducibile ai saperi delle scienze empiriche e sperimentali. La verità, osserva Vattimo, ha sempre un carattere storico e relativo e si manifesta nell’interpretazione: «l’interpretazione è l’idea che la conoscenza non sia rispecchiamento puro del dato, ma approccio interessato al mondo con schemi che sono anch’essi mutevoli»⁴⁶. Nell’opera del 1960 *Wahrheit und Methode*, tradotta in italiano dallo stesso Vattimo, egli sottolinea che Gadamer «partito esplicitamente dal problema della verità di quei saperi, come le scienze dello spirito, che non sono riducibili al metodo scientifico-positivo, finisce per costruire una teoria generale dell’interpretazione che la fa coincidere con ogni possibile esperienza umana del mondo. [...] Non solo, per restare allo stesso titolo di *Verità e metodo*, si dà verità anche fuori dai confini del metodo scientifico-positivo; ma: non si dà esperienza di verità se non come atto interpretativo»⁴⁷. È Vattimo stesso che in un momento di riflessione matura definisce come “ermeneutica” il suo approccio generale alla filosofia: «il lavoro filosofico che cerco di fare – ha scritto nel 1982 – si può definire nel modo più approssimato con il termine “ermeneutica”. Non solo perché, come ogni lavoro di pensiero, esso è un ripensamento di vie, temi, autori del passato, ma anche perché la corrente alla quale più strettamente si ricollega è quella che, nella filosofia contemporanea, ha posto al centro della propria attenzione il problema dell’interpretazione. [...] Inoltre, l’ermeneutica – cioè Heidegger

⁴³ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, terza edizione 2011, p. 10.

⁴⁴ G. Vattimo, in *Storia della filosofia*, a cura di D. Antiseri e S. Tagliagambe, vol. 14, *Filosofi italiani contemporanei*, Bompiani, Milano 2010, pp. 606-619, p. 607: nel volume 14 di questa *Storia della filosofia* gli autori italiani, tra cui Vattimo, hanno proposto un’autopresentazione del proprio itinerario di ricerca filosofica.

⁴⁵ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 16.

⁴⁶ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, p. 75.

⁴⁷ G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 7.

e la sua scuola – è il solo indirizzo filosofico contemporaneo che prende esplicitamente sul serio la crisi della nozione di fondazione e ne fa il centro della propria riflessione»⁴⁸. Inoltre, seguendo anche il suo maestro Pareyson, Vattimo ha fatto emergere la fecondità del metodo ermeneutico anche nell'ambito dell'esperienza religiosa. A suo parere, «l'ermeneutica si presenta come un pensiero fondamentalmente amichevole nei confronti della religione, giacché, con la sua critica dell'idea di verità come conformità verificabile di proposizione e cosa, toglie anche le basi delle negazioni razionalistiche, empiristiche, positivistiche, persino idealistiche e marxiste, della possibilità dell'esperienza religiosa. Magari non offre nessun argomento positivo per raccomandare una visione religiosa della vita, giacché non contiene nulla che somigli ai *praeambula fidei* della tradizione scolastica; ma certo liquida le basi dei principali argomenti che la filosofia ha offerto a favore dell'ateismo»⁴⁹. L'ermeneutica, osserva giustamente Vattimo, è esperienza di liberazione: libera il pensiero dalla schiavitù nei confronti dell'oggettivismo metafisico o scienziato e riconosce, invece, che «la realtà è plurale, che ci sono molti modi, tra loro irriducibili, di dire il vero, senza alcuna istanza suprema che li legittimi e li gerarchizzi»⁵⁰. Nella sua proposta ermeneutica Vattimo fa confluire in una sintesi feconda due espressioni archetipiche della tradizione filosofica e religiosa dell'Occidente: la posizione espressa da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, per cui «l'essere si dice in molti modi (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)» e il celebre *incipit* della *Lettera di San Paolo agli Ebrei*: «molte volte e in diversi modi (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) Dio nei tempi antichi ha parlato ai padri per mezzo dei profeti». L'ermeneutica di Vattimo riprende consapevolmente la nozione aristotelica della plurivocità dell'essere, spogliata del riferimento base alla sostanza, per farla interagire, in una sintesi virtuosa, con i diversi modi di manifestarsi del divino di cui ci parla Paolo di Tarso.

L'ermeneutica, soprattutto in Italia, è stata spesso recepita come una filosofia intrinsecamente storicistica, relativistica e persino nichilistica. Vattimo è stato il principale fautore di tale identificazione tra ermeneutica e nichilismo: egli parla espressamente di una «vocazione nichilistica dell'ermeneutica»⁵¹. Come è noto, Vattimo è partito dallo studio dell'ermeneutica romantica di Schleiermacher⁵², ma ha poi connesso la «filosofia dell'interpretare» con il prospettivismo di Nietzsche, secondo il quale «non ci sono fatti ma solo interpretazioni (*Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen*)»⁵³. Il tipo di ermeneutica praticata da Vattimo riprende, quindi, le istanze del prospettivismo e del nichilismo nietzscheani e si richiama esplicitamente all'addio di Nietzsche alla ricerca di una verità obiettiva e fondante, sia essa di carattere epistemologico o metafisico: «ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia, – aveva affermato

⁴⁸ G. Vattimo, testo pubblicato nel volume collettaneo dal titolo *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Presentazione di U. Eco, Bompiani, Milano 1982. pp. 185 e 191.

⁴⁹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 56.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

⁵² G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968.

⁵³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-87*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di S. Giametta, vol. 8, tomo I, 1975, Frammento n. 7 [60], pp. 299-300.

Nietzsche – è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: noi non possediamo la verità (*wir die Wahrheit nicht haben*)»⁵⁴.

Sulla scorta di Nietzsche, di Heidegger e di elementi dello stesso Gadamer, Vattimo ha definito la sua posizione come un “pensiero debole” caratterizzato da un sostanziale “addio alla verità”. L’espressione “pensiero debole” viene usata per la prima volta in una raccolta di saggi curata da Vattimo insieme a Pier Aldo Rovatti e edita nel 1983 presso Feltrinelli. Nella Premessa i due curatori osservano che «il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa»⁵⁵, come ancora in pieno Novecento pretendevano esponenti della fenomenologia, dello strutturalismo, del marxismo e naturalmente i difensori della metafisica di matrice aristotelico-tomista. Vattimo e Rovatti sottolineano che l’espressione “pensiero debole” è «una metafora e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata [...] È l’assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un’etica della debolezza»⁵⁶.

Vattimo rifiuta l’idea di filosofia come pensiero argomentativo fondante, così come era tipico non solo della scolastica medievale e del razionalismo cartesiano ma anche delle numerose varianti del kantismo proposte nel Novecento, compresa la fenomenologia husserliana. Egli è perentorio nel sostenere che «non ci sono condizioni trascendentali di possibilità dell’esperienza, che sia possibile raggiungere mediante una qualche riduzione o epoché che sospenda la nostra adesione a orizzonti storico-culturali, linguistici, categoriali. [...] La fondazione, l’avvio, l’inizio-principio del nostro discorso non può essere, in altre parole, che fondazione ermeneutica»⁵⁷. Seguendo Nietzsche e Heidegger, egli afferma che «*il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità*: l’essere non è ma accade. [...] Ricordare l’essere vuol dire ricordare questa caducità; il pensiero della verità non è il pensiero che “fonda”, come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l’essere, opera uno *sfondamento*»⁵⁸. La nuova ontologia proposta dal “pensiero debole” si richiama esplicitamente alla svolta teoretica epocale portata dalla visione heideggeriana dell’essere non come sostanza fissa ma come *Ereignis*, come evento di cui l’uomo è partecipe. Richiamandosi alle riflessioni ontologiche dell’ultimo Heidegger, Vattimo precisa che il rapporto che il pensiero debole deve mantenere con la storia della metafisica, dal mondo greco antico ad oggi, è quello della *Verwindung*. Con questo termine Heidegger e Vattimo non intendono il completo “superamento” (*Überwindung*) della metafisica, quanto piuttosto l’atteg-

⁵⁴ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V.1, *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, *Frammento* 3 [19] (Primavera 1880), pp. 306-307.

⁵⁵ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 7.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁷ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 23.

giamento di chi si «rimette da una malattia portandone in sé le tracce»⁵⁹. Il “pensiero debole” porta, quindi, in sé le tracce delle antiche e venerande cattedrali metafisiche e si qualifica come un *An-denken*, un “pensiero rammemorante”.

Vattimo sottolinea, inoltre, che «il pensiero debole assume e prosegue l’eredità della dialettica coniugandola con la differenza»⁶⁰: ciò significa che il “pensiero debole”, mostrando affinità con il postmodernismo teorizzato da Jean-François Lyotard e il decostruzionismo di Jacques Derrida, prende congedo dal *métarécit* rappresentato dalla dialettica hegel-marxista, ma dal marxismo eredita l’attenzione per gli svantaggiati, per i proletari, per i marginalizzati e per gli esclusi dalla storia.

“Pensiero debole” – ha ribadito più volte il filosofo torinese – «significa non tanto, o non principalmente, un’idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell’indebolimento come carattere costitutivo dell’essere nell’epoca della fine della metafisica»⁶¹. Riflettendo sulle conseguenze dell’ontologia di Heidegger, Vattimo afferma che «l’essere ha una vocazione nichilistica, che il ridursi, sottrarsi, indebolirsi è il tratto di esso che ci si dà nell’epoca della fine della metafisica e del divenire problematica dell’oggettività»⁶².

Ecco, inoltre, in che senso Vattimo parla del “pensiero debole” come un “addio alla verità”: «la presa di congedo» – egli afferma – «è dalla verità come rispecchiamento “oggettivo” di un “dato” che, per essere descritto adeguatamente, deve essere fissato come stabile, appunto come “dato”. [...] Oggi, molto più chiaramente che in passato, la questione della verità è riconosciuta come una questione di interpretazione, di messa in opera di paradigmi che, a loro volta, non sono “obiettivi” (giacché nessuno li verifica o falsifica, se non in base ad altri paradigmi...), ma sono una faccenda di condivisione sociale»⁶³. Secondo Vattimo «la parabola della nozione di verità nel secolo ventesimo si configura come una transizione dalla verità alla “carità”»⁶⁴. Cerchiamo di spiegare quest’ultimo punto che è decisivo per comprendere la prospettiva politica del filosofo torinese, ma anche e soprattutto quella religiosa: il suo singolare ritorno alla fede cristiana che ci è testimoniato nel volumetto *Credere di credere*, edito nel 1996. Per Vattimo una concezione della verità “forte, fondativa e obiettiva” avrebbe degli esiti assolutistici e violenti sia dal punto di vista politico che religioso: «i concetti reggenti della metafisica – come l’idea di una totalità del mondo, di un senso unitario della storia, di un soggetto autocentrato capace eventualmente di appropriarsene – si rivelano come mezzi di disciplina-

⁵⁹ G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, cit., p. 148. A questo proposito si veda anche l’ultimo capitolo del volume di Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985.

⁶⁰ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 23.

⁶¹ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 1996, 1999³, pp. 25-26.

⁶² *Ibidem*, p. 26.

⁶³ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 13-15.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 16.

mento e rassicurazione»⁶⁵, sono strumenti ideologi per mantenere gerarchie sociali e tassonomie. Chi si illude di possedere la verità “tutt’intera” intende anche imporla agli altri, diventa un fondamentalista totalitario: dalla storia dell’occidente potrebbero essere tratti moltissimi esempi di tali dinamiche nefaste (dal fenomeno cattolico dell’inquisizione al totalitarismo nazista che pretendendo di conoscere la “vera natura dell’uomo” costruì campi di concentramento per annientare il diverso). L’abbandono di un paradigma obiettivistico di verità in favore di uno ermeneutico – sottolinea Vattimo – ha importanti conseguenze sul piano etico-politico: porta a una “società aperta”, tollerante e rispettosa delle diversità, divenendo perciò il presupposto stesso della prassi democratica. «La conclusione a cui voglio giungere» – egli scrive – «è che la verità come assoluta, corrispondenza oggettiva, intesa come ultima istanza e valore di base, è un pericolo più che un valore. Conduce alla repubblica dei filosofi, degli esperti, dei tecnici, e al limite allo Stato etico, che pretende di poter decidere quale sia il vero bene dei cittadini anche contro la loro opinione e le loro preferenze. Là dove la politica cerca la verità non ci può essere democrazia. Ma se si pensa la verità nei termini ermeneutici che molti filosofi del Novecento hanno proposto, la verità della politica sarà da cercare anzitutto nella costruzione di un consenso e di un’amicizia civile»⁶⁶. La razionalità forte della metafisica occidentale va, quindi, demitizzata “in nome della carità e della tolleranza”.

Secondo Vattimo il relativismo della verità e il declino della metafisica costituirebbero il presupposto stesso per una rinnovata adesione alla fede cristiana. Il cristianesimo non è la religione di un Dio onnipotente e trionfante ma di un Dio umile e crocifisso: è un Dio che si incarna assumendo la condizione umana nella sua precarietà ontologica e nella sua sofferenza. Partendo da San Paolo, egli interpreta il cristianesimo come religione della *kénosis*, dell’abbassamento dell’assoluto alla dimensione umana⁶⁷. Inoltre, con San Giovanni egli ribadisce che l’essenza stessa di Dio è l’amore, la *caritas*, la misericordia più generosa e accogliente: «chi non ama non conosce Dio, poiché Dio è amore (*ἀγάπη*)»⁶⁸. La concezione di Dio tipica del cristianesimo non ha nulla a che vedere con l’assoluto dei metafisici razionalisti, né con i dogmi dei teologi: «il Dio violento è in questa prospettiva il Dio della metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo *ipsum esse subsistens*, che riassume in sé in forma eminente tutti i caratteri dell’essere oggettivo come essa lo pensa. La dissoluzione della metafisica [proclamata da Nietzsche e da Heidegger] è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche»⁶⁹.

L’ontologia debole, che pensa cioè l’essere come evento (*Ereignis*) nella dimensione storica e linguistica, può essere interpretata come una trascrizione filosofica del messaggio cristiano. In

⁶⁵ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 18.

⁶⁶ G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 25. Sulla posizione politica dell’autore si veda anche G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007.

⁶⁷ Cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Filippesi*, 2, 6-7: Gesù «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò sé stesso (*ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*), assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò sé stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce».

⁶⁸ *Prima lettera di Giovanni* 4, 8

⁶⁹ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, cit., p. 30.

Credere di credere Vattimo ci rivela che tale intuizione ermeneutica – l'ontologia debole come "trascrizione" filosofica del messaggio cristiano – è stata vissuta da lui «come un grande evento, come una sorte di "scoperta" decisiva. [...] Era come rannodare un insieme di fili del discorso che avevo lasciato in sospeso, e che ora sembravano ritrovare una coerenza e una continuità»⁷⁰. Secondo Vattimo si possono scorgere profonde analogie tra il Dio biblico e la visione heideggeriana dell'essere: «l'idea di un essere che si dà sempre solo nella forma del sottrarsi echeggia sia il Dio mosaico che si lascia vedere solo di spalle; sia la nozione cristiana di incarnazione come *kénosis*, abbassamento e umiliazione di Dio»⁷¹. La *kénosis* di Dio in Cristo, la sua incarnazione, ci propone un'immagine del divino diversa da quella tradizionale: essa è «il segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana»⁷². Al "pensiero debole", all'ontologia della debolezza, corrisponde così «una sorta di teologia negativa che si accontenta di riconoscere che Dio non è nominabile adeguatamente da nessuno dei nomi che possiamo dargli»⁷³.

Alla fine degli anni Novanta Vattimo si riavvicina alla fede cristiana: la sua posizione è quella di «credere di credere o anche: sperare di credere»⁷⁴. Si tratta di un «ritrovamento nichilistico del cristianesimo»⁷⁵, suscitato sia da alcuni eventi tragici (la morte di un suo compagno di vita) che dalla lettura di Sergio Quinzio e di René Girard. Di Quinzio lo interessarono «le sue analisi della storia della civiltà occidentale come prova del fallimento del cristianesimo»⁷⁶, un fallimento causato dall'olocausto e dai violenti totalitarismi politici del Novecento. Dell'antropologo Girard invece apprese come «si potessero legare strettamente indebolimento, secolariz-

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 31-32.

⁷¹ G. Vattimo, in *Storia della filosofia*, a cura di D. Antiseri e S. Tagliagambe, vol. 14, *Filosofi italiani contemporanei*, cit., p. 614.

⁷² G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, cit., p. 31.

⁷³ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 30. Nella prospettiva di Vattimo «tra nichilismo e cristianesimo non vi è contrapposizione necessaria, la *kénosis* può ben essere una figura del nichilismo. Senza l'avvertimento di una deficienza costitutiva non si darebbe nemmeno l'esperienza religiosa. La fede è una interpretazione dell'esistenza ma l'interpretazione, nel significato speculativo, radicale del termine, ha ineludibili radici nichilistiche» (A. Rigobello, *Credere di credere - Appendice 2*, in Idem, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia, 1997⁴, pp. 143-148, p. 146).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 32. Sergio Quinzio (1927-1996) è stato un biblista che ha messo in evidenza il senso della "debolezza di Dio" di fronte all'urgenza di salvezza degli uomini. Egli ha toccato i temi nevralgici dell'assenza di Dio nel mondo e del *mysterium iniquitatis* ponendo così l'attenzione sul rapporto tra nichilismo e cristianesimo. A suo parere «il nichilismo è lo svelamento del senso della croce» (S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, p. 222). Altre significative opere di Quinzio sono *Diario profetico*, Guanda, Milano 1958; *Cristianesimo dell'inizio e della fine*, Adelphi, Milano 1967; *Un Commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano, 1972 (II. ed. 1995); *Silenzio di Dio*, Mondadori, Milano 1982; *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1991; *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1993. Sulla prospettiva dell'autore si vedano anche U. Regina, *La fede nel Dio di tenerezza di Quinzio*, in Idem, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma 2001, pp. 131-146; L. Grecchi, *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, Petite Plaisance, Pistoia 2004; M. Iritano, *Teologia dell'ora nona. Il pensiero di Sergio Quinzio tra fede e filosofia*, Città Aperta, Troina (EN) 2006; A. Scottini, *Sergio Quinzio: il profeta deluso*, Prefazione di S. Zucal, Postfazione di A. Giannatiempo, Ancora, Milano 2006.

zazione e cristianesimo»⁷⁷. Partendo dalla teoria del capro espiatorio elaborata da Girard e dalla sua interpretazione del rapporto tra la violenza e il sacro, Vattimo torna a rileggere il significato della figura di Cristo: entrando in dialogo critico con Girard egli sostiene che «Gesù Cristo viene a smentire e non a compiere la sacralità e la necessità della vittima. Gesù è il primo grande desacralizzatore delle religioni naturali. Viene e fa vedere a tutti che non è vero che bisogna fare dei sacrifici. Anzi, Dio ci chiama amici»⁷⁸. Come commenta in maniera incisiva Armando Rigobello, «la secolarizzazione avrebbe il merito, secondo Vattimo, di restituire il Dio del cristianesimo a una autentica fede religiosa liberando la sua immagine da quella concezione tipica della religione naturale che presuppone un Dio lontano, che impone violentemente la sua volontà e che esige adeguata riparazione da chi a essa trasgredisce. Questo legame tra il sacro e la violenza Vattimo lo riprende, in parte, dalle tesi di René Girard: *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milano 1980; *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, trad. it., Adelphi, Milano 1983. A questo modello naturalistico si conformerebbe anche l'idea di Cristo come "vittima perfetta". All'accentuazione della componente sacrificale della persona di Cristo, Vattimo preferisce anteporre l'idea dell'incarnazione, del porsi di Dio al livello dell'uomo, alla sua *kénosis*, un volontario, caritativo porsi allo stesso piano, un assumere la stessa condizione di fragilità. Vattimo nota una convergenza tra questa secolarizzazione che libera dal Dio luminoso e terribile, dal Dio che richiede vittime riparatrici, e l'ontologia debole che consegue l'attuale declino della metafisica e quindi il disegnarsi di un essere dai tratti dell'eventualità»⁷⁹.

Vattimo sottolinea con energia – e in vivace opposizione con le gerarchie cattoliche – che il «cristianesimo [...] annulla tutti i dogmatismi»⁸⁰. Il cristianesimo, sorto dall'insegnamento di Gesù, è un messaggio di liberazione e di emancipazione. La fede rende l'uomo libero, autentico e autonomo nelle sue scelte; del resto lo stesso Gesù, contrapponendosi a sommi sacerdoti, scribi e farisei, rivendica una compiuta e responsabile autonomia etica: egli dice espressamente agli uomini che lo seguono: «E perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto? (Τί δὲ καὶ ἄφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον;)» (*Luca* 12, 54). Secondo Vattimo «l'autenticità del cristianesimo è il pensiero moderno-liberal-socialista-democratico»⁸¹.

A partire di questi presupposti ermeneutici si può, quindi, comprendere che per Vattimo «il pensiero debole è l'unica filosofia cristiana sul mercato [...] ed è anche l'unica filosofia cristiana pensabile»⁸².

⁷⁷ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 2006, p. 180.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 180-181.

⁷⁹ A. Rigobello, *Credere di credere – Appendice 2*, in Idem, *Perché la filosofia*, cit., pp. 143-148, p. 144.

⁸⁰ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, cit., p. 182.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*. A tal riguardo cfr. anche G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 75-90; Idem, *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002; Idem, *Nichilismo e religione: conversazione filosofica con Gianni Vattimo*, Interventi di Federico Orlando e di Santiago Zabala, V. Casini, Roma 2005; G. Vattimo - C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. Studi critici sul pensiero dell'autore italiano sono quelli di U. Regina, *Il «credere di credere» di Gianni Vattimo*, in Idem, *La*

Come prevedibile, il “pensiero debole” e le posizioni espresse in *Credere di credere* hanno suscitato in Italia un acceso dibattito e vivaci polemiche sia sul piano filosofico che teologico. Carlo Augusto Viano è entrato in polemica con gli aspetti teoretici del “pensiero debole” affermando la sua estraneità nei confronti di coloro che «sono compromessi con la crisi della ragione, la filosofia negativa, l'irrazionalismo»⁸³, i quali «utilizzano formule ad effetto e titoli efficaci»⁸⁴. Vittorio Possenti e molti altri hanno invece messo in rilievo l'unilateralità del nesso istituito da Vattimo (ma anche da Lévinas, Derrida, ecc.) tra metafisica e violenza: se è storicamente vero che alcuni paradigmi di metafisica, come la dialettica hegel-marxista o l'attualismo di Giovanni Gentile, sono stati posti come base ideologica di regimi totalitari, è altrettanto vero che altri modelli di metafisiche, come per esempio la “metafisica della persona” di ispirazione agostiniana, hanno prodotto, anche nel Novecento, filosofie che hanno strenuamente difeso la libertà individuale, i valori della solidarietà e dell'inclusione. A questo proposito basti pensare alla “rivoluzione personalistica e comunitaria” proposta da Emmanuel Mounier negli anni Trenta, in aperta opposizione al regime nazi-fascista, o alla difesa della libertà personale e della democrazia da parte del metafisico Jacques Maritain. Come hanno osservato di recente anche Carmelo Vigna e Paolo Bettineschi, «il riferimento allo Hegel non può essere taciuto, anche perché il rimando polemico alla sua maniera di intendere il sapere assoluto è ancora pressoché onnipresente nelle pagine di chi vuol denunciare i guasti della metafisica. Purtroppo esiste anche una “cattiva” metafisica. [...] Tuttavia la metafisica, in sé e per sé, non c'entra nulla con la violenza, perché è una realtà di un altro ordine. La metafisica è una teoria, la violenza è una pratica. E si possono usare le teorie più vere per le pratiche più aberranti. [...] La metafisica è solo il guadagno di questa fondamentale e semplice convinzione, che lo strato infinito dell'essere, che necessariamente si dà (Parmenide), trascende infinitamente il finito. [...] La metafisica, lungi dall'essere costrizione violenta, è piuttosto la condizione di possibilità del togliimento della violenza. [...] L'accusa alla metafisica di esercitare una violenza o di essere fonte di violenza ha tutte le sembianze, almeno ai nostri occhi, di un comodo espediente retorico»⁸⁵.

soglia della fede. *L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma 2001, pp. 89-98; D. Monaco, *Gianni Vattimo: ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, Postfazione di V. Vitiello, ETS, Pisa 2006; G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo: l'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Angeli, Milano 2006; C. Piretti, *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba 2009; J. Krämer, *Gianni Vattimo: Das Ende der Metaphysik und die schwache Ontologie*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2010; M.G. Weiss, *Gianni Vattimo. Einführung. Mit einem Interview mit Gianni Vattimo*, Passagen Verlag, Wien 2012³; E. Dussel, *Postmodernità e transmodernità. Sulla filosofia di Gianni Vattimo*, tr. it. e cura di A. Infranca, Castelvechi, Roma 2022.

⁸³ C.A. Viano, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel Pensiero debole*, in Idem, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-22, p. 8.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁵ C. Vigna, P. Bettineschi (a cura di), *Metafisica e violenza*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. X-XIV: dello stesso volume collettaneo si vedano, in particolare, i saggi di Armando Rigobello (*Metafisiche violente e metafisiche non violente*, pp. 77-90), Antonio Pieretti (*Violenza o limiti del pensiero?*, pp. 91-106), Vittorio Possenti (*Verità violenta? Sulla crisi del contemplare come nuova “tribulation de Sophie”*, pp. 107-124) e Angelo Marchesi (*Per una “metaphysica humilis”, fedele alla realtà terrena e alla condizione storica umana*, pp. 125-140).

Vi sono anche ulteriori critiche avanzate a Vattimo, soprattutto da parte dei cattolici più conservatori: a loro parere quello di Vattimo sarebbe un cristianesimo “a suo uso e consumo”, nel quale verrebbe completamente sacrificato il contenuto di “verità” che la fede stessa comporta. Una *caritas* non fondata sulla verità (annunciata da Cristo) si ridurrebbe a sentimentalismo o a mero filantropismo. Per molti cattolici più tradizionalisti Vattimo “gioca al cristianesimo”, non rendendosi conto che la fede comporta sacrificio, ascesi e rinuncia⁸⁶.

A mio parere il pensiero di Vattimo, seppur presenta aspetti che restano problematici (come l'identificazione *tout court* di metafisica e violenza), rappresenta un modello di autenticità molto raro nella cultura filosofica italiana, anche tra quella di ispirazione cristiana. Dai suoi scritti emerge una profondità di pensiero e di critica che non può essere certo accusata di superficialità o di mero estetismo; egli ha affrontato con estrema lucidità e da “cristiano laico” le questioni fondamentali del nostro tempo, dai dibattiti sulla fine della metafisica, alle problematiche della bioetica e della giustizia sociale, giungendo a proporre una forma di “comunismo ermeneutico”⁸⁷. Alcune conclusioni del “pensiero debole” non possono certamente essere accettate in maniera acritica, tuttavia la sua prospettiva non va banalizzata o persino messa in ridicolo, come è accaduto talvolta nella stampa degli ambienti cattolici e marxisti più conservatori. Uno dei grandi meriti di Vattimo, a mio parere, è quello di aver saputo “dissociare lo spirituale dal reazionario”: si tratta di un cristianesimo non identitario, ma profondamente ecumenico, aperto al dialogo costruttivo e fecondo con le altre forme religiose e culturali. Il “pensiero debole” si presenta come una proposta ermeneutica che anche nell'età della secolarizzazione sa recuperare in maniera costruttiva i valori fondamentali del cristianesimo: la carità, la *pietas* verso le fragilità umane, il senso di fraternità universale e di convivialità. Si tratta di un cristianesimo basato sulla visione di Dio come *Amor* “totalmente inclusivo”. Secondo Vattimo «il futuro del cristianesimo, anche della Chiesa, è diventare una religione della pura carità sempre più purificata»⁸⁸. Egli

⁸⁶ Cfr. per esempio V. Possenti, *Vattimo: più che debole, pensiero facile*, articolo pubblicato nel quotidiano «Avvenire» del 3 marzo 2012.

⁸⁷ Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989; 2007 (nuova edizione accresciuta); Idem, *La vita dell'altro: bioetica senza metafisica*, Marco, Lungro di Cosenza 2006; G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Garzanti, Milano 2014: in quest'ultimo volume i due autori sono tornati a ribadire la vocazione politica progressista dell'ermeneutica filosofica, talvolta ingiustamente accusata di tradizionalismo: «l'ermeneutica lotta per i conflitti delle interpretazioni, vale a dire, contro la conservazione delle norme, dei valori e dei principi “naturalisti”. L'ermeneutica non è una posizione politica conservatrice, come è stata presentata finora, ma una tensione progressista, opposta all'ordine esistente» (*ibidem*, p. 18). Si vedano anche S. Benso, B. Schroeder (Edited by), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Suny, New York 2010; B. González Arribas, *Reduciendo la violencia. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Dykinson 2016. Sul potenziale politico rivoluzionario del “pensiero debole” ha posto l'accento anche Pier Aldo Rovatti, il quale ricorda che negli anni Ottanta «il pensiero debole nasceva in una particolare consonanza con il pensiero critico di Michel Foucault e con le sue analisi del potere microfisico e della società disciplinare» (P.A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011, p. 12): Rovatti sottolinea che «già nel 1983 Vattimo parlava di un potenziale emancipatorio del pensiero debole: non è un punto tra gli altri, bensì il luogo in cui le analisi sulla realtà provano la loro capacità insieme filosofica e politica. È un luogo – bisogna confessarlo – in cui ci aggiriamo ancora a tentoni, sempre poi che riusciamo a riconoscerlo. È una questione che domanda il massimo di impegno filosofico» (*ibidem*, p. 73).

⁸⁸ G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 86.

aggiunge: «servendoci liberamente della terminologia di Gioacchino da Fiore, possiamo dire che stiamo vivendo nell'età dello Spirito. Vale a dire, viviamo in un'epoca che attraverso la scienza e la tecnologia può fare a meno della metafisica e del Dio metafisico, in un'epoca nichilista. Un'epoca in cui la nostra religiosità può svilupparsi finalmente nella forma di una carità che non dipenda più dalla verità. [...]. Non c'è (non ci dovrebbe essere) altro che carità, accoglienza, verso l'altro»⁸⁹.

Vattimo, inoltre, rappresenta il momento scettico e nichilistico della cultura italiana contemporanea: un momento forse da superare ma anche da comprendere nelle sue istanze fondamentali. La genesi del suo pensiero può essere vista nell'esigenza di emancipazione, nella lotta per la liberazione dal peso delle strutture ideologiche e istituzionali ereditate dalla tradizione. Tale esigenza di emancipazione, a mio giudizio, va posta in stretta relazione con la sua serena e dichiarata omosessualità: la frattura innovativa e rivoluzionaria del suo pensiero deriva, in larga parte, dall'appartenenza a una minoranza che, anche in Italia, è stata spesso disprezzata ed emarginata⁹⁰.

Un antecedente di Vattimo nella cultura italiana potrebbe essere scorto in Pier Paolo Pasolini: in entrambi troviamo la scelta sofferta e drammatica del cristianesimo quale unica speranza per gli umili, gli emarginati e gli oppressi. Sia Vattimo che Pasolini alla fredda immanenza di un mondo «ad orizzonti abbassati» rispondono con un atto di fede nella trascendenza cristiana: ai loro occhi solo una fede vissuta nell'autenticità e lontana dal conformismo borghese può divenire una profonda esperienza di libertà. Certamente i due autori muovono forti critiche alla religione e al «cristianesimo istituzionalizzato»: tuttavia, seguendo Jean Grondin, possiamo dire che «non c'è niente di più religioso della critica alla religione»⁹¹.

3. «Razionalismo della contingenza» e «pensiero debole»: il dialogo di Dario Antiseri con Vattimo

Il filosofo della scienza Dario Antiseri nel suo progetto di individuazione dei limiti della ragione ha trovato nel «pensiero debole» di Vattimo «un inatteso, e in qualche modo, insperato orizzonte comune»⁹². Anche Antiseri si è fatto, quindi, aperto sostenitore delle «ragioni del pensiero debole», sottolineando le profonde affinità, ma anche le divergenze che rimangono, con la

⁸⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁹⁰ Mi hanno molto impressionato le testimonianze di alcuni anziani omosessuali – raccolte da Andrea Pini – che raccontano l'emarginazione sociale e gli atti di violenza subiti sia nell'Italia fascista che in quella democristiana (e comunista) del dopoguerra: cfr. A. Pini, *Quando eravamo froci. Gli omosessuali nell'Italia di una volta*, Prefazione di N. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 2011.

⁹¹ J. Grondin, *La philosophie de la religion*, PUF, Paris 2009; tr. it. di P. Crespi, *Introduzione alla filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 2011, p. 39.

⁹² G. Franco, *Per una biografia intellettuale. In dialogo con Dario Antiseri*, in G. Franco (a cura di), *Sentieri aperti della ragione. Verità, metodo, scienza. Scritti in onore di Dario Antiseri nel suo 70° compleanno*, Pensa Editore, Lecce 2010, pp. 23-43, p. 35.

proposta di Vattimo⁹³. Nell'ottobre del 2007, presso l'Università LUISS Guido Carli di Roma, i due filosofi hanno avuto un significativo dibattito pubblico nel quale si sono confrontati in maniera costruttiva sulle rispettive posizioni filosofiche⁹⁴.

L'intento principale delle indagini epistemologiche di Antiseri è la lotta all'"abuso della ragione". In maniera simile a Vattimo, egli sottolinea che «la filosofia contemporanea, nelle sue punte più avanzate e consapevoli anti-fondazionistiche, ha via via eroso e devastato le pretese assolutistiche e dogmatiche dei sostenitori di "assoluti terrestri"»⁹⁵: questi ultimi sono tutti coloro che hanno assolutizzato la ragione filosofica e la scienza, eliminando la legittimità stessa della fede religiosa, la possibilità di quella che Antiseri definisce come "la grande domanda", la domanda di un senso finale dell'esistere. Innanzi alle pretese di una ragione filosofico-scientifica che si crede assoluta e in grado di spiegare il reale nella sua interezza, egli ha ribadito che tra gli esiti più fecondi delle ricerche novecentesche in ambito epistemologico ed ermeneutico v'è sicuramente l'anti-fondazionismo, una prospettiva che porta al "recupero della contingenza". Il grande merito del pensiero di Wittgenstein, di Gadamer, di Popper e di von Hayek – per citare solo alcuni tra i grandi maestri del Novecento ai quali Antiseri si richiama – è stato quello di decostruire ogni paradigma di ragione onnicomprensivo e totalizzante, ogni filosofia della storia che pretenda di determinare le leggi del progresso in maniera ferrea e incontrovertibile: tali sono stati, per esempio, l'idealismo hegeliano, il positivismo di Comte e il materialismo storico-dialettico di Marx-Engels. La prospettiva filosofica di Antiseri rinuncia alla fondazione speculativa di verità ultime e assolute: essa si avvicina, quindi, al "pensiero debole" di Vattimo, condividendo con quest'ultimo soprattutto l'accentuazione della radicale finitezza umana e «la dissoluzione della filosofia fondazionale, dell'idea cioè che si dia una fondazione [metafisica e razionale] unica, ultima e normativa»⁹⁶.

Antiseri ha definito la sua proposta filosofica come un "razionalismo della contingenza": si tratta di «una teoria che sonda la debolezza umana, la creaturalità dell'uomo, la contingenza umana. È una prospettiva che indaga sulle ragioni della contingenza umana: è *razionalismo della contingenza*»⁹⁷. Nell'elaborare questa sua proposta Antiseri riprende e valorizza una linea del pensiero moderno che egli definisce come "pirronismo cristiano": si tratta di tutti quegli autori che reagirono agli "abusi della ragione", rifiutando i tentativi, sempre ricorrenti, di inglobare

⁹³ Cfr. D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole*, Borla, Roma 1993, seconda edizione 1995: il volume è apparso anche in inglese con titolo *The weak Thought and its Strenght*, Alderhot, Avebury 1995.

⁹⁴ Gli atti del dibattito sono stati pubblicati l'anno seguente, a cura di Corrado Ocone: D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁹⁵ D. Antiseri, *La fede tra "uso" e "abuso" della ragione*, in G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura, *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010, pp. 415-435, p. 419. Ricordiamo che l'espressione "abuso della ragione" compare in un volume di Friedrich A. von Hayek, autore attentamente studiato da Antiseri: cfr. F.A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, The Free Press of Glencoe, London 1952; tr. it. di R. Pavetto, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze 1967: una nuova edizione dell'opera è uscita presso i tipi di Rubbettino, Soveria Mannelli 2008 (Prefazione di D. Antiseri).

⁹⁶ Idem, *Pensiero debole, ragione filosofica e spazio della fede*, in D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'età postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 19-63, p. 21.

⁹⁷ D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo XX*, Armando, Roma 1999, p. 47.

e fagocitare Dio nelle maglie di un sistema logico-razionale. Questi autori, fautori di uno scetticismo – che limita le possibilità della ragione umana e apre spazi al mistero religioso – sono Michel de Montaigne, Pierre Charron, Pierre-Daniel Huet e soprattutto Pascal e Kierkegaard.

La posizione di Antiseri, almeno per il rapporto istituito tra la fede e la ragione, può essere definita come anti-intellettualistica. Egli condivide con Vattimo e con Enrico Castelli l'affermazione che una «filosofia cristiana è possibile solo se anti-intellettualistica»⁹⁸ ovvero solo se rinuncia al Dio della scolastica e della metafisica razionalistica, al “motore immobile” e al “grande architetto dell’universo”. Antiseri ha più volte sottolineato che la sua prospettiva si avvicina molto al *credo quia absurdum* sostenuto da Tertulliano: egli si definisce perciò come un “fideista”, rivendicando l’autonomia del discorso religioso e l’impossibilità di fondarlo su presupposti razionali. Seppur esplicitamente “fideista”, mi pare tuttavia che la proposta di Antiseri non scada in forme estreme di irrazionalismo: anti-intellettualismo e fideismo non significano *tout court* rinuncia totale all’uso della ragione⁹⁹. Possiamo dire che egli – alla *via antiqua* della dimostrazione nell’esistenza di Dio (una via *ad mentem sancti Thomae*) – preferisca la *via moderna*, cioè quella proposta da Pascal e Kierkegaard, la quale si fonda sull’*esprit de finesse*, utilizza ragioni di carattere antropologico-esistenziale e finisce col proporre un “salto mortale” nel totalmente Altro¹⁰⁰. Anche la *via moderna* sostenuta da Antiseri ha, dunque, le “sue ragioni”, le sue intrinseche motivazioni fondate sul kantiano primato del pratico e sull’esigenza di

⁹⁸ E. Castelli, *Esistenzialismo teologico*, Abete, Roma 1966; il volume era stato edito in francese presso i tipi di Hermann di Parigi nel 1966.

⁹⁹ Egli afferma esplicitamente: «sono un fideista, e cerco di rendermene conto, cerco di dare ragioni del perché non possiamo non essere fideisti. [...] Una fede si testimonia, non si impone né si dimostra. Tutti siamo fideisti. Ma si ha paura di ammetterlo e soprattutto, di trarne le conseguenze. Io sono, pertanto, un *fidesita volontarista*. Ma sono anche un *irrazionalista*, se per irrazionalismo intendiamo la scelta irrazionale, cioè *non scientifica*, di una fede; e noi irrazionalmente scegliamo anche la ragione scientifica. Io sono un *antimetafisico*, se per antimetafisica intendiamo la sfiducia nelle pretese assolutistiche di costrutti umani quali le metafisiche. E, tuttavia, io mi considero impegnato nella ragione quando cerco di argomentare sulla (e per la) storicità degli sforzi filosofici; quando tento di guardare ai presupposti (e alle scelte) irrazionali che stanno dietro ad ogni visione o concezione del mondo, e dietro *anche* al progetto più razionale del mondo che esiste e che è quello della scienza. Penso di fare un lavoro filosofico razionale quando tento di offrire ragioni per la teoria di Galileo, secondo cui la ragione ci dice “come vadia il cielo” e la fede “come si vadia in cielo”. E reputo di essere “più razionale” di quanti credono [i metafisici e gli assertori del “pensiero fondativo”] di sostenere la loro visione del mondo in forza di una ragione costrittiva, invece che in forza di una scelta irrazionale (non scientifica) che, in un modo o nell’altro, doveva venir presa. Penso di essere “più razionale” di loro. Più razionale di loro; e quindi, contrariamente a loro, fallibile» (D. Antiseri, *Una filosofia non-giustificazionista contro gli “assoluti terrestri”*, in Idem, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980, p. 103).

¹⁰⁰ Prima ancora di Kierkegaard fu Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ad usare l’espressione “salto mortale” per designare l’atto di fede. Marco Ivaldo ha fatto giustamente notare che anche il “salto mortale” di cui parla Jacobi non è da interpretare come un qualcosa di totalmente irrazionale: «il “salto mortale” è un’azione che si presenta “sensata” – anche se ciò non significa che essa non costituisca una scelta rischiosa – quando si persegue il principio dello spinozismo (cioè del determinismo naturalistico) fino alle sue estreme conseguenze e se ne misura la insostenibilità rispetto alla esigenza, che è incancellabile nell’uomo, di ammettere una volontà libera. [...] Il “salto mortale” è un atto della libertà, che si realizza sulla base di una consapevolezza critica alla cui maturazione hanno agito insieme volontà ed intelletto, e che apre a una percezione effettiva della profondità della realtà, quella profondità che i sistemi del “razionalismo” [e tra questi in particolare lo spinozismo e l’idealismo] non possono attingere» (M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 70).

un senso totale dell'esistere: com'è noto, lo stesso Pascal afferma che nell'atto di fede «l'ultimo passo della ragione consiste nel riconoscere che ci sono infinite cose che la sorpassano»¹⁰¹ e che «il cuore ha le sue ragioni che la ragione non comprende (*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*)»¹⁰². L'opzione radicale per la fede religiosa non è allora un qualcosa di totalmente assurdo e irrazionale, non implica un completo abdicare all'uso della ragione: del resto lo stesso Pascal afferma che c'è un'intrinseca logica della fede, una *logique de la foi*, che però solo il cuore (*le coeur*) può comprendere e non l'intelletto. Possiamo dire che quella di Pascal, Kierkegaard e Antiseri sia una razionalità fecondata dall'*agápe* e disposta perciò, dopo aver riconosciuto i propri limiti, ad allargare i propri orizzonti verso la trascendenza, a porsi in ascolto di una possibile parola di salvezza. Notiamo inoltre che *le coeur* al quale fanno riferimento Pascal e Antiseri come "organo della fede" possa essere interpretato come un uso "alternativo" della ragione: si tratta di un uso "affettivo" della ragione in relazione alle esigenze esistenziali di senso e compimento, alle esigenze che spingono l'uomo angosciato e sofferente a optare per la speranza piuttosto che per l'assurdo. Ci pare che tale paradigma di ragione delineato da Antiseri abbia qualche affinità anche con quello descritto da Martha Nussbaum nel volume *L'intelligenza delle emozioni*¹⁰³.

Anche Vattimo condivide le critiche rivolte da Antiseri a tutti quei metafisici che intendono "salvare il Salvatore" tramite i loro sistemi razionali: in queste critiche Antiseri riprende e sviluppa alcune profonde intuizioni che furono già di Pascal e Kierkegaard, sottolineando che l'approdo alla fede religiosa, e al cristianesimo in particolare, nasce sul terreno dell'esistenza e si sostanzia nell'esperienza etica della *caritas*. Con Kierkegaard Antiseri sostiene che «dal punto di vista cristiano la fede abita nell'esistenziale: Dio non si è esibito in veste di docente che ha alcune tesi; no, prima bisogna credere e poi comprendere. La fede esprime un rapporto di personalità a personalità».

In maniera simile a Vattimo, Antiseri rinuncia alla concettualizzazione razionalistica di Dio. Con Kierkegaard egli afferma che «la fede non si può comprendere; il massimo a cui si arriva è poter comprendere che non si può comprendere». In particolare, sottolinea Antiseri, non è possibile fare del cristianesimo un sistema razionalistico, dove ogni elemento può essere giustificato e logicamente dedotto. I contenuti fondamentali del cristianesimo sono paradossali, sono per la ragione umana "scandalo e follia": il credere in un Dio fatto uomo, morto in croce e risorto è in sé un qualcosa di paradossale, che implica un sacrificio dell'intelletto. Tuttavia rileva Antiseri sulla scorta di Kierkegaard: «non bisogna pensar male del paradosso; perché il parados-

¹⁰¹ B. Pascal, *Pensées*, 267 (secondo la numerazione di L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1897).

¹⁰² *Ibidem*, 277. In maniera simile a Pascal anche il mistico Angelus Silesius afferma che «solo l'amore raggiunge presto il Signore, la ragione e lo spirito fanno lunghe anticamere (*Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinein, Verstand und hoher Witz muß lang' im Vorhof sein*)» (A. Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, [edizione originale 1674], Reclam, Stuttgart 1983, p. 47). In questo radicale rifiuto del razionalismo come necessario *auxilium fidei* troviamo molte consonanze di Antiseri con la spiritualità della *devotio moderna*, del pietismo e della teologia dialettica di Karl Barth. Egli sottolinea con fermezza che la fede è un dono di Dio (*donum Dei*) e non un dono del ragionamento.

¹⁰³ Cfr. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; tr. it. di S. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2004.

so è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione. [...] È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa che esso non può pensare»¹⁰⁴.

L'intento speculativo di Antiseri, mostrando affinità con quello di Pareyson e di Vattimo, è quello di liberare la concezione di Dio da ogni orpello razionalistico, da ogni filosofia che intenda inserirlo compiutamente in un sistema. Egli si trova quindi d'accordo con Maurice Clavel, quando afferma: «sì, Kant ha liberato lo spirito da ogni dogmatismo, Dio da ogni filosofia: l'ha messo al sicuro dai dottori e dai sapienti: “*Via regale di Kant*”, dice magnificamente Kierkegaard»¹⁰⁵. Il “Dio dei filosofi” rimane sempre un Dio che ha caratteri antropomorfi: l'assoluto rimane inconcepibile (*unbegreiflich*) per la mente umana e ogni tentativo di rappresentarlo è destinato a ricadere nell'antropomorfismo. Egli condivide quindi con Pareyson e con Karl Barth l'idea che Dio è trascendenza assoluta, è un mistero che non potrà mai essere pienamente spiegato dalla razionalità umana: «concepire Dio in termini concettuali significa definirlo in base a categorie elaborate dalla mente umana e attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all'uomo, sia pure estremamente affinate e astratte, e sia pure pensate in senso eminente ed elevate al vertice. In tal senso concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, Bontà, Provvidenza, e così via, è pur sempre un κατ'άνθρωπον λέγειν che conferisce a tali concezioni della divinità un carattere sostanzialmente, anche se larvamente, antropomorfo»¹⁰⁶.

Nella posizione religiosa di Antiseri si può scorgere una forma di “barthismo”: in maniera simile al teologo Karl Barth anche Antiseri denuncia tutti i tentativi di ingabbiare Dio nelle reti della ragione umana, affermando che l'assoluto è il “totalmente altro” e che come tale rimane inconcepibile per il pensiero umano. Riprendendo intuizioni di Kierkegaard, Barth evidenzia l'opposizione sostanziale tra Dio e tutto ciò che è umano, vale a dire la ragione, la filosofia e la cultura. Ci sembra quindi che Antiseri potrebbe condividere queste parole di Barth: «Dio è il Dio sconosciuto. Come tale egli dà a tutti la vita, il fiato e ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né una delle più alte o altissime forze che noi conosciamo [...], essa è la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro. [...] L'Evangelo è soltanto *credibile*, esso può soltanto essere *creduto*. La sua serietà consiste in questo, che si offre come una alternativa: a colui che non è capace di sopportare la contraddizione e di attendere nella contraddizione, è motivo di scandalo; a colui che sa di non poter evitare la contraddizione, è oggetto di fede. La fede è questo: il rispetto dell'incognito divino, l'amore di Dio nella coscienza della differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, Dio e il mondo, [...] il fermarsi, turbati, davanti a Dio»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie* [scritto edito nel 1844 con lo pseudonimo di Johannes Climacus]; *Briciole di filosofia*, in Idem, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 219.

¹⁰⁵ M. Clavel, *Ce que je crois*, Grasset, Paris 1975; tr. it., *Quello che io credo*, Città Nuova, Roma 1978, p. 35.

¹⁰⁶ L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», 1, 1985, (Milano, Mursia), p. 7. Questo passo di Pareyson viene riportato e commentato in D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo XX*, p. 63.

¹⁰⁷ K. Barth, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1919 [seconda edizione rivista ed ampliata 1922]; tr. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 12-15.

Negli scritti di Antiseri, come del resto nei testi di Pareyson e di Vattimo, si può rinvenire una critica alla dottrina (tipicamente tomista) dell'*analogia entis*, simile a quella avanzata da Barth. Com'è noto, la teoria dell'*analogia entis* afferma che si può parlare di Dio e dei suoi attributi partendo dall'essere delle creature, ovvero – così San Paolo – «*a creatura mundi per ea quae facta sunt*» (*Ep. ad Rom.*, 1, 20), a partire dalle cose create. Ebbene, secondo Karl Barth (ma anche secondo Antiseri) «l'*analogia entis* è l'abominevole strada che va dal basso in alto, che presume di passare dalla terra al mistero divino»¹⁰⁸, essa è quindi il frutto di una ragione umana presuntuosa e arrogante. All'*analogia entis* andrebbe sostituita quella che Barth definisce come *analogia fidei*: «la strada giusta è quella che va dall'alto in basso, quella dell'*analogia fidei*: è partendo dalla fede che il cristiano comprende le verità cristiane, e non fondandosi sulla propria ragione. *La fede cessa di essere fede quando cerca supporti razionali*»¹⁰⁹. Un importante corollario dell'*analogia fidei* è che essa non può essere strutturata all'interno di un sistema razionale: essa abita infatti la contraddizione e il paradosso, fondandosi soltanto sulla fiducia incondizionata nel *Dei loquentis persona*; tale è la fede di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

4. Le buone ragioni del “pensiero debole”

Antiseri ha dichiarato di condividere molti elementi della proposta filosofica di Vattimo: tra questi, soprattutto, l'idea che la filosofia debba abbandonare ogni pretesa fondativa, ritenuta come ultima e normativa; l'idea che la verità sia sempre il frutto di interpretazioni storicamente determinate¹¹⁰; la concezione, tipicamente postmoderna, che la storia non sia inquadrabile in un disegno unitario di senso, così come pretendeva ad esempio la dialettica hegel-marxista; la prospettiva di una “società aperta”, democratica, pluralista e relativista, tollerante e rispettosa nei confronti delle minoranze; la speranza che lo spazio lasciato aperto dalla caduta degli “assoluti terrestri” crei nuove condizioni di possibilità per la riscoperta della fede religiosa. Antiseri afferma

¹⁰⁸ G. Reale, D. Antiseri, *La teologia protestante da Barth a Bonhoeffer*, in IDEM, *Storia della filosofia*, Vol. 10, Bompiani, Milano 2008, pp. 489-566, p. 493. Quello dell'*analogia entis* è il metodo teologico che Barth considera come «l'emblema stesso della teologia cattolica. L'idea che nella realtà umana e terrena vi sia oggettivamente qualcosa di analogo alla realtà di Dio, e che pertanto i concetti che designano tali realtà possano essere riferiti anche alla realtà divina, pur cogliendola solo parzialmente» (F. Arduso, G. Ferretti, A. Perone Pastore - U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1972, p. 38). Uno scritto, ormai classico, sull'argomento è quello di Erich Przywara, il quale ebbe un'accesa disputa con Karl Barth proprio sul tema della conoscenza analogica di Dio fondata sul principio di non-contraddizione: cfr. E. Przywara, *Analogia Entis - Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, [la prima edizione del volume è del 1932, la seconda edizione ampliata è del 1962], Vita e Pensiero, Milano 1995.

¹⁰⁹ G. Reale, D. Antiseri, *La teologia protestante da Barth a Bonhoeffer*, cit., p. 493.

¹¹⁰ Quando parla di “addio alla verità” Vattimo intende «la presa di congedo dalla verità come rispecchiamento “oggettivo” di un “dato”» (G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 13): si tratta della concezione della verità come corrispondenza oggettiva ai fatti, tipica della metafisica che da Aristotele giunge sino al positivismo. A tale concezione oggettivista e granitica della verità-corrispondenza Vattimo contrappone una nozione di verità come interpretazione e come “evento” (*Ereignis*) ovvero come apertura di un orizzonte di senso sempre storicamente e linguisticamente determinato. Egli si avvicina quindi alla teorizzazione dell'*alétheia* proposta da Heidegger e al prospettivismo nietzscheano, stando al quale «non ci sono fatti ma solo interpretazioni».

che «l'antifondazionismo [...] del pensiero debole di Vattimo sia una concezione teoreticamente valida, che si affianca a esiti seriamente consolidati di correnti filosofiche contemporanee – dal razionalismo critico di Popper alla prospettiva ermeneutica di Gadamer, dalla logica deontica di filosofi del linguaggio e dal normativismo di Kelsen all'epistemologia dell'economia di Hayek –»¹¹¹. Nel “pensiero debole” Antiseri scorge, quindi, un valido alleato nella lotta agli “abusi della ragione” e nella riconquista razionale della contingenza, un alleato in grado di garantire nuovi spazi di legittimità al sacro e alla stessa domanda religiosa. Sono molti, dunque, i motivi per i quali Antiseri avverte che il suo “razionalismo della contingenza” si avvicina al “pensiero debole” di Vattimo, soprattutto dopo che quest'ultimo in *Credere di credere* dichiara di essersi nuovamente avvicinato alla fede cristiana¹¹². Tuttavia Antiseri rimprovera a Vattimo di “giocare al cristianesimo”, di essersi costruito un cristianesimo eccessivamente *ad personam*, incentrato su un concetto di *pietas* edulcorato e moralmente accomodante. Abbandonando il cristianesimo “apocalittico e dostojeskiano” del suo maestro Pareyson, Vattimo si sarebbe costruito una forma religiosa adatta a “soddisfare il secolo”, lontana dai drammi morali, dal senso del peccato, da quella che Pascal nel *Memoriale* definiva come «*renonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur*»¹¹³.

Di particolare interesse sono le indagini di Antiseri sui precedenti storici del “pensiero debole”, ovvero su tutti quei pensatori che, eliminando gli “assoluti terrestri”, hanno reso libero lo spazio della fede. Si tratta di quella linea di pensiero definibile come “pirronismo cristiano”: essa comprende autori come Montaigne, Charron, Pierre-Daniel Huet, Pascal e Kierkegaard. In opposizione a una forma di “pensiero debole” che nega apertamente la fede, approdando a esiti radicalmente scettici e nichilisti, Antiseri rivaluta tutte quelle forme di pirronismo cristiano che non cantano “la vittoria del nulla” ma che approdano alla fede, partendo dai limiti della conoscenza umana, sempre parziale, fallibile e incompleta. Egli condivide, quindi, queste programmatiche espressioni di Pierre Charron (1541-1603): «tanto celebri tra i saggi è il fatto [...] che l'unica certezza e scienza è che non c'è nulla di certo e noi nulla conosciamo, *solum certum nihil esse certi, hoc unum scio quod nihil scio*; che noi non facciamo che chiedere, tentare, cercare e brancolare in mezzo alle apparenze, *scimus nihil, opinamur verisimilia*; che la verità non è affatto nella nostra capacità, nei nostri progetti, in nostro possesso»¹¹⁴. E a coloro che definiscono quasi con disprezzo “pirronismo” tale concezione gnoseologica, Antiseri replica con Charron che siffatta concezione «rende alla pietà e all'azione divina, lungi dal contraddirle, un servizio maggiore di qualunque altra cosa»¹¹⁵. *Simili modo* seguendo Montaigne viene detto: «quel che

¹¹¹ D. Antiseri, *Pensiero debole, ragione filosofica e spazio della fede*, cit., p. 47.

¹¹² Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere - È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, cit. Come è già emerso in precedenza, a parere di Vattimo «il nichilismo post-moderno è la forma aggiornata del cristianesimo. E dunque il pensiero debole è l'unica filosofia cristiana sul mercato. [...] Il pensiero debole è anche l'unica filosofia cristiana pensabile» (G. Vattimo (con P. Paterlini), *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, cit., p. 182).

¹¹³ B. Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1964 ss., p. 554.

¹¹⁴ P. Charron, *De la sagesse*, Bordeaux 1601; tr. it. di G. Stabile, *Piccolo trattato della saggezza*, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 100.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 127. Una compiuta ricostruzione dei precedenti storici del “pensiero debole” viene svolta nel volume D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole*, cit.

occorre fare è accompagnare la nostra fede con tutta la ragione che è in noi; ma sempre con questa riserva, di non pensare che sia da noi che essa dipende e che i nostri sforzi e le nostre argomentazioni possano giungere a una scienza così soprannaturale e divina»¹¹⁶.

Nella sua ricerca delle lontane origini del “pensiero debole”, Antiseri riscopre e valorizza sotto il profilo teoretico anche il dibattito intercorso nel Settecento tra il vescovo di Avranches, Pierre-Daniel Huet, e Lodovico Antonio Muratori. Se quest’ultimo accusa Huet di screditare indebitamente i sensi e la ragione¹¹⁷, il vescovo afferma invece che solo accentuando la debolezza della ragione umana si possono raggiungere due fondamentali finalità: 1) «il fine primario» – rileva Huet – «è di schivare l’errore, l’ostinazione, l’arroganza»; 2) «il fine lontano», ma quello ben più importante, consiste «nel preparare lo spirito a ricevere la fede»¹¹⁸.

Solo laddove cadono gli “assoluti terrestri” – le costruzioni umane di un senso assoluto e totalizzante – è nuovamente possibile lo spazio per l’invocazione religiosa. È questo il motivo essenziale per cui Antiseri valuta molto positivamente il “pirronismo cristiano”, la filosofia dei limiti di Kant e di Wittgenstein, il fallibilismo di Popper e di tanta parte dell’epistemologia contemporanea e lo stesso il “pensiero debole” di Vattimo: queste prospettive, pur nella loro diversità, rendono nuovamente legittima una possibile apertura alla dimensione della trascendenza divina. Si comprende, allora, come, quasi paradossalmente, il cattolico Antiseri valuti positivamente alcune forme di relativismo e di nichilismo. Quest’ultimo, così come il relativismo, ha diverse accezioni¹¹⁹: quando per nichilismo s’intende il pessimismo assoluto, l’assurdo e la “morte di Dio”, egli lo rifiuta radicalmente, ma se per «nichilismo si dovesse intendere l’impossibilità *a parte hominis* di costruire un senso assoluto della vita dei singoli e dell’intera storia umana: se nichilismo, in altri termini, stesse a significare un *nihil* di senso assoluto costruito con mani umane, allora il nichilismo è una concezione razionalmente sostenibile e umanamente ricca: sorgente di tolleranza e insieme riconquista dello spazio del sacro»¹²⁰.

Antiseri, come recita il titolo di un suo volume, sostiene di essere “cristiano perché relativista, relativista perché cristiano”: a suo parere «per un cristiano solo Dio è assoluto, per cui tutto ciò che è umano non può essere che storico, contestabile, non assoluto, relativo»¹²¹.

¹¹⁶ M. De Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*, [in *Essais*, Libro II, capitolo XII], Paris 1588; *Apologia di Raimondo Sebond*, in Idem, *Saggi*, a cura di V. Enrico, vol. 2, Mondadori, Milano 1985, p. 171.

¹¹⁷ Cfr. L.A. Muratori, *Delle forze dell’intendimento umano o sia il pirronismo confutato. Trattato di Lodovico Antonio Muratori bibliotecario del Serenissimo Signor Duca di Modena, opposto al libro del preteso Monsignor Huet intorno alla debolezza dell’umano intendimento*, Presso G. Pasquali, Venezia 1745.

¹¹⁸ P.-D. Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l’esprit humain*, [opera edita postuma], Amsterdam 1723; *Trattato filosofico della debolezza dello spirito umano*, Presso Gian Battista Gonzetti, Padova 1724.

¹¹⁹ Sulla pluralità di significati del concetto di “relativismo” cfr. A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009. Sulla storia e le diverse accezioni del nichilismo si veda F. Vercellone, *Introduzione a Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

¹²⁰ G. Franco, *Per una biografia intellettuale. In dialogo con Dario Antiseri*, cit., p. 41.

¹²¹ *Ibidem*, p. 41. Sul tema del relativismo cfr. D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano: per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Per il cristiano solo Dio è veramente l’assoluto: tutto il resto è legittimato a considerarlo come una costruzione umana storicamente determinata, effimera e transeunte. Questa consapevolezza libera il cristiano anche da ogni possibile assolutizzazione delle realtà terrene e dello stesso potere politico: «con il messaggio cristiano» – afferma Antiseri – «aveva fatto irruzione nel

Hans Albert ha criticato ad Antiseri di mettere insieme nel suo pensiero diversi filosofi appartenenti a tradizioni assai lontane le une dalle altre: ci pare tuttavia che Antiseri non possa essere accusato *tout court* di “eclettismo filosofico” o di “scorretti accostamenti”: il filo rosso che unisce le filosofie di Wittgenstein, Popper, Gadamer, Mises, Hayek e Vattimo è quello di aver distrutto – sotto il profilo epistemologico – le pretese assolutistiche della ragione umana, ponendo le basi per quello che Antiseri ha delineato come “razionalismo della contingenza”. Si tratta di filosofie tese a indicarci che «i fatti del mondo non sono poi tutto»¹²² e che, ponendo l'accento sulla finitudine e sulla contingenza umana, scardinano *ab imis fundamentis* la pretesa di costruire con le nostre forze un assoluto: «l'assoluto terrestre della metafisica, della dialettica, dello Stato etico, del diritto naturale»¹²³. Certamente quelle analizzate da Antiseri non sono in sé stesse “filosofie cristiane”: sono però tutte prospettive compatibili con il cristianesimo, sono cioè prospettive che, eliminati gli “abusi della ragione” e sottolineati i limiti delle scienze, lasciano aperto lo spazio per la “grande domanda”; Dio – ripete Antiseri con Martin Buber – «abita dove noi lo facciamo entrare»¹²⁴.

Al di là dei limiti della scienza e dell'indagine filosofica l'atteggiamento spirituale più consono è quello della disponibilità e dell'attesa. Antiseri e Vattimo condividono, quindi, la posizione religiosa dell'ultimo Heidegger, che dichiara impossibile determinare con certezza apodittica l'esistenza e la natura di Dio. *A parte hominis* l'unica possibilità è quella di un'attesa fiduciosa: «ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta come unica possibilità quella di preparare (*Vorbereiten*), nel pensare e nel parlare una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo) [...]. Noi non possiamo avvicinarlo [Dio] col pensiero, siamo tutt'al più in grado di risvegliare la disponibilità dell'attesa»¹²⁵.

mondo l'idea che il potere politico non è il padrone della coscienza degli individui, ma che è la coscienza di ogni uomo a giudicare il potere politico. Per il cristiano solo Dio è il Signore, l'Assoluto. Lo Stato non è l'Assoluto: *Káysar* non è *Kýrios*. E con ciò il potere politico veniva desacralizzato, l'ordine mondano relativizzato e le richieste di Cesare sottoposte al giudizio di legittimità da parte di coscienze inviolabili, di persone “fatte ad immagine e somiglianza di Dio”» (D. Antiseri, *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5).

¹²² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 174.

¹²³ D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, cit., p. 100.

¹²⁴ M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich 1949; tr. it. di G. Bemporad, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1983, p. 605.

¹²⁵ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, «Der Spiegel», 31 maggio 1976; tr. it., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, pp. 136-137.

