

ONTOLOGIA DEBOLE E *CARITAS*
nel pensiero di Gianni Vattimo

SOMMARIO: 1. NIETZSCHE, HEIDEGGER E VATTIMO – 2. L'OPERA D'ARTE COME EVENTO-APPELLO DELL'ESSERE – 3. LA SECULARIZZAZIONE COME *VERWUNDUNG* DELLA METAFISICA – 4. ETICA, POLITICA, DIRITTO – 5. ONTOLOGIA DEBOLE E FEDE CRISTIANA – 6. DOMANDE

*Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.*

«Prossimo è il Dio e difficile è afferrarlo. Dove però è il rischio, anche ciò che salva cresce». Questi versi di Hölderlin, tratti dalla lirica intitolata *Patmos*, sono in grado di aprire, nella loro stringata sinteticità, una prospettiva che è stata, ed è, largamente condivisa da molti significativi esponenti della cultura occidentale. Nelle differenti e, talora, opposte interpretazioni di questi versi¹ è possibile rintracciare una trama di fondo comune in cui si semplificano le opinioni contrarie e nella quale convergono le differenze: la vicinanza del divino costituisce per l'uomo, ad un tempo, un pericolo (*Gefahr*) e un'occasione di salvezza (*Das Rettende*); infatti, il progressivo approssimarsi di Dio e

¹ Emblematica a tale proposito è la posizione di Ernst Bloch, il quale interpreta queste parole di Hölderlin in una maniera che potremmo definire «estrema», cioè particolarmente lontana da tutte le altre, pur varie, letture: secondo Bloch la «salvezza» di cui si parla sarebbe da intendere in senso totalmente umano e dichiaratamente ateo (cf E. BLOCH, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, 133; Id., *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, 258).

del suo agire salvifico² è proporzionale all'aumentare della tentazione umana di fuggire da lui³ o, che è quasi lo stesso, di impadronirsi di lui⁴.

Per tale significato, anche provocatorio, queste parole di Hölderlin si prestano a essere interpretate come cifra di una teologia ritenuta «autentica»: una teologia in cui non ci si riferisca più al «Dio delle certezze metafisiche, dei *preambula fidei*»⁵; una teologia capace di superare la prospettiva «troppo umana» di un ricorso a Dio come mera forma di assicurazione (senza rischio)⁶; una teologia che rinunci ai dogmi cui «dovremmo aderire in nome dell'assoluta – metafisica

² Ernst Bloch legge questo avvicinarsi di Dio nel senso della rivelazione della sua vera essenza, la *Gottlosigkeit*, l'assenza di Dio, che caratterizza il mondo moderno. A parere di Bloch, la rivelazione della mancanza di una redenzione – da parte di un assoluto esterno al mondo – rende ragione della rinnovata attenzione a quegli aspetti dell'uomo che sfuggono alla propria capacità di comprensione e che, perciò, egli è tentato di affidare a una speranza di salvezza tanto esteriore quanto vana. Secondo Vattimo, invece, l'assenza di Dio, del Dio metafisico, costituisce una possibilità positiva per la rivelazione del suo vero volto; non solo, anche il declino della soggettività, che caratterizza la post-modernità, può essere letta come il riflesso positivo e salvifico di un Dio che, in maniera imprevedibile e paradossale, si sta avvicinando all'uomo: «In concreto, questo significa domandarsi se quella certa dissoluzione dell'individualità che si attua nella società di massa, e soprattutto nella nostra società della comunicazione generalizzata, non sia anche un'occasione di "salvezza", nel senso del motto evangelico: chi non perde la sua vita non la salverà» (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1998, 47).

³ Perché, appunto, egli rappresenta un pericolo che minaccia l'integrità del soggetto umano; eppure, proprio attraverso questo rischio, viene offerta all'uomo una fondamentale quanto imprevedibile occasione di salvezza (Cf G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», in G. VATTIMO - P.A. ROVATTI [a cura di], *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, 18). In ambito teologico queste stesse riflessioni sono state sviluppate in maniera particolarmente efficace da Karl Barth e da Hans Urs von Balthasar (Cf K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1953-1959, EVZ - Verlag, vol. IV, *Die Lehre von der Versöhnung*, tomi 1-3; H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, tomo 1, e Id., *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977-1980; tr. it. di G. Somavilla, *Teodrammatica*, vol. II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, e vol. IV, *L'azione*, Milano, Jaca Book, 1982-1986).

⁴ Cf J.L. MARION, «Il ritiro del divino e il volto del Padre: Hölderlin», in Id., *L'idolo e la distanza*, in particolare 107. Ma è soprattutto Heidegger colui che molte volte e in diversi modi si riferisce a questi versi di Hölderlin facendoli diventare una fonte quasi «inesauribile» di ispirazione.

⁵ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002, 11.

⁶ Cf G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974, 1996, 113-114; Id. *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento* (a cura di Luca Bagetto), Milano, Bruno Mondadori, 2002, 28.

e violenta – trascendenza di Dio»⁷, violenza che «si insinua nel cristianesimo stesso quando esso si allea con la metafisica»⁸.

Questo approccio «rischioso», incisivo e, forse per qualcuno, anche irritante, permette già di riconoscere una prima essenziale prospettiva che è propria dell'Autore di cui principalmente tratta il presente studio. Ma sarebbe riduttivo limitare le citate parole di Hölderlin al solo pensiero di Gianni Vattimo; esse, in realtà, offrono anche un'indicazione preziosa per riconoscere il senso, il rischio e la (segreta) speranza che sono propri dell'epoca attuale.

Sul piano della riflessione filosofica, i protagonisti di questo difficile e pericoloso itinerario, lungo i sentieri che conducono alla «fine della modernità»⁹, sono stati soprattutto Nietzsche e Heidegger. Al loro pensiero Vattimo riconosce un significato speciale; ma la grandezza di questi uomini non va attribuita, in primo luogo, alle loro qualità soggettive, quanto piuttosto a una virtù eminentemente «passiva» che li fa essere, per così dire, «voce di altro». Come l'artista, mentre compone, riesce a esprimere ciò che, pur risuonando dentro di lui, sembra provenire da «altrove»¹⁰; così è l'opera di Nietzsche e di Heidegger: mentre ha l'aspetto di una produzione totalmente personale, essa, in realtà, risulta essere frutto di un ascolto «senza riserve». Il significato di questa espressione – che insinua la possibilità di un sentire «intensivo» e, quasi, «senza protezione» – dipende dal fatto che, effettivamente, l'ascolto può essere inteso in due sensi: uno, più superficiale, che si limita allo «stare a sentire», senza che vi sia un reale coinvolgimento in ciò che viene udito; e uno, più profondo e globale, che implica il «lasciarsi trasformare» da quello che si è ascoltato. Così accade che l'uomo si rifugi nello «stare a sentire» per paura della forza

⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 56.

⁸ G. VATTIMO, «Violenza, metafisica, cristianesimo», *Filosofia e teologia* 3 (1999) ora in Id., *Dopo la cristianità*, 123.

⁹ Titola così una delle opere maggiormente significative del nostro Autore: G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1991.

¹⁰ È noto, per esempio, che Mozart scriveva la sua musica di getto, senza fare correzioni, come se, la sua, fosse soltanto la trascrizione fedele di qualcosa che egli ascoltava risuonare dentro di sé. Così è pure il poeta, la cui arte non consiste innanzitutto nel saper accostare parole, ma nella capacità di dare voce a quella parola che «gema» dentro di lui. Analogamente, Michelangelo descriveva la sua arte scultorea non nei termini di una propria creazione, ma come «liberazione della forma» che già era presente nella pietra: egli non faceva altro che «togliere» ciò che vi era di troppo. Michelangelo non inventava le figure, ma le «riconosceva»; e, per così dire, egli non faceva altro che «estrarle» dal loro nascondimento.

provocatoria e trans-formante di ciò che potrebbe ascoltare: «Dove però è il rischio, anche ciò che salva cresce».

La grandezza di Nietzsche e di Heidegger dipende proprio dalla domanda che essi hanno accettato di «patire» esponendosi al rischio di un «ascolto pericoloso». Ci si può chiedere perché sia così importante questo ascolto e quale sia il motivo per cui valga la pena affrontare un simile rischio. Ora, ecco il punto, non si può sapere una cosa simile «prima» o «al di fuori» di quell'ascolto e di quel pericolo: la risposta a quegli interrogativi è inseparabile dall'esperienza diretta di ciò cui essi fanno riferimento. Colui che ascolta è chiamato a «diminuire» la voce della sua individualità, fino a lasciar emergere, attraverso le proprie parole, la voce di un «altro»: è come se la parola dell'Originario potesse essere riconosciuta soltanto quando colui che la esprime, paradossalmente, non dice più nulla di «suo»¹¹. Solo quando la voce di un «soggetto» accetta di indebolirsi fino al punto da svanire per lasciar «risuonare», attraverso di sé, quell'appello nativo cui essa è chiamata a rispondere, soltanto allora, potremmo dire, può apparire la figura di ciò che è originario. Scrive Hölderlin: «L'Originario può infatti propriamente apparire solo nella sua debolezza: nella misura in cui il segno in se stesso, in quanto insignificante, viene posto = 0, può allora rappresentarsi anche ciò che è originario; il celato fondamento di ogni natura»¹². Il paradosso di cui parla Hölderlin è il fatto che il soggetto diviene «parola» non nell'atto di affermare se stesso, ma, al contrario, nella disponibilità al proprio «annientamento», nel divenire «uguale a zero» (= 0): la rivelazione dell'Originario si compie attraverso il «morire» della soggettività¹³.

È dunque la «provenienza» che rende autorevole l'opera di Nietzsche e di Heidegger: vi sarebbe una sorta di «ispirazione» all'origine dei loro scritti, come se il vero autore fosse un «altro»; non però nel

¹¹ Si legge nel vangelo di Giovanni: «Io non posso far nulla da me stesso; giudico secondo quello che ascolto e il mio giudizio è giusto, perché non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e so che la testimonianza che egli mi rende è verace» (Gv 5,30-31; cf 8,28).

¹² F. HÖLDERLIN, «Il significato delle tragedie», in Id., *Sul Tragico*, a cura di R. Bodei, Milano, Feltrinelli, 1994, 94.

¹³ Il soggetto viene inteso qui nel suo significato moderno: il fondamento di ogni dubbio e di ogni certezza. Hölderlin, quando parla di questa morte, pensa, in realtà, a quella propria dell'eroe tragico; Vattimo la interpreta come il destino della modernità stessa (cf G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1981 [coll. «Idee», 1989]).

senso che la loro libertà venga «sacrificata» all'iniziativa di altri; anzi, la libertà è proprio il poter rispondere a quell'appello che, nondimeno, rimane pericoloso.

Vattimo si inserisce nello stesso solco tracciato da Nietzsche e da Heidegger; e, tuttavia, la necessità di essere fedeli fino in fondo a quella stessa «vocazione» a cui essi hanno saputo rispondere, implica la capacità di assumersi in prima persona quello stesso rischio che essi hanno affrontato, giungendo – dopo aver abbandonato l'ombra protettiva dei «maestri» – a farsi carico di quella solitudine in cui, soltanto, il pericolo è, paradossalmente, prossimo alla possibilità della salvezza.

In tal senso i versi iniziali di Hölderlin possono forse essere usati per interpretare autenticamente anche il significato dell'itinerario speculativo di Vattimo. Una simile attribuzione, tuttavia, implica almeno un «rischio» che deve essere subito chiarito: se la portata evocativa delle parole di Hölderlin viene limitata alla riflessione di *un* autore, cioè di *un* soggetto – così come la modernità lo intende –, tale operazione finisce per risolversi in una sorta di «tradimento» del pensiero di Vattimo stesso. In altre parole, Vattimo non considera la propria opera come l'esito di una riflessione «sua», ma essenzialmente come risposta a un appello originario che lo ha raggiunto e provocato in una maniera del tutto particolare. Similmente, secondo Vattimo, i versi di Hölderlin non vanno letti come l'opera di un individuo, ma vanno riferiti direttamente all'essere, al suo «evenire» nell'epoca attuale caratterizzata dall'esaurimento del pensiero metafisico. In questo tramonto, che può apparire come la mera dissoluzione di ogni possibile senso per la vita del mondo e dell'uomo, è contenuta, in realtà, l'offerta di una nuova e insospettata occasione di salvezza: «La fine della metafisica non significa la fine del pensiero, ma il passaggio a un nuovo cominciamento [...]. La nostra epoca, in cui l'oblio dell'essere è arrivato al suo culmine, è anche quella in cui l'uomo corre maggiore pericolo. Ma, [...] con Hölderlin: "dove c'è il pericolo, là cresce anche ciò che salva"»¹⁴.

Questi rapidi accenni, mentre permettono forse di intuire già diversi aspetti propri della riflessione filosofica di Vattimo, necessitano di essere ripresi e ordinati, cosicché il loro senso possa emergere più chiaramente e senza ambiguità, in modo che sia possibile riconoscerne la reale portata.

¹⁴ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1989 (or. 1963), 47.

Lo scopo di questo lavoro è quello di descrivere come la visione della post-modernità che emerge dal pensiero di Vattimo si incontri in modo originale – anche se critico nei confronti dell'ortodossia corrente – con il cristianesimo. Si cercherà di raggiungere tale obiettivo, in primo luogo, richiamando gli elementi essenziali del pensiero dei «maestri» da cui Vattimo dipende, ma anche indicando il punto in cui egli si distacca da loro aprendo così una «nuova via». Il secondo momento del presente studio potrebbe sembrare una semplice digressione circa il ruolo «ancillare» dell'arte nei confronti della filosofia; si tratta, in realtà, di un punto essenziale in cui l'accadere dell'opera d'arte rappresenta l'evento dell'essere stesso che, come tale, non può assolutamente essere ridotto alla pura funzione di supporto a qualcos'altro. Segue poi l'approfondimento di uno dei punti più delicati del pensiero di Vattimo la cui mancata cognizione può dar luogo a una serie interminabile di ambiguità e di fraintendimenti; esso ruota attorno al concetto heideggeriano di «oltrepassamento (*Verwindung*) della metafisica» e rappresenta un punto essenziale di collegamento, ma anche di distacco fra Vattimo e il suo maestro della Foresta Nera. Sarà possibile, infine, riconoscere il nesso fra ontologia debole e *caritas* cristiana che costituisce uno dei tratti più significativi e originali della proposta filosofico-religiosa del filosofo di Torino.

1. NIETZSCHE, HEIDEGGER E VATTIMO

Il rischio, inteso come capacità di affrontare l'*insecuritas* di ciò che non è né prevedibile né dominabile, nell'attesa incerta di un possibile annuncio di salvezza, è uno dei caratteri che distingue l'autenticità dell'uomo e del suo pensiero in rapporto all'attuale «farsi evento» da parte dell'essere. In questa linea – come già si accennava – il pensiero di Vattimo si ispira soprattutto a quella riflessione che è culminata nell'opera di Martin Heidegger e, prima di lui, in quella di Friedrich Nietzsche.

Il riconoscimento dell'approssimarsi del divino implica la capacità di abbandonare l'inautenticità di quelle forme filosofiche e religiose elaborate dal soggetto soltanto per trovare in esse rassicurazione¹⁵:

¹⁵ «In pratica, tutta la metafisica come bisogno di riferimento a nozioni ultime, oltre le quali non si va, e che spiegano, giustificano, insomma mettono il soggetto in possesso della situazione, si riporta a questa originaria ricerca di sicurezza» (G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, 113-114).

simili forme di «consolazione» funzionano in quanto perpetuano quell'alienazione che, in realtà, dovrebbero combattere. Lasciar cadere queste costruzioni comporta, però, l'esposizione a un vuoto di senso che si annuncia disorientante e pericoloso. L'annuncio nietzscheano della morte di Dio, nella sua veste folle e sconcertante, va letto proprio come profezia di un'umanità finalmente disposta ad affrontare quel rischio: «Le strutture forti della metafisica – *archai, Gründe*, evidenze prime e destini ultimi – erano forme di assicurazione del pensiero in epoche in cui la tecnica e l'organizzazione sociale non ci avevano ancora resi capaci, come accade ora, di vivere in un orizzonte più aperto, meno «magicamente» garantito»¹⁶.

La forza destrutturante del pensiero di Nietzsche sembra non lasciare spazio alcuno alla possibilità di un rapporto religioso con Dio. In realtà, osserva Vattimo, la morte di Dio riguarda propriamente il Dio metafisico, inteso come *causa sui*, come essenza formale e astratta; la quale, paradossalmente, proprio mentre si impone come «scienza dell'assoluto», impedisce di fatto la possibilità di una autentica relazione con il divino. Il vero problema della filosofia «non può essere quello di «stabilire» l'esistenza di Dio, ma semmai di riaprire la possibilità di un rapporto religioso con Lui. Per questo, si può dire che è più vicino a Dio il pensiero senza-Dio (che non equivale ad ateo), come quello di Nietzsche»¹⁷.

Il «pensiero senza-Dio» possiede, dunque, una «forza profetica» capace di aprire lo spazio di un «nuovo» e imprevedibile rapporto con il divino. In questa linea, il pensiero di Nietzsche viene riconosciuto come «voce dell'essere che attraverso di lui si rivela e insieme si nasconde»¹⁸. Ci si può chiedere come sia possibile sostenere una simile interpretazione: sulla base di quale principio – proprio mentre viene rigettato il ricorso a qualsiasi genere di riferimento metafisico, o di pensiero rivelato, mentre si mette in evidenza l'inconsistenza delle forme religiose tradizionali, mentre si annuncia la debolezza del pensiero *tout court* – si può affermare che la «voce dell'essere» si lascia raggiungere attraverso la riflessione di Nietzsche?

¹⁶ G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», 18.

¹⁷ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 161. Anche in ambito teologico c'è stato chi ha visto nel pensiero di Nietzsche una possibilità positiva in ordine alla riscoperta del vero volto di Dio oltre quello mistificato dalla metafisica (cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982).

¹⁸ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 27.

In realtà, questo tipo di interpretazione dipende totalmente dalla lettura heideggeriana della storia dell'Occidente: «Tutto ciò diventa comprensibile solo quando si metta in luce come tutti i principali filoni di sviluppo che Heidegger individua nella storia della metafisica confluiscono unitariamente in Nietzsche, non solo, ma vi trovino la propria conclusione, cioè l'ultimo e definitivo sviluppo delle loro interne possibilità, oltre cui non sarà più possibile andare»¹⁹. Il pensiero di Nietzsche assume così un carattere «primo e ultimo», perché in esso ritornano nel loro vero significato i motivi originari e costitutivi di tutta la storia dell'Occidente: «Sicché solo a partire da Nietzsche si può ricostruire la storia della metafisica *geschichtlich* [cioè dal punto di vista dell'evento dell'essere] e non puramente *historisch* [ossia sulla base della concatenazione di fatti nel tempo, secondo il prima e il poi]»²⁰.

Questa insistenza sull'essere nel suo «evento», la persuasione secondo cui l'essere *non è* ma *accade*, è forse il debito più significativo del pensiero di Vattimo nei confronti di Heidegger. Rispetto alla modernità, l'acquisizione di questo punto di vista permette di riconoscere un significato inedito alla posizione dell'uomo nel mondo, alla presenza delle cose, al senso del tempo: «La storia del pensiero, e più in generale la storia *tout court*, non è principalmente storia dell'uomo e delle sue decisioni, ma storia dell'essere»²¹. L'aver spostato l'accento dall'uomo all'essere – fatto questo che coincide con la *Kehre* heideggeriana – comporta il riconoscimento di una priorità assoluta: «C'è *principalmente* l'essere»²².

¹⁹ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 32.

²⁰ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 42. L'interpretazione del pensiero di Nietzsche elaborata da Vattimo non concorda con la riflessione di Heidegger; tuttavia, secondo Vattimo, «per essere fedeli alle intenzioni più autentiche di Heidegger, bisogna «tradirlo» nella interpretazione di Nietzsche» (G. VATTIMO, «Nietzsche interprete di Heidegger», in F.H. VON HERMANN, *Kunst und Technik*, Frankfurt, Klostermann, 1989, ora in G. VATTIMO, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Milano, Garzanti, 2000, 263). Si tratta, secondo Vattimo, di due autori il cui pensiero si illumina reciprocamente: «Se Heidegger conferisce senso a Nietzsche mostrando che la volontà di potenza, per dir così, è «destino dell'essere» (e non puro gioco di forze da smascherare con la critica dell'ideologia), Nietzsche dà senso a Heidegger chiarendo che il destino dell'essere (se deve esser pensato fuori dalla metafisica) è il nichilismo; cioè che l'essere prende congedo dalla sua configurazione metafisica non (solo) quando svela le *archai* come maschere, come eventi; ma quando *si dà* nella forma di ciò che non è, ma è (già sempre) *stato*, e che vige solo come ricordo, in una forma sbiadita e *debole*» (G. VATTIMO, *Dialogo con Nietzsche*, 272).

²¹ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 17.

²² G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 132.

Tale priorità non è in alcun modo riducibile a una prestazione del soggetto: le produzioni umane, come tali, possono essere sempre e soltanto «risposta» rispetto all'originale farsi evento dell'essere. All'uomo rimane unicamente la coscienza di una «povertà originaria»: «L'analogia che colpisce più immediatamente nelle posizioni di Nietzsche e di Heidegger è l'acuta coscienza che essi hanno della propria epoca come *dürftige Zeit*, come tempo di privazione e di attesa»²³. Attesa, perché l'unico atteggiamento autentico che l'uomo può assumere è quello di disporsi ad ascoltare una voce, un appello che non dipende da sé, ma, «eventualmente», dall'essere stesso: «L'uomo deve attendere che l'essere gli si rivolga di nuovo, anche col rischio che, nell'attesa, si trovi costretto a tacere [...]. L'esercizio di questo ascolto [...] non dipende solo o principalmente dall'ascoltante, ma dalla parola stessa»²⁴.

Il valore «profetico-epocale» del pensiero di Nietzsche e di Heidegger sarebbe determinato appunto da questo carattere di «ascolto-appello» dell'essere: il risultato delle loro riflessioni non deve attribuirsi, in primo luogo, alle loro singole capacità soggettive, ma va letto come l'attuale ed «eventuale» dirsi dell'essere. In questo senso si può dire che «l'uomo è adoperato dall'essere come proprio messaggero»²⁵; non però che la libertà del singolo risulti indifferente rispetto all'evento dell'essere, perché «l'atto della libertà sta proprio nel rispondere all'appello riconoscendosi appellati; la mancata risposta equivale a una rinuncia alla libertà»²⁶.

L'esito del lavoro ermeneutico di Heidegger «sembra potersi riassumere nel fatto di aver sostituito all'idea di essere come eternità, stabilità, forza, quella di essere come vita, maturazione, nascita e morte; non è ciò che permane, ma è, in modo eminente (nel modo dell'*ontos on* platonico), ciò che diviene, che nasce e muore. L'assunzione di questo peculiare nichilismo è la vera attuazione del programma indicato dal titolo *Essere e tempo*»²⁷. Si tratta di un punto di vista lontano rispetto a quello dominante l'intera vicenda del pensiero occidentale, che stabilisce la dipendenza dell'ontologia dalla metafisica. Heidegger non intende perpetuare ulteriormente la soggezione a tale principio; ma il superamento della metafisica non può ridursi

²³ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 48.

²⁴ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 204.

²⁵ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 219.

²⁶ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 220.

²⁷ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, 74.

a una riedizione del pensiero dialettico²⁸, non può avvenire in modo puramente volontaristico²⁹ o attraverso una sorta di ingenua contestazione metafisica della metafisica³⁰.

Forse qualcuno insiste ancora nel chiedere se sia poi così scontata questa fine del pensiero metafisico?³¹ Secondo Vattimo, il messaggio, che «molte volte e in diversi modi» i «profeti» dell'essere hanno fatto risuonare, attesta che le possibilità del pensiero metafisico si sono esaurite ormai da tempo³². Questa è dunque la voce dell'essere; essa, però, non va intesa come «parola definitiva» in cui si esauriscono le attese e le possibilità dell'uomo, va letta invece come «parola apprente», come appello alla responsabilità, come invito alla libertà³³.

Sulla scia tracciata da Nietzsche e da Heidegger, Vattimo si assume il rischio e la responsabilità di affrontare la propria «vocazione ontologica»; non basta, infatti, farsi condurre dai «maestri» senza mai uscire dall'ombra della loro autorevole figura: arriva il tempo in cui non si può rimanere in un simile atteggiamento senza chiudersi all'appello originario dell'essere³⁴.

²⁸ La categoria di superamento (*Aufhebung*) è legata alla metafisica hegeliana della storia intesa come processo avviato dialetticamente (necessariamente) verso il proprio compimento. Già Nietzsche ha visto chiaramente che «l'oltrepassamento è una categoria tipicamente moderna, e che dunque non è tale da poter determinare un'uscita dalla modernità» (G. VATTIMO, *La filosofia del mattino*, in «aut aut» 202 [1984], ora pubblicato col titolo: *Nichilismo e postmoderno in filosofia*, in Id., *La fine della modernità*, 174).

²⁹ «L'oblio dell'essere che costituisce la metafisica non può venire pensato come un errore dell'uomo, da cui si possa uscire con un atto di volontà e con una scelta metodica più rigorosa» (G. VATTIMO, «Nichilismo e postmoderno in filosofia», in Id., *La fine della modernità*, 182).

³⁰ Scrive infatti Vattimo: «La metafisica si rovescia solo al prezzo di costruire una nuova metafisica» (G. VATTIMO, «Predicare il nichilismo?», *aut aut* 226-227 [1988], 112). E aggiunge: «Anche la fine della metafisica non è un 'dato' metafisicamente certo, è solo un evento storico, un destino inteso come un invio, una condizione che ci si impone come un appello che proviene da fuori di noi e che noi non possiamo non udire» (G. VATTIMO, *Predicare il nichilismo?*, 114).

³¹ A titolo di esempio si veda E. BERTI, «Credere di credere». L'interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo», *Studia Patavina* XLIV (1997), 377-383.

³² Sbaglierebbe, però, chi leggesse la fine della metafisica come una prova a sostegno dell'attendibilità assoluta delle scienze moderne: l'oggettività delle proposizioni della scienza è, in realtà, fondata su presupposti che oggi appaiono insostenibili: la pretesa oggettività della fisica «si svela come una credenza non più accettabile» (G. VATTIMO, «Il Dio che è morto», in Id., *Dopo la cristianità*, 18).

³³ Cf G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 218-220.

³⁴ «La comunicazione agli altri dei "risultati" del proprio lavoro ermeneutico non è mai in realtà comunicazione di risultati, ma sempre e soltanto un invitare gli altri sulla stessa via» (G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 205).

Vattimo inizia questa sorta di «seconda navigazione» interpretando il tema heideggeriano dell'«oblio dell'essere». Si tratta di un argomento che si presta a due possibili letture assai diverse fra loro: una, definita di «destra», secondo cui l'oltrepassamento della metafisica si realizza «come sforzo, nonostante tutto, di preparare in qualche modo, un «ritorno all'essere», magari nella forma di una ontologia apofatica, negativa, mistica»; e un'altra, detta di «sinistra», secondo cui la storia dell'essere va intesa «come storia di un «lungo addio», di un indebolimento interminabile dell'essere»³⁵. Vattimo sa bene che Heidegger, per lo più, non fece propria questa seconda possibilità di lettura; ciò nondimeno, il filosofo di Torino sostiene che essa è più fedele al programma originale del pensatore della Foresta Nera³⁶.

L'indebolimento dell'essere innesca un «processo nel quale, alla fine, dell'essere come tale «non ne è più nulla»»³⁷. Il compiersi di questo «svuotamento ontologico» non va inteso come una condizione fallimentare o negativa, una sorta di nichilismo risentito o nostalgico, cioè un nichilismo ossessionato dal crollo della verità metafisica e dalla paura del non senso; al contrario, il «nichilismo compiuto», di cui parla Vattimo, costituisce una possibilità di apertura e una (l'unica) *chance* positiva. Occorre abituarsi a «convivere con il «niente»»³⁸, imparando a riconoscere questa stessa situazione di «privazione» come fonte di una positività non ancora vissuta: «Oggi noi non siamo a disagio perché siamo ancora troppo poco nichilisti, ma piuttosto perché non sappiamo vivere sino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere»³⁹. Ci si può chiedere come sia possibile, nella dispersione implicita in questo «svuotamento», fare propria la *chance* positiva in esso contenuta: esiste una «chiave» o una «porta» che permetta di accedere all'«offerta» che è propria del nostro tempo?

L'epoca attuale è già, in sé, il luogo e il tempo, l'appello e il dono, l'apertura e la porta per accedere alla *chance* di cui parla Vattimo; ciò nondimeno, occorre riconoscere che vi è uno spazio privilegiato per

³⁵ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1994, 18.

³⁶ Scrive Vattimo: «Le ragioni per preferire la lettura di sinistra di Heidegger [...] si riassumono nel proposito di restare fedeli, anche al di là della lettura dei suoi testi, alla differenza ontologica, cioè al programma di non identificare l'essere con l'ente» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 18).

³⁷ G. VATTIMO, «Apologia del nichilismo», in C. MAGRIS e W. KAEMPFER, *Problemi del nichilismo*, Milano, Shakespeare & Co., 1981, ora in G. VATTIMO *La fine della modernità*, 27.

³⁸ G. VATTIMO, *Le mezze verità*, Torino, ed. La Stampa, 1988, 11.

³⁹ G. VATTIMO, *Filosofia al presente*, Milano, Garzanti, 1990, 26.

riconoscere la positività che si apre nell'attuale, epocale, dissoluzione dell'essere: è lo spazio che si apre nell'incontro con l'opera d'arte.

2. L'OPERA D'ARTE COME EVENTO-APPELLO DELL'ESSERE

L'esperienza estetica, attuandosi al di fuori del dominio della metafisica, offre un accesso più immediato al linguaggio originario dell'essere. Non è possibile, infatti, analizzare un'opera d'arte «misurandola» sulla base di una serie di criteri precedentemente confezionati: l'opera d'arte esercita sui «sistemi estetici una funzione di messa in crisi del loro carattere conchiuso»⁴⁰. Il valore stesso dell'opera dipende dal potere che essa ha di spezzare ogni struttura e visione precostituita, imponendosi nella sua radicale «novità»⁴¹. L'«urto» con l'opera d'arte interrompe l'immagine del proprio mondo, rivelando la scena originaria in cui il protagonista è l'essere stesso: «Lo *Stoss* [cioè l'*urto* prodotto dall'imporsi dell'opera d'arte sul fruitore] si rivela come analogo all'angoscia, in quanto allo stesso modo dell'angoscia ci mette di fronte al nulla come ciò che non è un ente e che, perciò, si rivela in qualche modo identico all'essere stesso. L'incontro con l'opera è un incontro di questo genere, sospende la nostra partecipazione al mondo come apertura in cui ci troviamo e ci fa percepire il movimento e il divenire dell'essere stesso»⁴². La verità dell'opera non va ricondotta al puro fenomeno artistico chiuso nella sua supposta autonomia: essa si dispiega rivelando il movimento e il divenire dell'essere stesso⁴³. L'accadere dell'opera d'arte «rappresenta un evento dell'essere»⁴⁴.

L'incontro con l'opera produce nel fruitore l'«apertura di un mondo» che dipende, in primo luogo, dall'opera stessa. L'imporsi dell'opera

⁴⁰ G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Milano, Mursia, 1967, 27.

⁴¹ «L'opera autentica rappresenta una sospensione di tutto il nostro modo abituale di vivere e di pensare; solo dalla totalità e dalla profondità di questa sospensione dei rapporti e dei significati abituali si può misurare la validità dell'opera come opera» (G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio*, 121).

⁴² G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio*, 122.

⁴³ Vattimo riconosce a Gadamer il merito di aver richiamato con forza il significato ontologico dell'opera d'arte; tuttavia, annota Vattimo, nemmeno Gadamer si spinge molto avanti in questo genere di riflessione; ciò «dipende ancora una volta dal fatto che – probabilmente per ottime ragioni, di prudenza contro il rischio di ricadere in qualche forma di rigido storicismo – egli non collega il recupero della verità dell'arte entro quella che Heidegger chiamerebbe la storia dell'essere» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 77).

⁴⁴ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio*, 130.

d'arte non va però inteso come atto «violento» che chiude ogni possibilità di interazione libera e dialogica fra il fruitore e l'evento artistico, perché, anzi, l'opera si impone soltanto come «l'appello di un mondo che nasce con lei»⁴⁵. Il tratto inspiegabile che caratterizza il prodotto artistico dipende appunto dalle dimensioni senza limiti di quell'appello: l'interpretazione dell'opera è aperta a infinite possibilità alternative non in ragione dell'arbitrarietà soggettiva dell'atto interpretativo, ma a causa della ricchezza inesauribile della sua origine⁴⁶.

La priorità dell'opera rispetto al fruitore «rovescia il rapporto che abitualmente si stabilisce fra i due termini: è infatti chiaro immediatamente che ogni ermeneutica chiarificatrice ed 'esaustiva' implica l'appartenenza dell'opera al lettore, la capacità e possibilità da parte di quest'ultimo di rendersene pienamente padrone, cioè di risolverla e dissolverla nell'interpretazione»⁴⁷. Questo tipo di approccio «annichilisce» l'evento artistico in una sorta di «prestazione» del soggetto. L'autenticità dell'esperienza estetica presuppone invece che l'incontro con l'opera sia il luogo in cui si manifesta il senso originario di colui che la legge. Si «entra» nell'evento artistico riconoscendo la priorità del mondo dischiuso dall'opera e, quindi, riconoscendo di appartenere a quel mondo, consapevoli di essere chiamati in causa e messi in discussione dall'opera stessa⁴⁸: «Nell'autentica opera d'arte nasce un linguaggio mai parlato prima, e quindi si annuncia una risistemazione generale del mondo. Se l'opera è opera d'arte autentica, e questo è ciò che sempre sperimentiamo, non viene a inserirsi pacificamente nel mondo, ma lo riorganizza, lo mette in discussione»⁴⁹.

●ra, se l'estetica «deve farsi ascolto della verità che 'si apre' nelle opere»⁵⁰, come si attuerà questo ascolto? Non si tratta, infatti, di met-

⁴⁵ G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, 108.

⁴⁶ Qui il pensiero di Vattimo si avvicina alle riflessioni estetico-ermeneutiche del suo maestro e predecessore Luigi Pareyson (cf fra gli altri G. VATTIMO, «Pareyson e l'ermeneutica contemporanea», in A. DI CHIARA [a cura di], *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, Napoli, La Città del Sole, 1996, 45-59).

⁴⁷ G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, 107.

⁴⁸ Scrive Vattimo a proposito di questa caratteristica dell'opera artistica: «L'importante è riuscire a considerarla e leggerla come annuncio e appello di un evento nuovo, il farsi presente di una verità che non è esaurientemente ascoltata con il reperimento di una situazione già conosciuta e a cui l'opera rimandi: se si vuole, come appello che non chiede solo una esplicitazione, ma una risposta» (G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, 113).

⁴⁹ G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, 159.

⁵⁰ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 83.

tere in atto una lettura fissata sul mero testo poetico⁵¹, men che meno si tratta del banale «volgere la poesia in prosa»; la verità che si apre nell'ascolto dell'opera d'arte si attua come evento ontologico che si destina al lettore come appello alla libertà e alla responsabilità. In questa stessa linea, sul versante della verità che si rivela nell'esperienza religiosa, Vattimo arriverà a dire: «È qui che non riesco più a vedere la nozione di verità separata dalla carità evangelica»⁵².

Ogni forma di arte possiede potenzialmente questa valenza di verità, questa trasparenza ontologica, questo appello alla libertà; ma vi sono delle forme poetiche che, in tal senso, meritano un'attenzione tutta particolare: si tratta di quelle opere che parlano espressamente del destino storico-ontologico dell'arte stessa. Secondo Heidegger, fra queste rare forme artistiche si distingue in modo speciale la poesia di Hölderlin⁵³: in essa è possibile riconoscere come «l'essenza storico-ontologica della poesia sia legata in modo determinante alla funzione 'religiosa' del poeta»⁵⁴. È opportuno mettere meglio a fuoco questo aspetto, per così dire, «profetico» del poeta.

«Perché i poeti in tempo di povertà?» si chiede Hölderlin, ponendo così la domanda sul significato del poetare nel «tempo della privazione», il «tempo dell'oblio dell'essere»⁵⁵. In questa domanda si annuncia la «missione» stessa del poeta, che è quella di fungere da «tramite fra gli Dèi e il popolo»⁵⁶. La mediazione del poeta è resa possibile dalla

⁵¹ «L'esperienza di verità che si dà nell'arte va intesa, nel senso di Gadamer, come un processo entro cui il lettore dell'opera è coinvolto (insieme all'opera stessa – non dimentichiamolo – che dalle interpretazioni riceve un reale incremento d'essere)» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 83).

⁵² G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, Il Melangolo, 2000, 103. Riprenderemo più avanti questo argomento centrale nella riflessione recente di Vattimo.

⁵³ «Hölderlin viene scelto da Heidegger per parlare dell'essenza della poesia perché, a differenza degli altri poeti nella cui opera pure questa essenza si dispiega, è «il poeta del poeta». «La poesia di Hölderlin è portata dal suo destino poetico a cantare l'essenza stessa della poesia» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 86). Questo giudizio possiede un'innegabile autorevolezza, al punto che, secondo Vattimo, è giusto «leggere l'estetica heideggeriana come una teoria 'profetica' dell'arte» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 85).

⁵⁴ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 87.

⁵⁵ Vattimo si richiama qui in particolare alla conferenza tenuta da Heidegger (1946) nel ventesimo anniversario della morte di Rilke, essa si ispira e prende il titolo da un verso dell'elegia *Pane e vino* di Hölderlin. La conferenza titola appunto «Perché i poeti? (*Wozu Dichter?*)» (ora in: HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1984). Inoltre Vattimo si rifà esplicitamente a un'altra conferenza di Heidegger del 1936, *Hölderlin e l'essenza della poesia* (ora in: HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988).

⁵⁶ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 87.

sua co-appartenenza a questi due mondi; ma, nello stesso tempo, dalla sua estraneità ad essi: il poeta «non appartiene né a quelli, gli Dèi, né a questo, il popolo. Egli è un espulso». Questa sorta di «bando» permette al poeta di poetare sulla poesia, perché egli si trova a pensare «sporgendo» verso «il centro dell'essere». Una simile posizione non fa del poeta un Dio, ma egli non è nemmeno più un uomo: il poeta è l'«uomo dell'oltre»⁵⁷. «Oltre» che dice superamento (*Verwindung*) dell'orizzonte della metafisica, «oltre» che esprime lo svuotamento del soggetto come categoria centrale della modernità, oltre tutto ciò che l'uomo «è stato finora, l'uomo della storia del nichilismo»⁵⁸. Il poeta di questo «tempo di povertà» deve saper reggere in un «oltre» che appare vuoto: egli deve liberare il suo canto nell'assenza degli Dèi antichi e nella lontananza del Dio venturo⁵⁹. Hölderlin scrive: «Spesso penso / che meglio è dormire che essere senza compagni / e attendere. E non so intanto che dire e che fare / e perché vi siano poeti in tempi di privazione»⁶⁰.

Il destino dell'arte e della poesia, nell'epoca della fine della metafisica, rivela il profondo legame esistente fra religione e arte quale orizzonte originario in cui si manifesta la «storia dell'essere»: il destino dell'arte ci invita a riconoscere il nostro tempo «come epoca degli Dèi fuggiti e dell'attesa (assai problematica) di un Dio che viene, insomma come epoca in cui è centrale il problema della secolarizzazione»⁶¹.

Vi è una fondamentale indicazione ontologica che traspare dal fenomeno della secolarizzazione: l'assenza di Dio non è l'impressio-

⁵⁷ È forse azzardato attribuire al poeta questo titolo che richiama l'*Übermensch* nella traduzione che Vattimo propone (cf G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, 38) dopo quella di «oltreuomo» (cf G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, 183-184 nota 11, parzialmente criticata in Id., *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, 11-26; cf Id., *Al di là del soggetto*, 11-26). Tuttavia, se vi è una differenza nell'essere «uomo dell'oltre» da parte del poeta, essa sembra doversi leggere nel senso di una ulteriore intensificazione di quel significato. Non si dimentichi, però, che ciò implica un depotenziamento delle caratteristiche soggettive del poeta; «anzi, è problematico se possa ancora dirsi, in qualche senso un soggetto» (G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1985, 104). In questo senso può essere intesa la frase di Heidegger: «Egli è un espulso».

⁵⁸ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio*, 31.

⁵⁹ Scrive Vattimo: «Tutto questo vale del poeta del tempo nuovo che Hölderlin fonda (e non semplicemente rispecchia); è il «tempo degli Dèi fuggiti e del Dio che viene»» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 87).

⁶⁰ «Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein, / So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen, / Weiß ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit» (*Brot und Wein* [Pane e vino], vv. 119-122).

⁶¹ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 88.

ne errata di chi non sa vedere la verità, non è il risultato di una storia sbagliata, non è l'esito di una colpa; in essa vi è piuttosto una «traccia», lo schiudersi di una «rivelazione» che si rivolge all'uomo nella forma di un appello che chiede di riconoscere in questa stessa «debolezza», in questo stesso apparente fallimento, in questo rischio di smarrimento, l'approssimarsi di una salvezza tanto imprevedibile quanto disarmata e disarmante.

La possibilità di riconoscere questa «salvezza», prossima eppure lontana, si scontra inevitabilmente con i limiti strutturali del nostro linguaggio: se non disponiamo di un linguaggio «nuovo», adeguato rispetto all'essere nel suo attuale accadere, come potremo riconoscere il suo evento senza confonderlo con un feticcio? Come potremo intendere il suo senso? Come potremo dire o raccontare il suo apparire? Saremmo allora condannati al vuoto e al silenzio o, forse, alla magra consolazione di poter sì parlare, ma senza poter dire qualcosa che abbia significato?

Queste domande non facili – che già avevano tormentato Heidegger nel passaggio dalla prima alla seconda fase del suo pensiero – sono prese in considerazione da Vattimo stesso, con la cura, però, di evitare la caduta nella prospettiva di un'alternativa secca (*aut - aut*): o un linguaggio nuovo che permetta di capire e di dire l'evento attuale dell'essere, o il silenzio! C'è un altro modo, più difficile, e però l'unico possibile, che consiste nel riprendere la riflessione heideggeriana sulla possibilità-necessità di un oltrepassamento (*Verwindung*) della metafisica. Ma si fallirebbe inevitabilmente il senso di questa riflessione se la si intendesse come l'arbitrio di un soggetto – Heidegger o Vattimo che sia – che di fronte a un'alternativa troppo rigida, optasse in favore di una «terza via» frutto della propria personale inventiva. La riflessione sull'oltrepassamento della metafisica rimarrebbe assolutamente discutibile se venisse letta come l'atto proprio di un soggetto e non invece come l'esito di un appello originario che chiede la risposta dell'uomo, la quale, pur essendo libera, risulta comunque determinata da quell'iniziativa a lui «esteriore».

Su questo punto la riflessione di Vattimo si distacca dal pensiero di Heidegger proprio in nome della fedeltà all'appello originario di cui si sente fatto oggetto, in nome di quella «vocazione»⁶² a

⁶² Pur riflettendo diverse volte su questo aspetto della propria attività di filosofo, vi è un'opera in cui questo tema è trattato da Vattimo come argomento specifico: G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, Il Melangolo, 2000.

cui non si può evitare di rispondere – e alla quale Heidegger stesso, a suo modo, ha corrisposto – senza tradire il senso della propria esistenza.

Queste tematiche delineano l'orizzonte entro cui si svolge il pensiero di Vattimo sul significato della secolarizzazione; essa viene descritta non tanto come l'esito di una caduta da cui è difficile – se non impossibile – rialzarsi, quanto come l'attuale farsi evento da parte dell'essere che si destina all'uomo nella forma di un appello nativo; in esso è possibile scorgere l'«occasione propizia» offerta a coloro che, in questo tempo di povertà, ancora sanno ascoltare. Si tratta di una riflessione che merita un approfondimento particolare.

3. LA SECOLARIZZAZIONE COME *VERWINDUNG* DELLA METAFISICA

Il fenomeno della secolarizzazione, letto nel suo significato ontologico, smaschera quella dottrina dell'essere, tipicamente moderna, basata sul principio della novità, intesa come superamento della realtà precedente: tutto ciò che è «nuovo» sarebbe, secondo tale dottrina, infallibilmente migliore. Il destino dell'arte manifesta la dissoluzione di questo valore cardine della modernità: «Dall'architettura al romanzo alla poesia alle arti figurative, il post-moderno mostra come suo tratto comune e più imponente lo sforzo di sottrarsi alla logica del superamento, dello sviluppo e dell'innovazione. Da questo punto di vista, esso corrisponde allo sforzo heideggeriano di preparare un pensiero post-metafisico che non sia con la metafisica in rapporto di *Überwindung*, ma di *Verwindung* (un termine che, con tutta la sua ambiguità, merita di essere accostato a quello di secolarizzazione, oltre che a quello nietzscheano di nichilismo, in una considerazione filosofica, e non meramente *historisch*, della modernità)»⁶³.

La differenza fra il concetto di *Überwindung* e quello di *Verwindung* è decisiva per capire l'atteggiamento del pensiero post-metafisico nei confronti del passato che lo precede. La *Überwindung* è assimilabile alla *Aufhebung* dialettica o comunque a quel concetto di «superamento» che indica il «lasciarsi dietro alle spalle» il passato, perché ormai non ha più nulla da dire. Vattimo – rifacendosi ancora una volta al pensiero di Heidegger – descrive la *Verwindung* come

⁶³ G. VATTIMO, «La struttura delle rivoluzioni artistiche», *Rivista di Estetica* 14-15 (1983), ora in *Id.*, *La fine della modernità*, 114.

un processo di «ripresa» e, nello stesso tempo, di «distorsione» della realtà precedente; nella fattispecie, ripresa-distorsione del pensiero metafisico.

L'urgenza di realizzare l'oltrepassamento (*Verwindung*) della metafisica – e quindi, implicitamente, l'oltrepassamento della stessa modernità – è legata allo svelamento della sua essenza violenta e intollerante; svelamento che, secondo Vattimo, raggiunge il compimento nell'epoca attuale caratterizzata dal dominio della scienza e della tecnica: «Fin dalle origini, lo sforzo metafisico di afferrare l'*arché*, il principio primo, è stato ispirato dalla volontà di dominare la totalità delle cose. Nello sviluppo della filosofia e della scienza lungo la storia dell'Occidente, questa volontà è diventata sempre più concreta ed efficace: l'ordine razionale del mondo, che per secoli i pensatori metafisici avevano presupposto o postulato, è ora diventato reale, almeno in linea di principio, nella moderna tecnologia. Questa realizzazione rappresenta anche la fine della metafisica, non solo perché ora il suo progetto è stato realizzato, ma anche, e soprattutto, perché l'effettiva razionalizzazione del mondo mediante la scienza e la tecnica svela il vero significato della metafisica: volontà di potenza, violenza, distruzione della libertà»⁶⁴. Il dispiegarsi del potere della scienza e della tecnica, mentre mette in evidenza la matrice violenta e oppressiva della metafisica, lascia trasparire un richiamo autorevole eppure non autoritario, un invito insistente ma non rassicurante, un appello pressante eppure, a suo modo, «debole» a optare in favore della democrazia, della non violenza, della tolleranza. La necessità di oltrepassare la metafisica è legata alla fedeltà richiesta da questo appello originario⁶⁵; e, tuttavia, per evitare di ricadere in una nuova forma di violenza, non sarà possibile attuare un tale oltrepassamento mediante strumenti ancora metafisici.

Noi, però, non disponiamo di un accesso «trans-categoriale» all'essere, capace di superare il linguaggio oggettivante della metafisica:

⁶⁴ G. VATTIMO, «Post-moderno, tecnologia, ontologia», *MicroMega* 4 (1990), ora in Id., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003, 22.

⁶⁵ Scrive Vattimo: «La fine della metafisica è anch'essa, come la morte di Dio, un evento, che il pensiero non ha da registrare «oggettivamente», ma a cui è chiamato a rispondere; un evento che cambia la vita di chi ne riceve l'annuncio» (G. VATTIMO, «Il Dio che è morto», in Id., *Dopo la cristianità*, 17); e, altrove, precisa: «Il pensiero prepara l'oltrepassamento della metafisica solo corrispondendo a un appello che si dà entro la stessa situazione che deve essere oltrepassata» (G. VATTIMO, «Post-moderno, tecnologia, ontologia», in Id., *Nichilismo ed emancipazione* 23).

«La metafisica non è qualcosa che “si possa metter da parte come un’opinione. Né si può lasciarsela alle spalle come una dottrina in cui non si crede più”; essa è qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna»⁶⁶. Non resta che usare le stesse categorie della metafisica, distorcendole in senso post-metafisico: «La *Verwindung* consiste [...] nel togliere a queste categorie precisamente quello che le costituiva come metafisiche: la pretesa di accedere all’*ontos on*»⁶⁷. In altre parole, la *Verwindung* permette di purificare le categorie della metafisica dalla loro matrice oppressiva e violenta.

La *Verwindung* non va letta, in primo luogo, nel suo significato etico, come se la ripresa-distorsione del passato fosse innanzitutto un compito affidato all’uomo: non si può capire il senso della *Verwindung* se non la si comprende originariamente come il modo stesso di trans-mettersi e di destinarsi dell’essere⁶⁸. Il moto attuale della *Verwindung*, che «riprende» la metafisica «distorcendola» in senso post-metafisico, corrisponde a quell’ontologia poetica che rivela il nostro tempo come epoca dell’assenza degli Dèi antichi e dell’attesa incerta del Dio venturo, l’epoca della secolarizzazione. Ciò non significa che non vi siano delle precise conseguenze etiche che derivano da questa ontologia post-metafisica; tuttavia l’aspetto etico della *Verwindung* – intesa soprattutto come rinuncia alla violenza propria della mentalità metafisica – va letto come ricezione-risposta all’appello originario dell’essere.

Vale la pena di approfondire brevemente questo aspetto che riguarda le implicazioni etiche, politiche e giuridiche dell’ontologia debole di Gianni Vattimo.

⁶⁶ G. VATTIMO, «Nichilismo e postmoderno in filosofia», in Id., *La fine della modernità*, 181; cf. G. VATTIMO, «La filosofia e il tramonto dell’Occidente», *Colloquium Philosophicum* 3 (1998), ora pubblicato con il titolo «Filosofia e declino dell’Occidente», in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 39. Vattimo, in questo brano, cita: M. HEIDEGGER, «Oltrepassamento della metafisica», in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, 45-65.

⁶⁷ G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, 22.

⁶⁸ Ritorna qui il concetto heideggeriano di *Über-lieferung* (cioè di «tradizione» intesa come l’ereditare attivamente il passato in quanto possibilità aperta), distinta dalla *Tradition* («tradizione» intesa come sistema rigido determinato e determinante); Vattimo, però, sottolinea fortemente il carattere originariamente ontologico della *Über-lieferung*: il tra-mandamento, prima di essere eredità dinamica del passato, va inteso come l’aprirsi di possibilità legate al darsi dell’essere stesso. Qualcosa di analogo si può dire del termine *Geschick* che si può tradurre con «destino», «invio».

4. ETICA, POLITICA, DIRITTO●

Lo sfondo su cui è possibile costruire l'attuale significato del mondo e della vita deve svilupparsi a partire da un dato ormai incontrovertibile: la caduta della centralità e dell'egemonia politica del mondo occidentale. Questo declino dell'Occidente⁶⁹ è confermato da tutta una serie di fatti storici e culturali: la fine della metafisica e il fenomeno della secolarizzazione, di cui abbiamo parlato; l'epilogo dei «*grand récits*» che permettevano alla cultura dominante di legittimarsi attraverso dei «metaracconti»⁷⁰; l'emergere di altri universi culturali in conseguenza della decolonizzazione e della fine dell'eurocentrismo⁷¹; perfino la perdita di autorità da parte della coscienza per effetto della scoperta freudiana dell'inconscio⁷².

Questa situazione, mentre potrebbe apparire come il fallimento delle attese di riscatto coltivate dall'uomo, contiene in sé l'apertura di una possibilità sorprendente: «L'emancipazione e la liberazione che l'uomo ha sempre cercato passano [...] attraverso un indebolimento delle strutture forti, una riduzione delle pretese, che implicano in generale più attenzione alla qualità che alla quantità, più ascolto alla parola dell'altro che visione esatta dell'oggetto. [...] Le scelte politiche e anche la mentalità collettiva sono state dominate dall'ideale dello sviluppo a ogni costo, soprattutto a costo della qualità della vita, e

⁶⁹ Il nome stesso «Occidente» significa «terra dell'ocaso», cioè, «terra del tramonto» (*Abendland*). *Occidere* significa cadere, posarsi, tramontare. L'Occidente è, costitutivamente, la terra che va verso il proprio declino, il proprio tramonto. Questa vicenda non è il frutto di un caso, ma, al contrario, è il dispiegarsi di una parabola che ha una sua carica di inesorabilità, che è un «destino», appunto. «L'Occidente, potremmo dire, tramonta perché il tramontare costituisce la sua vocazione storica» (G. VATTIMO, «Filosofia e declino dell'Occidente», in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 42; cf. Id., *L'Occidente o la cristianità*, in A. GIORDANO e F. TOMATIS, *Cristianesimo ed Europa*, Roma, Città Nuova, 1993, ora in G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 75-88). In questa riflessione Vattimo riprende, ancora una volta, il pensiero di Nietzsche e di Heidegger.

⁷⁰ Secondo J.-F. Lyotard, il ricorso ai «metaracconti» – che sono le «grandi interpretazioni della storia che stanno alla base delle ideologie dominanti» (G. VATTIMO, *Post-moderno, tecnologia, ontologia*, 16) – è uno dei caratteri tipici della modernità; il non potersi più avvalere di metanarrazioni, perché viene smascherata l'ideologia che ne sta alla base, è un tratto proprio della post-modernità (cf. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1985).

⁷¹ Si veda, a titolo di esempio: G. VATTIMO, «Filosofia, metafisica, democrazia», *Rivista di Filosofia* 1 (1997); ora in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 87-95.

⁷² Cf. G. VATTIMO, «Filosofia e declino dell'Occidente», in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 43.

anche spesso a costo della vita stessa di individui, comunità, interi popoli, oggi questa logica non deve più essere accettata⁷³. Si tratta di indicazioni etiche e politiche che vanno assunte non come derivanti da principi primi, ma come conseguenza della presa d'atto della non-fondatività del pensiero: «Se la filosofia può ancora parlare di etica razionalmente, [...] potrà farlo unicamente assumendo come suo esplicito punto di partenza – e non come fondamento – la condizione non-fondativa in cui si trova oggi»⁷⁴. Non si tratta di cadere nel puro e semplice relativismo, in cui il nuovo principio supremo e universale dell'agire consisterebbe, appunto, nell'assolutizzazione del relativo; si tratta invece di dare ascolto a quell'appello originario che emerge dalla stessa scoperta dell'assenza di fondamenti e che chiama l'uomo a una responsabilità per l'oggi. Formalmente la risposta all'appello non appare estranea rispetto ai principi etici tradizionali, in quanto, sulla base della *Verwindung*, essa «ripete distortendo» l'etica metafisica, variandone, però, il senso. L'etica post-metafisica che ne deriva appare, così, s-fondata; anzi, «diventa essa stessa il solo “fondamento”, molto *sui generis*, molto *verwunden*, di cui disponiamo per argomentare anche sul piano dell'etica»⁷⁵.

Concretamente, si tratta di un'etica che si sviluppa in una doppia direzione: una «negativa» che consiste nel porre in evidenza la «connessione fra metafisica, essenzialismo, eurocentrismo, autoritarismo»⁷⁶; e una «positiva» che mette in luce l'importanza della tolleranza, della non-violenza, dell'apertura di sempre nuove domande⁷⁷; ma, soprattutto, il ruolo essenziale dell'«alterità pura e semplice, quella che sempre ancora chiama verso un oltre che è anche orizzonte di salvezza non perché promette una quiete del valore finalmente raggiunto, ma perché indica nella direzione di una interminabile negazione di sé nella quale risiede la stessa essenza dell'etica come la nostra tradizione ce l'ha consegnata»⁷⁸.

⁷³ G. VATTIMO, «Filosofia e declino dell'Occidente», 46-47.

⁷⁴ G. VATTIMO, «Etica della provenienza», *MicroMega* 1 suppl. (1997), ora in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 51.

⁷⁵ G. VATTIMO, «Etica della provenienza», in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 52.

⁷⁶ G. VATTIMO, «Etica senza trascendenza?», in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 73.

⁷⁷ La possibilità di domandare è uno dei segni che meglio contraddistinguono l'etica postmoderna; per converso, la mancanza di libertà, la stessa violenza viene identificata con «l'interruzione del domandare, con il tacitamento autoritario dell'altro in nome di principi primi» (G. VATTIMO, *Etica della provenienza*, 57).

⁷⁸ G. VATTIMO, *Etica senza trascendenza?*, 78.

Il principio ontologico-ermeneutico che ispira il pensiero di Vattimo ha delle precise e importanti conseguenze anche sul piano politico: «La fine della metafisica, in politica, ha [...] il suo autentico parallelo nell'affermarsi della democrazia»⁷⁹. La questione di fondo a cui dovrebbe rispondere una politica cosciente di questi fatti essenziali è: come pensare il rapporto fra filosofia e politica oggi che non si può (più) pensare la politica in termini di verità? La risposta è, ancora una volta, articolata sulla base di ciò che Vattimo definisce «ontologia dell'attualità»⁸⁰: dal declino dell'Occidente, che caratterizza il tempo presente, emerge una domanda originaria che «attende» una politica che sia sensibile ai principi della democrazia, della pace, della tolleranza, dell'ecologia, e perfino il coraggio di recuperare l'«utopia» – propria di un nichilismo attivo – che chiede di «creare» un mondo veramente adatto alla vita dell'uomo, di ogni uomo.

Si tratta essenzialmente di un'interpretazione della nostra epoca che «certo si sforza di essere persuasiva ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità»⁸¹. Facendo propria una interpretazione della storia «distorta» (*Verwindung*) a «sinistra», Vattimo ritiene di assumersi questa libertà e questo rischio⁸².

Il punto di vista raggiunto dalla coscienza, quasi ostinata, della fine della metafisica permette a Vattimo di riconoscere i limiti che sono impliciti nella visione tradizionale della giustizia e del diritto: come la storia è, per lo più, scritta dai vincitori; così il diritto è, nella maggior parte dei casi, opera di coloro che hanno in mano il potere. Questo fatto spiega come mai, nonostante tutto, la legge rimane, secondo Vattimo, espressione di una violenza originaria: «È vero che anche quando è scritta nei codici, messa in mano a giudici professionisti e indipendenti dagli altri poteri, affidata agli studiosi, discussa dagli avvocati, la legge mantiene la sua origine violenta»⁸³.

⁷⁹ G. VATTIMO, «Filosofia, metafisica, democrazia», in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 89.

⁸⁰ Cf G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000, e Id., «Ontologia dell'attualità», *Filosofia* 1987 (a cura di G. Vattimo), Roma-Bari, Laterza, 1988, 201-223.

⁸¹ G. VATTIMO, *Filosofia, metafisica, democrazia*, 93.

⁸² Cf G. VATTIMO, «Ermeneutica e democrazia», *MicroMega* 3 (1994), ora in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 97-106; e Id., «Sinistra di progetto», *MicroMega* 2 (1999); ora in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 107-116.

⁸³ G. VATTIMO, «Fare giustizia del diritto», in J. DERRIDA e G. VATTIMO (a cura di), *Diritto, giustizia e interpretazione. Annuario filosofico europeo*, Bari-Roma, Laterza, 1998, ora in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, 149.

Il fatto che non ci sia (più) una verità che fondi la forza (violenta) del diritto svela il vuoto su cui si basano tante decisioni apparentemente assolute e tanta burocrazia giuridica ritenuta indispensabile: «Così, dove credevamo che ci fossero i principi della legge c'è solo l'arbitrio del legislatore o dell'interprete, la decisione infondata, e per questo essenzialmente violenta, che deve essere resa accettabile dalla finzione delle affabulazioni, o da una accettazione motivata misticamente»⁸⁴.

Il fatto che non ci sia (più) una verità comporta, però, anche l'impossibilità di scovare e di svelare in modo diretto e perentorio il meccanismo violento che sta all'origine del diritto; l'unica cosa che si può fare di fronte a quella violenza che, fin dall'origine, è compromessa con il diritto è cercare di istituire un processo in grado di attuarne la graduale dissoluzione: «A far giustizia del diritto mediante la progressiva riduzione della violenza dell'origine, si otterrà per lo meno di mettere fuori gioco, in linea di principio, quella "sete di giustizia" che maschera solo la rivendicazione pura e semplice dell'interesse proprio come principio di giusta giustizia»⁸⁵.

Questi rapidi accenni permettono di capire come, secondo Vattimo, l'appello originario, emergente dall'ontologia debole che caratterizza l'attualità, non si può limitare alla formulazione di una domanda confinata all'interno del dibattito filosofico, ma deve essere rivelato nella sua apertura che coinvolge la vita nelle sue più diverse espressioni: l'etica, la politica, il diritto; verosimilmente, l'elenco potrebbe continuare.

Si è messo in evidenza più volte come la concezione postmoderna di questi aspetti della vita personale e sociale, rispetto alla visione tradizionale, non si pone nei termini di un «superamento» (*Überwindung*), ma di «oltrepassamento» (*Verwindung*), secondo la fortunata espressione di Heidegger. Ma vi è pure una *Verwindung*, «una ripresa-distorsione che si esercita su Heidegger stesso»⁸⁶; in questo modo Vattimo intende legittimare la sua lettura «distorta a sinistra» del pensiero del suo maestro. Non si tratta di una mera operazione soggettiva o arbitraria, ma del modo di rispondere alla propria «vocazione ontologica». Una «vocazione» che, mentre chiede di assumere responsa-

⁸⁴ G. VATTIMO, *Fare giustizia del diritto*, 147.

⁸⁵ G. VATTIMO, *Fare giustizia del diritto*, 152.

⁸⁶ G. VATTIMO, *Nichilismo e postmoderno in filosofia*, 185.

bilmente le conseguenze della «morte di Dio», della fine della metafisica, della secolarizzazione, chiede pure – paradossalmente – di riconoscere in tutto ciò i tratti essenziali del destino proprio del cristianesimo: «La verità dell'Occidente è il cristianesimo»⁸⁷. Come sia possibile armonizzare la fede cristiana con l'ontologia debole è una domanda che, a questo punto, non è più dilazionabile.

5. ONTOLOGIA DEBOLE E FEDE CRISTIANA

Il fenomeno della secolarizzazione rappresenta il processo estremo di ripresa-distorsione (*Verwindung*) del messaggio cristiano: è «grazie al cristianesimo» che oggi siamo, nel modo e nella misura in cui lo siamo, atei⁸⁸. È soltanto nella fedeltà alla tradizione ebraico-cristiana, tramandataci insieme alla verità del pensiero greco, che noi abbiamo potuto abbandonare il pensiero dell'essere come «principio», «dominio», «fondamento» che si impone in termini rigidi e autoritari. Il pensiero debole è un frutto, l'ultimo, di questa lunga e autentica tradizione.

Ci si poteva aspettare che, nell'epoca del nichilismo, la verità cristiana si dissolvesse nel destino stesso dell'essere; essa, invece, viene ritrovata nell'originalità del suo nucleo; di più, la verità cristiana è riconosciuta come elemento che ha concorso in modo determinante

⁸⁷ G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma, Edizioni Lavoro, Editrice Esperienze, 2000, 52.

⁸⁸ Scrive Vattimo: «Potrebbe dunque darsi che sia la rinnovata sensibilità religiosa ad aver ucciso la metafisica. Ma che siano stati i fedeli a uccidere Dio significa anche qualcosa di più radicale e, forse, scandaloso, e cioè che la secolarizzazione, tutto quell'insieme di fenomeni di presa di congedo dal sacro che caratterizzano la modernità occidentale, sia un fatto interno alla storia della religiosità dell'Occidente, e anzi la caratterizzi in senso forte, anziché essere un fenomeno estraneo e ostile a essa. Se la civiltà moderna si secolarizza, questo è un modo positivo in cui essa corrisponde all'appello della sua tradizione religiosa» (G. VATTIMO, «Gli insegnamenti di Gioacchino», in *Dopo la cristianità*, 30). La riflessione filosofica contemporanea, per lo più, ignora questo significato religioso implicito nella storia dell'Occidente e si assesta su posizioni irreligiose o antireligiose solo per inerzia e non per particolari ragioni teoretiche: «Il silenzio della filosofia su Dio, tuttavia, sembra oggi privo di ragioni filosoficamente rilevanti. Nella massima parte, i filosofi non parlano di Dio, o anzi si considerano esplicitamente atei o irreligiosi, per pura abitudine, quasi per una sorta di inerzia» (G. VATTIMO, «Morte o trasfigurazione della religione», in AA.Vv., *Fine Millennio: l'Occidente di fronte al sacro*, Brescia, Grafo, 1998; ora in Id., *Dopo la cristianità*, 92; cf Id., «Il Dio che è morto», in *Ivi*, 21).

a produrre quel destino. Il pensiero post-metafisico di Vattimo scopre così, nella sapienza cristiana, il proprio alveo originario⁸⁹.

La conseguenza più evidente di questa scoperta è l'accentuazione in senso etico del tema heideggeriano dell'oblio dell'essere: l'indebolimento dell'essere va inteso alla luce della compassione divina che non si impone come figura dispotica, ma si avvicina a ognuno nella povertà e nella tenerezza, nella pazienza e nella debolezza⁹⁰. Questi, che sono i modi della *caritas* del Padre, si compiono nell'evento del Figlio: «L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *kenosis* di Dio (cfr. Fil 2,7), andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana»⁹¹.

⁸⁹ Ricordando il suo passato da studente, Vattimo scrive: «Mi sono messo a studiare Nietzsche e Heidegger, che mi apparivano i più radicali critici della modernità. Ora, proprio attraverso questi autori non solo antimoderni, ma anche – soprattutto Nietzsche – anticristiani, io sono stato ricondotto, paradossalmente, alla fede cristiana, o a qualcosa che le assomiglia molto» (G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 6). «Proprio perché il Dio-fondamento ultimo, e cioè la struttura metafisica assoluta del reale, non è più sostenibile, per ciò stesso è di nuovo possibile credere in Dio» (Id., *Dopo la cristianità*, 9). Con la fine della metafisica «è anche tramontata ogni possibilità di negare filosoficamente l'esistenza di Dio» il cui effetto è «quello di liberare il campo per una rinnovata possibilità dell'esperienza religiosa» (G. VATTIMO, «Il Dio che è morto», in *Ivi*, 19; cf. Id., «Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica», *MicroMega* 2 [2000], ora in Id., *Dopo la cristianità*, 109-118). Poi, in riferimento all'attuale diffondersi del consenso basato sul dialogo che permette l'incontro delle diverse culture, Vattimo aggiunge: «Il mio intento è quello di mostrare [...] come il pluralismo post-moderno permette (a me, ma credo anche in generale) di ritrovare la fede cristiana» (Id., *Dopo la cristianità*, 9).

⁹⁰ La stessa trascendenza di Dio, che esprime la sua assoluta differenza (il Dio «totalmente altro») e la sua lontananza, non può mantenersi tale nel momento dell'incontro con l'uomo: «Credo piuttosto che la trascendenza divina si presenti come una trascendenza sempre sul punto di dissolversi quando si dà a me, perché mi si dà proprio per dissolversi, non per mantenersi come tale e tenermi quindi lontano» (G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 31). Secondo Vattimo, «il Dio totalmente altro [...] ha ancora troppi caratteri del Dio «violento» [...]. Dio discende dal cielo della trascendenza dove la mentalità primitiva lo collocava e riempie quel passaggio in virtù del quale, come dice il Vangelo, gli uomini non sono più chiamati servi, e nemmeno figli (secondo Gioacchino), ma amici» (G. VATTIMO, «Gli insegnamenti di Gioacchino», in *Dopo la cristianità*, 43). Vattimo precisa: «Le teologie del totalmente altro non prendono abbastanza sul serio la fede nel dogma dell'incarnazione» (G. VATTIMO, «Dio l'ornamento», *MicroMega. Supplemento* [1996] al n.5 [1995], ora in *Dopo la cristianità*, 47).

⁹¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 31. L'interpretazione dell'indebolimento dell'essere come espressione della *caritas* docile e compassionevole di Dio è un fatto ori-

L'aspetto positivo che si dischiude attraverso la dissoluzione dell'essere si rivela, dunque, nella carità di Dio che, nell'incarnazione del Cristo, giunge fino al culmine kenotico della morte. Una morte violenta causata da quella mentalità che pretende di «possedere» la verità, conseguenza diretta di quel pensiero «forte» che nella storia ha prodotto una serie indeterminata di autoritarismi e intolleranze di ogni genere⁹²; una violenza che, come ha mostrato René Girard, è propria anche e soprattutto della «sacralità naturale»: «Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira; ma viene al mondo proprio per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro»⁹³. La mentalità metafisica, invece, nasce proprio da questo legame e scaturisce in una serie di conseguenze coerenti con tale principio: «La dissoluzione della metafisica è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche»⁹⁴. In questa luce lo stesso fenomeno della secolarizzazione può essere riconosciuta nel suo aspetto più originario e nascosto, cioè come «de-sacralizzazione del sacro violento»⁹⁵.

Una fede che si limiti a soddisfare il bisogno di riferimenti stabili e sicuri, fondati su nozioni ultime, capaci di esaudire ogni richiesta di spiegazione, efficienti in ogni giustificazione, adatti insomma a mettere il soggetto in possesso della situazione, ha alla sua origine soltanto la necessità di trovare sicurezza (Nietzsche); questo bisogno,

ginale di Vattimo; una semplice ripresa del pensiero heideggeriano non arriverebbe a tanto. Anche per questo Vattimo sostiene che vi è una *Verwindung* che si deve applicare al pensiero dei suoi «maestri»: «Nietzsche e Heidegger, in misure diverse [...], rimangono anch'essi prigionieri dell'obiettivismo greco e si rifiutano di svolgere fino in fondo le implicazioni della rivoluzione antimetafisica cristiana» (G. VATTIMO, *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica*, in *Id.*, *Dopo la cristianità*, 116). Ciò nondimeno, secondo Vattimo, «la filosofia di Heidegger [e, quindi, in un certo senso, anche quella di Nietzsche] non è separabile dalle sue origini nella riflessione sul messaggio evangelico. [...] Heidegger ci propone delle considerazioni che, se le prendiamo sul serio, ci conducono anche a reinterpretare la tradizione cristiana» (G. VATTIMO, «Hos mé. Heidegger e il cristianesimo», in *Id.*, *Dopo la cristianità*, 139).

⁹² Peraltro occorre dire pure che, attualmente, molti studiosi condividono l'opinione secondo cui vi sono delle ragioni «forti» anche nel pensiero «debole» (cf A. MAGRIS, «I forti impegni del pensiero debole. Un seminario di Gianni Vattimo a Venezia», *aut aut* 273-274 [1996], 53-68; F. D'AGOSTINI, «Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole», introduzione a G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*).

⁹³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 29.

⁹⁴ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 30.

⁹⁵ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 34.

però, si traduce facilmente in un agire violento che sacrifica indiscriminatamente qualsiasi istanza tendente a ostacolare la soddisfazione di quello stesso bisogno (Girard). È questa la logica nascosta che sta alla base del pensiero metafisico e di tutte quelle forme religiose che tendono a replicarla.

La fede vitale, quella che fa sì che la vita possa veramente definirsi tale, si staglia nitida sulle nebbie putride della sacralità naturale violenta e si configura come risposta a un appello che risuona nella storia⁹⁶. Vattimo descrive questa fede vitale come una realtà che pur essendo destinata a rimanere nascosta, nondimeno, si manifesta come una «sorta di provvidenza». Qui le possibilità del linguaggio filosofico raggiungono il loro limite; ma Vattimo «prosegue», deponendo per un momento l'abito dello studioso, lasciando emergere parole che, forse, sorprendono per la loro semplicità quasi «innocente»: «Ho questa fede vitale [...] nel senso del sapermi e sentirmi inserito in una storia che mi porta, sorretto da una sorta di provvidenza. Edith Stein ha scritto di essere sempre stata sorretta dall'idea che la sua anima aveva una storia segreta, di cui lei non sapeva niente. Io ho una concezione anche provvidenzialista della storia dell'essere [...]. E così mi sento religioso, grato alla storia, grato a tutto. Se qualcuno mi obiettasse: «Ma se tu fossi nato gobbo, storpio?», risponderei che l'itinerario di ciascuno verso questa gratitudine è diverso. [...] Sento che la mia pienezza di vita consiste nel riconoscere sempre più di essere portato – come in braccio – e di dipendere da un principio al quale mi sento affettivamente legato»⁹⁷.

Queste parole esprimono la «fede vitale» di Gianni Vattimo; si tratta, certo, di una fede *sui generis*; ma, se è per questo, in ogni credente vi è – o, per lo meno, vi dovrebbe essere – un nucleo «*sui generis*» che caratterizza il proprio rapporto con Dio⁹⁸. La fede cristiana, quan-

⁹⁶ L'appello che invita a pensare l'essere 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 rispondere» (G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 10). Tutto ciò, secondo Vattimo, permette di rilanciare l'importanza della Bibbia e della fede intesa come «risposta» che nasce dall'ascolto, cioè come «*Fides ex auditu*».

⁹⁷ G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 41-42.

⁹⁸ In tutto ciò Vattimo non pone, in primo luogo, l'accento sulla propria soggettività, su quello che lui sa o pensa di sapere, quanto piuttosto sul suo essere espressione di una tradizione: «Io non so tutto di me e vivo sulla base di una quantità di credenze derivanti dalla tradizione cristiana e che sostengono tutto il resto» (G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 50). Il

do sia intesa nel suo senso più proprio, non si presenta come fonte di certezze e di sicurezze⁹⁹, perché accetta il principio «rischioso» e «insicuro» della *caritas*, che non ha mai «la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domandare»¹⁰⁰. Dall'ontologia debole, invece, in quanto «figlia» della tradizione cristiana, deriva un'etica non violenta che rinuncia alla assicurazione di strutture forti e che si espone al rischio di una fede che, senza ulteriori garanzie, crede nell'umiltà di un Dio che arriva a svuotarsi della sua stessa divinità (*kenosis*) in nome dell'amore.

Ritroviamo così il senso dei versi di Hölderlin con cui abbiamo iniziato questa riflessione: «Prossimo è il Dio e difficile è afferrarlo. Dove però è il rischio, anche ciò che salva cresce».

valore della tradizione sta in ciò che essa è in grado di «consegnare», di «trasmettere»: Gesù Cristo è, se così si può dire, il nucleo vitale della tradizione occidentale. Ora, se, da un lato, tale tradizione ha reso preziosa la figura di Gesù Cristo; dall'altro lato, è la figura di Gesù che ha reso preziosa e paradigmatica la storia dell'Occidente: «Io ritengo che Gesù venga da Dio perché le cose che dice sono davvero di origine divina, cioè sono davvero il meglio, il più divino che ho trovato nella mia storia. Quello che mi impressiona è la perfezione del messaggio, prima e più che i suoi miracoli. [...] È come se, avendolo visto [Gesù, attraverso la tradizione] mi sia innamorato di lui e sia quindi divenuto capace di dargli ascolto» (*Interrogazioni sul cristianesimo*, 48-49). Vattimo precisa che, a questo scopo, «è necessaria una certa istituzionalità e l'istituzione è la Chiesa, nel senso di tradizione vivente, tanto più autorevole quanto più vivente e meno custode di un patrimonio supposto immutabile» (63). «Non vedo quasi niente nel patrimonio biblico e nella fede tradizionale che non possa cambiare, se non che Dio è amore» (60).

⁹⁹ «Per la vita cristiana non c'è nessuna sicurezza; la costante insicurezza è anzi l'elemento caratteristico dei significati fondamentali della vita affettiva. L'insicurezza non è casuale, bensì necessaria. «Coloro che dicono pace e sicurezza» (2Cor 5,3) si sono allontanati da ciò che la vita significa; sono nell'oscurità quanto al sapere di sé stessi» (M. HEIDEGGER, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60 della *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, 105; cf G. VATTIMO, «Hos mé. Heidegger e il cristianesimo», in *Id.*, *Dopo la cristianità*, 136).

¹⁰⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 62. Vi è un'unica regola che può e deve rimanere al di sopra di tutto: «Il criterio che la tradizione cristiana, a cominciare da sant'Agostino, ci indica è *ama et fac quod vis*. Il solo limite alla spiritualizzazione del messaggio biblico è la carità» (G. VATTIMO, «Dio l'ornamento», in *Dopo la cristianità*, 51). La «terza età», di cui parla Gioacchino da Fiore, l'«età dello Spirito», sarebbe appunto la «nostra età»; e, secondo Vattimo, ormai si può udire l'appello che invita a dare inizio a questo tempo, il tempo della carità (cf *Dio l'ornamento*, 47).

6. DOMANDE

Fra le domande che meriterebbero di essere aperte di fronte alle molteplici suggestioni del pensiero di Vattimo, ne segnaliamo alcune, anzi, in fondo, soltanto due: la prima, rivolta idealmente a Vattimo stesso, riguarda l'articolazione fra ontologia debole, *kenosis* e *caritas*; la seconda, rivolta soprattutto ai cristiani, concerne il significato teologico della *kenosis* in rapporto all'attuale declino della cultura occidentale.

Vattimo sostiene che la fedeltà al principio della *kenosis* implica il rifiuto del Dio trascendente¹⁰¹. Anche il cristianesimo, proprio perché ha al centro la *kenosis*, tende ad annullarsi, così come Dio si è annullato diventando uomo. Per questo, secondo Vattimo, il fenomeno della secolarizzazione non può essere letto solo come un fatto esterno alla fede cristiana, ma soprattutto come un'esigenza legata alla coerenza interna del cristianesimo stesso. Tale itinerario di «svuotamento» tende verso un tipo di nichilismo che non può accontentarsi di forme parziali, ma deve procedere fino al proprio «compimento»¹⁰²: l'annullamento definitivo del cristianesimo in nome della *caritas*, per testimoniare, nel paradosso, nell'annientamento, l'amore.

Letta in questo modo, la secolarizzazione appare come la continuazione di un processo generato dalla fede, a dispetto di molta storiografia che continua a dichiarare l'inconciliabilità fra fede e secolarizzazione. Il motivo di questa sorprendente «conciliazione» va individuato nella struttura della *kenosis*, in quell'annullamento/spoliazione di sé che giunge al completo svuotamento dell'identità divina (cfr. Fil 2,5-8); anzi, più radicalmente, alla perdita di «tutto» il divino in vista dell'assunzione piena dell'umano (incarnazione)¹⁰³. In termini rigorosi si dovrebbe dire che «in nome» e «in conseguenza» della *kenosis* Gesù non è più Dio. Ora – ed ecco un primo aspetto della domanda – se «Dio è amore [ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν]» (1Gv 4,8), può egli, in nome dell'amore, cessare di essere se stesso, senza, contemporaneamente, cessare di essere amore? Vi è forse qualcosa nella divinità di Dio che non sia amore? Ma se, per assicurare la

¹⁰¹ Ricordiamo che Vattimo ritiene incompatibile la «trascendenza» di Dio rispetto alla rivelazione della sua «incarnazione» (*kenosis*); la trascendenza divina sarebbe soltanto un residuo caratteristico del sacro naturale e violento (cf G. VATTIMO, *Credere di credere*, 30).

¹⁰² Cf G. VATTIMO, *Apologia del nichilismo*, 27.

¹⁰³ Cf G. VATTIMO, *Credere di credere*, 31.

verità della *caritas*, Dio deve scomparire, chi potrà garantire la *caritas* stessa nella sua verità?¹⁰⁴

Certo, nell'incarnazione, Dio sceglie di rinunciare alla gloria della sua natura divina; una rinuncia, questa, che non si limita a un episodio isolato nel passato, ma che è una costante del suo venire incontro all'uomo. Secondo Vattimo, questo movimento kenotico si attualizza, oggi, nell'evenire «declinante» dell'essere. Tale esito «debole» fa sì che l'uomo e l'essere entrino in un «ambito *schwingend*, oscillante, che [...] si deve immaginare come il mondo di una realtà 'alleggerita', resa più leggera perché meno nettamente scissa fra il vero e la finzione, l'informazione, l'immagine»¹⁰⁵ e quindi anche fra l'immanente e il trascendente. In questo modo, però, non viene «alleggerita» soltanto la trascendenza intesa come istanza caratteristica della sacralità violenta, ma anche quella trascendenza che garantisce la verità dal relativismo. L'effetto più rilevante di questa operazione è l'alleggerimento dell'etica stessa: l'agire non ha più un chiaro riferimento nella distinzione fra il giusto e l'ingiusto, fra il vero e il falso, fra il bene e il male. Di conseguenza – così qualcuno potrebbe concludere – nemmeno fra il violento e il non violento, fra la *caritas* e il suo opposto¹⁰⁶.

Se così fosse, non si potrebbe evitare un ritorno incalzante della domanda: forse che la «debolezza» – in cui soltanto sembra possibile la *caritas* – finisce per indebolire, fino a dissolvere, la *caritas* stessa? Si deve allora concludere che la verità originaria, per evitare di imporsi in modo dispotico, non è in grado di offrirsi in maniera convincente-

¹⁰⁴ Jacques Derrida, in analogia con questo genere di domande, insinua il sospetto che la *caritas*, intesa come «dono gratuito», sia, in realtà, una evenienza impossibile. Derrida muove la sua riflessione dal fatto che il «dono puro» implica l'assenza di un «tornaconto»; ma perché non ci sia tornaconto non ci deve essere alcuna forma di guadagno, nemmeno quello legato alla mera coscienza del dono. In realtà, però, qualunque donatore si aspetta un corrispettivo, per quanto piccolo; per questo l'unica possibilità di poter offrire un dono veramente gratuito presuppone che il dono stesso sia sconosciuto alla coscienza del donatore. Insomma, perché ci possa essere il dono, il donatore deve scomparire! Ma, senza un donatore, ci potrà mai essere un dono? (Cf J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina, 1996).

¹⁰⁵ G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980 (collana «SDS», 1988), 187.

¹⁰⁶ Secondo Paul Gilbert, Vattimo stesso correrebbe questo rischio quando, per affermare il principio della *caritas* slegato da qualsiasi altro riferimento, finisce per proclamare una «carità anarchica e violenta, per esempio verbalmente, contro il papa» («Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo», *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999) 271).

te?¹⁰⁷ Forse che non vi è una verità della *caritas* che si rivela in tutta la sua forza proprio attraverso la debolezza (cfr. 1Cor 1,25-29; 2Cor 12,10)? Oppure si deve dire, invece, che l'alleggerimento della verità dipende dal soggetto che non vuole andare oltre al «credere di credere», per evitare il «rischio» di affidarsi totalmente all'alterità di Dio e alla sua rivelazione? In altre parole, è forse ancora presente nel pensiero di Vattimo «quella resistenza della razionalizzazione della fede che intende controllare secondo canoni propri l'eccedenza della rivelazione o, in termini filosofici, l'*esteriorità* di Dio».¹⁰⁸

Anche se pertinenti, questi interrogativi, probabilmente, non esprimono ancora la forma «cruciale» della domanda; ciò nondimeno, essi hanno contribuito a disegnare una sorta di itinerario, una «rotta», grazie alla quale risulta, ora, più facile precisare l'orientamento decisivo della domanda stessa: se la *caritas* brilla nella debolezza non è forse perché Gesù lo ha rivelato vivendola così? E se Gesù, come il seme caduto in terra (cfr. Gv 12,24), ha accettato un indebolimento che è giunto fino alla morte, non è forse in nome del suo totale abbandono alla volontà del Padre? Il rapporto con il Padre non è stato privilegiato da Gesù rispetto a qualsiasi altra cosa, compresa la sua stessa vita (cfr. Lc 22,42)? La via della debolezza fino all'estremo della morte non è forse stata accolta da Gesù in nome della sua totale fiducia nel Padre? Credere non è forse percorrere questa stessa via, la via della *kenosis* rivelata da Gesù? Ora, se questo è vero, l'ontologia debole non potrebbe essere letta come un appello a credere nella *caritas* – in nome della quale si può anche perdere tutto (cfr. Mt 16,25) – perché il Padre, da cui originariamente viene quell'appello, si rivela pienamente affidabile?¹⁰⁹

La seconda domanda muove da un dato fortemente sottolineato da Vattimo che riguarda l'originaria ambivalenza del sacro: all'esperienza del sacro vissuta da Gesù e rivelata nell'Evangelo della carità,

¹⁰⁷ Ma «una verità incapace di persuadere della propria giustizia, è come una giustizia incapace di argomentare la sua verità nei confronti della coscienza. In tal caso non si pone questione di assenso e di consenso degni dell'uomo (Ma in verità [...] non degni neppure di Dio)» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia, Queriniana, 1996, 354).

¹⁰⁸ C. DOTOLÒ, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma, Las, 1999, 430.

¹⁰⁹ La figura del Padre non affiora forse in quelle «braccia invisibili», eppure totalmente affidabili, a cui Vattimo stesso si abbandona? «Sento che la mia pienezza di vita consiste nel riconoscere sempre più di essere portato – come in braccio – e di dipendere da un principio al quale mi sento affettivamente legato» (G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 42).

si contrappone la figura di un sacro naturale, dispotico e violento il cui potenziale distruttivo sembra quasi non avere limiti. Ed ecco un primo aspetto della questione: attraverso quale di queste immagini del sacro la cultura occidentale si è imposta nel mondo? La storia testimonia con chiarezza – a volte perfino «eccessiva» – quale sia stata la scelta operata dagli occidentali¹¹⁰.

Ora, però, l'Occidente sta tramontando e con esso anche tutto quel carico «metafisico» di intolleranza e di brutalità di cui è costituito. Essendo la cultura occidentale profondamente legata alla storia del cristianesimo, ci si potrebbe aspettare che, in questo declino, anche l'esperienza religiosa cristiana rimanga coinvolta e, per così dire, «travolta». Se, da un lato, questo sembra proprio ciò che sta accadendo nell'epoca attuale; dall'altro lato, Vattimo insiste nel dire che vi è un nucleo autentico e insostituibile dell'esperienza religiosa cristiana che emerge proprio attraverso il declino dell'Occidente: «La sola supposizione dell'esistenza di un simile nucleo specificamente religioso, con la formulazione dell'ipotesi – possibile/impossibile – che esso possa liberarsi dall'usura della storia ed essere restituito alla sua singolarità nell'ambito del rapporto fra l'umanesimo e il sacro, segna una sicura discontinuità culturale rispetto alla modernità illuministica»¹¹¹. All'insistenza con cui la modernità ha cercato di escludere anche la sola possibilità di un'esperienza religiosa autentica; la postmodernità, pur riconoscendo la radicale ambiguità del religioso e del sacro, contrappone con forza l'esistenza di un nucleo irriducibile che, invece, rende possibile quella stessa esperienza. Ed ecco un secondo aspetto della domanda: se la riflessione di Vattimo permette di riconoscere un nucleo autentico nell'esperienza religiosa cristiana la cui originalità non viene trascinata e dissolta nel declino della cultura occidentale, fino a che punto l'atteggiamento critico di Vattimo nei confronti dell'ortodossia ecclesiale, o la sua difformità rispetto a essa, sono un motivo sufficiente per diffidare o, comunque sia, per non prendere in considerazione il suo pensiero sul cristianesimo?

Con ciò, tuttavia, non si è ancora raggiunto il punto capitale della domanda che riguarda i cristiani; essa è legata al cuore della riflessione cristologica di Vattimo; ma, una volta chiarito l'argomento, la domanda si snoda in una serie di provocazioni che possono essere raccolte

¹¹⁰ Secondo Vattimo, basta analizzare i principali eventi storici e culturali del secolo appena trascorso per potersi orientare con relativa sicurezza nella risposta.

¹¹¹ P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?», in AA. Vv., *La religione postmoderna*, Milano, Glossa, 2003, 94.

anche indipendentemente da una interazione con Vattimo medesimo. Si tratta di una serie di aperture che, pur stimulate dalla riflessione del filosofo di Torino, possono essere accolte anche come inviti a pensare, o a ripensare, dall'«interno» la questione. Concretamente, la domanda riguarda la *kenosis* di Dio come implicazione necessaria al principio cristologico dell'incarnazione e può essere articolata come segue: che cosa significa credere in un Dio che ha scelto la *kenosis* per incontrare l'uomo e quali conseguenze può avere questa fede per la missione della Chiesa e per la vita personale?¹¹² Come si deve intendere il movimento della *kenosis*, come un «abbassamento» o come un «annullamento»? Il termine, in sé, si presta a entrambe queste accezioni? In ogni caso, fino a che punto si può «spingere» l'interpretazione della *kenosis* di Dio, che pure raggiunge la morte (cfr. Fil 2,8), fino al totale e irreversibile «svuotamento»? Ma, se questo «annullamento» è la conseguenza di una *caritas* senza limiti, non vi è forse un limite a questo «annullamento» in nome della *caritas* stessa?¹¹³

A questo punto le questioni potrebbero ulteriormente moltiplicarsi; ma, per non disperdersi, è forse più opportuno cercare di raggiungere una semplificazione: da tutti questi interrogativi, che pure mantengono un innegabile aspetto provocatorio, emerge l'invito a considerare il tramonto dell'Occidente come un'occasione preziosa per riscoprire l'attualità del messaggio cristiano. Vi è soprattutto un aspetto del cristianesimo che sembra particolarmente adatto a incontrare la domanda dell'uomo di oggi, di cui Vattimo si fa interprete: il mistero della *kenosis* di Dio in nome di una *caritas* senza limiti.

Non potrebbe essere questa una preziosa indicazione in vista della, sempre più urgente, nuova evangelizzazione dell'Occidente?

RINALDO OTTONE

¹¹² Ci si può chiedere, per esempio, fino a che punto la fedeltà alla rivelazione della *kenosis* di Dio, deve riprodursi nella Chiesa nei termini di un «abbandono» della propria identità?

¹¹³ Il medesimo inno di *Filippesi* 2, così spesso citato, non si conclude con uno «svuotamento assoluto» (vv. 6-8), ma prevede un «limite», la cui unica garanzia non è, però, legata alla propria forza, ma all'affidabilità del Padre (v. 9), dalla cui iniziativa scaturisce un movimento di ascesa che non può essere trascurato (vv. 9-11). Ci si può chiedere se questo limite deve essere accolto dalla rivelazione che è interna al movimento kenotico originario – descritto appunto dalla *Lettera ai Filippesi* – o se, invece, può anche essere «modificato», o re-interpretato, con un nuovo «annuncio» dall'esterno.