

Con Gianni Vattimo

Ontologia ermeneutica e nichilismo alla fine della modernità

TERESA OÑATE*

ENGLISH TITLE: *With Gianni Vattimo. Hermeneutical Ontology and Nihilism at the End of Modernity*

ABSTRACT: In this text I remember Gianni Vattimo's *The End of the Modernity* (1985), in which he puts the Ontological Event (*Ereignis*) and Truth (*Alétheia*) in the middle of the discussion between Modernity and Postmodernity. The central question is to study the philosophical effects and changes that these concepts produce in **the** hermeneutical and historical ontology and the scope and the limits that the question of Nihilism requires; not only in the critical (methodological) sense, but also in an alternative one. We analyze then the keywords of Heidegger's *The Origin of the Artwork* (1936): World and Earth. We show that the Earth can never be assimilated to Nothing, or to Death, but rather to the Potential Possibility of the Future; we can this way understand also the *léthe* (occulted, silenced, blinded and covered) as the tensional Alterity of non-given (*Ungedachte, Umgesachte*). Summarizing, we suggest that *léthe* must be interpreted as the Earth, that is, as the living limit of Being. All this constellation of sense (mystery, occulted, silence, non-given, reserve...) name the living soil and the roots of the Ontological Difference, and provide the possibility of all historical becoming. In conclusion: Nihilism has to be limited to his critical and methodological uses.

KEYWORDS: ontological truth, nihilism, Earth, potential possibility, *alétheia*.

1. Postmodernità: una ontologia storica del limite

Letto in spagnolo (*Al final de la Modernidad*), il titolo del libro di Gianni Vattimo *La fine della modernità* (1985) oscilla in una bella ambiguità propria delle ontologie e topologie del limite, perché segnala a un tempo che, sebbene ci troviamo "alla fine" della modernità, perché quest'epoca dell'occidente è giunta al suo

* Professore ordinario presso la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) di Madrid, esperta in Filosofia greca antica in rapporto con le attuali correnti occidentali (teresao@fsf.uned.es).

compimento e alla sua consumazione, non possiamo però **ont**repassarla o superarla *modernamente* (senza ripeterla), ma dobbiamo abitare in questo finale paradossale, restando nel suo limite come suoi testimoni, appartenendo tuttavia già al suo altro lato: all'alterità e alla differenza della postmodernità, non tanto come un "post", bensì come qualcosa di *distinto*, che implica una diversa ontologia del tempo, dello spazio e della differenza–alterità, aprendosi a una epocalità altra e persino a un'altra storicità e a un'altra comprensione politico–teologica del divino. Dimensioni *ontologico–estetiche* (dell'essere del linguaggio, dello spazio–tempo e della sua percezione: *aisthesis–noesis*) che non lasciano indifferente la filosofia della storia, né la teologia politica che supporta la storia della salvezza di origine cristiana (agostiniana, platonica e paolina: così vituperata da Nietzsche), le quali fondano (mitologicamente o narrativamente) la storia della secolarizzazione illuminista e la storia dell'emancipazione in corso. L'ontologia estetica dello spazio–tempo e della *noesis* è la linea di ricerca che, seguendo Vattimo, ho aperto nel campo della filosofia dello spirito, per mostrare come in essa convergano, a partire da Nietzsche, le principali correnti del pensiero post–metafisico: l'ermeneutica critica, il post–strutturalismo, la decostruzione e il neopragmatismo. Così ho fatto in vari libri e articoli, tra cui ricordo in particolare quello della Conferenza inaugurale delle Prime Giornate Internazionali di ermeneutica, celebrate nella Università di Buenos Aires nel maggio 2009: "El mapa de la postmodernidad y la ontología estética del espacio–tiempo". In tutti questi scritti si sottolinea che il nostro contesto storico è un luogo del tramonto e del declino, aperto, allo stesso tempo, alla "filosofia del mattino", perché non dimentichi l'oblio, né la notte, l'assenza, il limite e la morte. Un luogo–tempo nichilista, nel quale, come insegna Gianni Vattimo, seguendo Heidegger e Nietzsche, non possiamo se non essere dei convalescenti che assumono l'infermità della storia con il buon temperamento di una allegria tragica: quella che corrisponde all'interpretazione vattimiana dello *Übermensch* o oltreuomo, che giunge dopo la morte del dio metafisico. Assunzione convalescente della storia dell'oblio dell'essere (per dirlo ora con il secondo Heidegger, dopo la *Kehre*, la conversione, la svolta, il tornante, del suo pensiero), che non può ripetere il suo spirito bellicoso una volta scoperto che questo non era se non uno spirito di vendetta di una dialettica illimitata e senza fine, posta contro il tempo della vita mortale. Una vendetta senza fine, che schiaccia la differenza di ogni storicità nel bagno di sangue di una ripetizione tanto più atroce quanto equivalente e indifferente, che si erge contro il tempo e il "suo passare"; contro il tempo e il suo "fu", come nucleo elementare della violenza reattiva, *umana troppo umana*, dei mortali, che dobbiamo indebolire. Il che compete alla nostra epocalità storica, la postmodernità: indebolire in tutti i modi possibili.

Molti parametri del pensiero debole di Gianni Vattimo e dei vattimiani e delle vattimiane che seguiamo si formano qui, proprio qui, riassunte in

queste righe, e risuonano in questo libro: *La fine della modernità*, con un ampio respiro storico e filosofico–ermeneutico. Chissà che non sia questo il miglior libro di Gianni Vattimo: altri come *Il soggetto e la maschera* o *Le avventure della differenza* o *La società trasparente*, nel primo periodo della sua produzione, così come *Crede di credere* o *Della realtà*, dopo la *Kehre* teologico–politica e religiosa del catto–comunismo ermeneutico che egli sperimenta, possono sembrare a volte più sobri ed essere alquanto più intelligenti, riflessivi o belli, però pochi sono tanto incisivi e rapidi da aver dato luogo a una svolta storica: al grande movimento di trasformazione epocale che precisamente sta al centro interpretativo della *pietas* del futuro e che articola le pagine e i capitoli di *La fine della modernità*. *Nihilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*.

2. Critica del positivismo e dello storicismo

Le figure che ora abbandoniamo criticamente e che non possiamo più seguire nel contesto postmoderno dell'ontologia attuale, per dirlo con Vattimo e con Michel Foucault, sono, fondamentalmente, il positivismo e lo storicismo. Il primo: il positivismo “realista” per essere brutalmente impositivo e riduttivo dei linguaggi e delle ragioni plurali all'egemonia razionalista e dogmatica delle scienze metodologiche e delle sue tecnologie specialiste, aliene ed estranee al giudizio della società civile. Una naturalizzazione violenta della razionalità che si crede superiore, e però disconosce la sua limitatezza di prospettiva e ignora tutti i restanti linguaggi: retorici e persuasivi, giuridici, teologici, storici e riflessivi, che sono propri delle scienze interpretative dello spirito delle azioni comunitarie (da Aristotele a Hegel, Gadamer, Ricoeur e Vattimo), scienze sociali o umansitiche propriamente partecipative, politiche, nel senso del *logos* come ragione comune, linguaggio e legame civile. Certamente questo paradigma “positivista” ha perso vigore e oggi perfino le scienze matematiche si riconoscono interpretative e storiche. Il che continua ad essere un risultato del carattere diffuso dell'*ermeneutica come nuova koiné*: linguaggio comune, lingua franca e spazio pubblico di incontro e dissenso per le correnti attuali e interdisciplinari del pensiero dell'Occidente postmoderno, poste in intercomunicazione, in dialogo dinamico e traduzioni reciproche, nel mezzo dell'era del *logos* telematico della globalizzazione, sempre più cosciente della necessità di salvaguardare la ricchezza bioecologica delle varietà pluraliste ospitate in lingue diverse e nei diversi mondi della vita. Il congedo dal positivismo è insieme il congedo dal realismo dogmatico e dalla sua riduzione del senso dell'essere all'ente, inteso come oggetto disponibile per la conoscenza e l'utilizzazione da parte del soggetto conoscente consumista, cosicché minare criticamente tali “pre-

giudizi” comporta anche indebolire i fondamenti metafisici che sottostanno al capitalismo del consumismo illimitato.

La seconda delle figure irripetibili della modernità, che non possiamo proseguire senza indebolirla, è lo “storicismo”, che pure è “positivista” in quanto riduce il tempo al presente e dimentica l’assenza di ogni presenza, compreso l’essere del passato e del futuro, che la lettura ontica del tempo colloca nella linea del movimento fisico misurabile secondo il prima e il dopo, come già insegnava l’Aristotele greco, per distinguere tali movimenti cronologici del divenire da un’altra differente temporalità: quella estatica o sincronica, propria delle azioni causali intensive (non estensive) comunitarie. Questa figura, lo “storicismo”, è, ciò nonostante, molto più completa del precedente “positivismo”; però una volta minato il primo non può più restare in piedi, perché se non si opera la riduzione dell’essere all’ente, non è neanche possibile assimilare la temporalità al mero presente. Le implicazioni colonialiste ed etnocentriche dello storicismo votato allo sviluppo si lasciano riunire senza difficoltà nella massima violenza esercitata contro le altre culture animate della terra, considerate sotto-sviluppate e primitive, selvagge e barbare, così come contro le altre epoche o culture storiche dello stesso Occidente, sottostimate e “superate”: lasciate da parte come qualcosa di già consumato e inservibile. Gadamer chiama questo oblio brutale, che incorona l’ignoranza soddisfatta del “nuovo” e dimentica finanche il culto dei morti, *empietà*, sottolineando il vettore giuridico dell’orfinità analfabeta che risulta efficace per i nostri tempi moderni, privati del lascito dell’eredità storica dei suoi passati possibili e aperti. Ma non si tratta solo di non poter “superare” la modernità illuminista senza ripeterla, bensì anche del fatto che non vogliamo farlo, precisamente per adempierla: per portare a compimento, in altro modo, la sua volontà di sapere.

L’alternativa a entrambe le figure della metafisica–scienza–tecnica e al suo violento progresso onnipotente è la stessa: il *logos* pluralista interpretativo (partecipativo, comprensivo, ricettivo, ricreativo, ritrasmittivo) dell’ermeneutica critica; la quale, solo restando fedele, innanzi tutto, allo statuto interpretativo del senso dei linguaggi delle azioni (e delle opere) poste in gioco dalle diverse comunità dei mondi della vita, riesce a mettere in campo la sua capacità di diminuzione della violenza impositiva e dell’esclusione sociale, al fine di misurare lo statuto progressista e reattivo (con i suoi gradi) di una cultura coltivata come età storica matura.

3. La questione del nichilismo

Così dunque, nell’essenza–provenienza della critica del positivismo e dello storicismo della modernità, si pone quella che Heidegger ha chiamato

“differenza ontologica” tra essere ed ente; tempo e presente, con i loro relativi modi linguistici. La pietra di paragone di questa critica, come alternativa ermeneutica, affonda le sue radici vive nella questione ontologica del nichilismo e del suo legame con la questione dell’umanismo antropocentrico. Perché, “nel finale della metafisica (scienza–tecnica)” come storia progressiva dell’oblio dell’essere in Occidente, dell’essere non ne è più nulla (come succede, secondo Nietzsche, Heidegger e Vattimo, tra la morte di Dio, annunciata da Hegel, e il deserto della sua ombra che cresce, per mano di una delle interpretazioni–applicazioni più abominevoli dell’“oltreuomo” trasformato in staffetta del fondamento–soggetto onnipotente e senza alcuna legge, che non sia l’imposizione della sua forza); allora è la questione del nichilismo quella su cui occorre soffermarsi a pensare. La sua ambiguità risalta, tra le righe, in maniera profonda. Vediamo: da un lato, indebolire i linguaggi “realisti” naturalizzati e la loro violenza perentoria, impositiva ed escludente, convoglia le implicazioni della critica in un nichilismo attivo, di esercizio interpretativo costante; mentre, da un altro lato, l’assumere che l’invio storico del nostro compito risiede precisamente nella diminuzione e nell’indebolimento della violenza dei fondamenti e soggetti o linguaggi forti, dispregiativi e perentori, che non permettono la dialogicità, la domanda e risposta, affetta comunque l’orientamento della nozione di “progresso” e sembra ri–situare il nichilismo critico nel mezzo di una storicità che si rifiuta di realizzare lo spirito di vendetta e del risentimento come spirito bellicoso dell’occidente, facendone, ovviamente, il risultato dell’evoluzione storica del progressivo oblio dell’essere e della sua riduzione o sostituzione da parte dell’ente: soggetto–oggetto, è comunque nichilista, giacché alla fine della metafisica, dell’essere non ne è più niente. E allora, a che cosa possiamo attenerci?

Le coordinate essenziali del libro di Vattimo che qui ci occupa potrebbero essere tracciate, indubbiamente, in molti altri modi, però credo che, alla fine, risulterebbero convergenti con i parametri e le costellazioni qui descritte, in maniera da fungere da contesto sufficiente per i problemi filosofici di grande profondità che Vattimo pone in queste pagine decisive. Pagine che hanno fatto storia, sia in Europa sia in America, e specialmente, dal mio punto di vista, nell’ambito latino–americano della sua ricezione e trasmissione.

4. La *Heidegger–Renaissance* propiziata da Vattimo

Già Nietzsche aveva sperimentato una “Nietzsche–Renaissance” di carattere critico e di sinistra, in mano ai movimenti del maggio del 68, che seppero incontrare nel suo pensiero innumerevoli istanze a partire dalle quali aprire

il “realismo socialista” sovietico a una vera rivoluzione culturale, estetica ed ermeneutica: e ora era il turno di Heidegger, per mano di Gianni Vattimo.

Effettivamente, se il post-marxismo, grazie a Nietzsche, proseguiva una serrata critica del capitalismo borghese, liberato della zavorra violenta del fondamentalismo dogmatico, ora, in parallelo con il post-strutturalismo francese di Deleuze, Guattari e Foucault, Vattimo partecipava della medesima operazione, sebbene in un modo tanto originale e anticipatore, reso possibile dagli usi di Heidegger che, a sua volta, era un continuatore dell’ontologia estetica dello stesso Nietzsche, sullo stesso sentiero ermeneutico-critico. Vattimo otteneva così l’apertura della sinistra heideggeriana, dotata di un potenziale trasformativo immenso: la via probabilmente più capace di minare i fondamenti della violenza della metafisica e del capitalismo illimitato del consumismo moderno (relativista, neoliberale) e dell’uso metafisico del linguaggio e della tecnica. Di modo che, se le potenze del falso nell’arte, nella letteratura, nella post-psicoanalisi e nel post-strutturalismo e post-marxismo venivano ad arricchire il Nietzsche-Marx, dapprima francese, e poi ampiamente occidentale, aprendo la via della sinistra nietzscheana, le stesse potenze, unite con quelle storico-politiche, che a partire dalla critica a Hegel venivano già esprimendosi negli esistenzialismi, nei linguaggi della secolarizzazione del sacro comunitario e dell’arte pubblica, giungevano, con la *Verwindung* (distorsione, spiazzamento) di Vattimo-Heidegger a confluire ora nella riproposizione latina dell’esperienza del cattolicesimo interpretativo, anti-ecclesiastico e compromesso con le sinistre degli esclusi e con la lotta operaia. Con Vattimo, la filosofia della storia europea giungeva a intrecciarsi con la critica di Heidegger all’umanismo antropocentrico tecnocratico e con l’ontificazione reificante dell’esserci. Tutto ciò confluisce nell’apertura di una sinistra heideggeriana capace di dar luogo, aprire uno spazio e rendere possibile un’altra epocalità, a partire da una filosofia dello spirito post-hegeliana (che deve molto, in Vattimo, all’apporto di Gadamer, Pareyson e Ricoeur), diversa e alquanto inedita: quella che si esprime nelle genealogie del fenomeno che ho chiamato “I figli/le figlie di Nietzsche”, sfociando, fondamentalmente per mano di Heidegger-Vattimo, nell’emergere di un’altra teologia politica e un’altra filosofia della storia nella postmodernità, che appartiene alla Differenza.

Se si tiene conto, inoltre, delle convergenze del post-strutturalismo e dell’ermeneutica critica, in quanto correnti essenzialmente anticapitaliste, si misurerà la potenza del vincolo Nietzsche-Heidegger, che Vattimo esplicitamente traccia, per il futuro del post-marxismo; e, per ciò che ora qui ci interessa, si localizzerà nel vettore dell’interpretazione vattimiana della continuità differenziale dell’ontologia di sinistra di Heidegger, dopo la morte di dio e l’irruzione dell’eterno ritorno di Nietzsche, il nervo vivo del libro *La fine della modernità*, che respira al ritmo di un apporto decisivo: la

scoperta vattimiana dell'ontologia alternativa immanente di Heidegger. Se, insomma, con Nietzsche si apre la critica della borghesia e della metafisica moderna, secondo i parametri della dissoluzione del fondamento–origine e della causalità basata nella ipostasi platonizzante del tempo lineare, attraverso la cui delegittimazione o smascheramento si produce la liberazione delle istanze valoriali della creatività affermativa della volontà d'arte, in Heidegger si opera la stessa critica della metafisica moderna giunta a compimento (e consumata) per le contraddizioni dialettiche dell'umanismo tecnocratico del capitalismo reificante del consumismo, che tutto converte in sviluppo della "libera merce", esposta e disponibile; incluso tutto ciò che è vivo e tutto ciò che è "umano", sventrato senza alcun resto di mistero o riserva; senza alcun resto come differenza; immagazzinato come "esistenze" o "risorse umane", ricollocate negli scaffali dei grandi supermercati, dove possiamo essere sostituiti o riciclati o abbandonati o esportati, chissà dove, senza essere nemmeno chiamati a lavorare come esuberanti già inutili e già consumati, giungendo a essere espulsi come residui... Tale è il *Gestell* (ri–posizionamento, ri–collocazione), che costituisce l'essenza e la cifra del nostro mondo, secondo la radicale denuncia heideggeriana della violenza dell'oblio dell'essere–tempo (e della sua assenza–mistero). Una situazione "normalizzata" per la chiusura della differenza ontologica, che comporta l'oblio della verità ontologica (*alétheia*) del pensiero dell'essere. Una situazione estrema, in cui si dissolvono i caratteri dualistici con cui la metafisica aveva contrapposto soggetti e oggetti, di modo che ora, chissà, alla *fine della modernità*, si possa dare un varco, proseguendo, non la storia dell'essere (ontico) ma la storicità dell'*Ereignis*: la storicità dell'accadere della verità o *alétheia* (il dis–velarsi dell'oblio dell'essere e l'epifania del mistero della differenza dell'essere), nel luogo aperto per l'incontro e il velamento dell'essere, con il tempo–spazio del linguaggio del pensiero dell'essere. Al cui cuore sta la *lethe*, ciò che è chiuso, velato, riservato, silente, dimenticato, e che, non dandosi, riservandosi, ritirandosi, differendo, è fonte inesauribile di nuovi incontri e scoprimenti–velamenti (di verità) che accadono come epoche storicamente finite.

5. Verità e differenza ontologica

Siamo ora pronti per ascoltare l'elenco di problemi ontologici che pone questo libro di Gianni Vattimo, in cui il secondo Heidegger, dopo la *Kehre* (svolta, inversione, conversione) del suo pensiero, dis–loca e dis–torce ogni soggettivismo–oggettivismo, al fine di propiziare un'altra storicità (quella dell'*Ereignis*) dell'Occidente, meno violenta.

Quel che succede alla metafisica dei Lumi e include, per mano di “Heidegger l’Oscuro ed Eraclito l’Oscuro”, come alternative alla stessa dialettica trionfante, l’apertura dello spazio possibile per albergare una ontologia storica del limite e dei limiti, in quanto esperienza storica dell’oblio, della notte, dell’oscurità, dell’alterità, della differenza, dell’assenza e della morte; così come il perdono storico che procede dalla scoperta della *lethe* inviata dall’essere stesso che si occulta, situata, come mancanza e riserva, al cuore stesso della verità dell’essere possibile, dell’inesauribile divenire dell’essere e del destino storico dell’*Ereignis*: l’accadere espropriante che ora ci è inviato, per la svolta del limite dell’essere, nella terra dell’occidente, il luogo del ponente, il luogo che già Nietzsche segnalava come il luogo in cui il sole tramonta.

Così allora, se la questione del nichilismo traccia le aporie del passaggio tra modernità e post-modernità, è perché l’apertura del mistero dell’accadere e del velarsi a un tempo della verità ontologica (*aletheia*) del linguaggio, del pensiero del tempo-spazio dell’essere, ci interpella, indicando la direzione in cui proseguire la storicità dell’occidente. Che relazione intrattengono, allora, tra di loro queste due questioni, il nichilismo e la verità ontologica o *aletheia*? Ma prima di affrontare più da presso questo problema, che risulta centrale per una discussione critica anche del testo di Vattimo *La fine della modernità*, conviene ricordare con maggior precisione alcune nozioni chiave dell’ontologia della verità di Heidegger che Vattimo fa sue. Sappiamo già l’essenziale: che il non darsi dell’essere (*lethe*) è condizione della possibilità, tanto del darsi dell’essere (*aletheia*) quanto del dono. Così pure sappiamo che questo darsi (*aletheia*) e velarsi (*lethe*) necessitano di due luoghi differenti dello spazio-tempo concesso al limite dell’essere. Vediamolo con la giusta distanza. Il darsi (dell’essere, non dell’ente) necessita che gli sia restituito il luogo dell’assenza della presenza: il passato possibile, come ciò che già non è presente e tuttavia è possibile come avvenire, che si intrecciano con il possibile del presente, albergati per il fatto di darsi e occupare il luogo del presente stesso. Così quindi il nesso per la differenza disgiuntiva e reciproca tra le tre estasi della temporalità sincronica lo offre l’apertura dello spazio, come quarta dimensione del tempo; però il limite, a partire dal quale si piega e dispiega questa stessa apertura, albergando la differenza che non si dà, lo pone la temporalità come *kairos*: il tempo opportuno della grazia gratuita (*charis*) e dell’amore-carità (*charitas*) del darsi-riguardarsi dell’accadere dell’essere. Questo insegna, essenzialmente, l’ultimo Heidegger: quello di *Zeit und Sein* del 1962 (in cui si compie la *Kehre* di *Sein und Zeit*) e di *Die Kunst und der Raum* del 1964, che Vattimo sta reinterprestando e immettendo nel suo *La fine della modernità*.

6. Origine (e ritorno) dello spazio dell'opera d'arte

Il riferimento allo spazio dell'arte e dell'opera d'arte non è nuovo. Risale all'*Origine dell'opera d'arte* del 1936, l'anno in cui Walter Benjamin pubblica *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, lo stesso anno in cui nasce Gianni Vattimo. Secondo la propria autointerpretazione di Heidegger, la *Kehre* si dà qualche tempo prima ed è documentata–sperimentata nello scritto del 1933 *Vom Wesen der Wahrheit* (*L'essenza della verità*), perché ha a che vedere con il dis–locamento nella verità. Una svolta verso la sua essenza come verità dell'essere (verità ontologica) e libertà, che lascia essere l'essere (*Gelassenheit*). La discussione è con l'essenza della libertà umana di Schelling e con il nichilismo, come lo sarà, in seguito, con il nichilismo di Nietzsche, a cui Heidegger rimprovera di essere “l'ultimo metafisico”, in quanto, portando a compimento la volontà d'arte come essenza del nichilismo europeo, si propone pertanto di “imprimere all'essere i caratteri del divenire”. Solo lo Zarathustra di Nietzsche, il maestro dell'eterno ritorno — prosegue Heidegger —, ci conduce a saltare al tempo–spazio che produce la svolta (*Kehre*) verso l'accadere del linguaggio della verità dell'essere nell'arte–*techne*, così come insegna Heidegger, già senza indugi, a partire dall'*Origine dell'opera d'arte* del 1936; opera in cui si afferma la meritatamente famosa sentenza: “l'arte è la messa in opera della verità”. Una sentenza che modifica tanto la essenza–provenienza dell'arte (non irrazionale, né sentimentale, ecc.) quanto l'essenza della verità (che ora è dell'essere: ontologica o *aletheia*), nonché l'essenza dell'opera, che si interpreta riproponendo l'antica alleanza ellenica: *logos kai ergon*, così come si esprime nell'*energeia* dell'Aristotele greco, come unità intensiva riunificatrice (*logos*) dei movimenti. Tale è la *frase modale*, la frase del divenire dell'essere (diverso dal movimento), in cui si esprime l'unità intensiva indivisibile, come modo causale dell'essere–*logos* in Aristotele: *praxis–energeia–aletheia–entelecheia*, che si segnala per una differente temporalità, una temporalità *sincronica*, posta in gioco dall'irrompere o dall'accadere della verità, a cui corrisponde il comprendere interpretativo del *noein* e la temporalità dell'*aion* o istante eterno, come limite indivisibile intensivo, differente dal *chronos* seriale e cinetico o esteso, *divisibile*. Una questione che permette di comprendere e di dar conto della dimensione rivoluzionaria di ogni verità ontologica, nel senso di sottolineare come la sua condizione sia quella di interrompere gli abiti, le opinioni o i costumi (*doxai*) e la loro sintassi abituale. Nel ricordarlo, Heidegger sta pensando (la verità) di molto tempo fa: che dall'Aristotele greco (*Met.* IX 6–10), che non è stato recepito, va fino all'*aletheia* divina del Poema didascalico di Parmenide di Elea, prima di Socrate e Platone; seguendo le indicazioni di Nietzsche e di Hölderlin, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: è la verità dei presocratici. Tuttavia, che cosa mai si può dire della dimensione

della verità–*aletheia* che è propriamente posta in gioco nell’opera d’arte? Qui entra in gioco Eraclito, e Heidegger spiega che la relazione tra *aletheia* e *lethe*, dis–velamento e velamento, ciò che chiama rispettivamente “Mondo” e “Terra”, è un *polemos*, è una relazione di differenza tensionale (si può tradurre con “lotta agonistica”, come quella di due amanti nelle braccia di Eros, non quindi con guerra senza amore né desiderio dell’altro). I due estremi si co–appartengono mutuamente senza dar luogo a una sintesi. La condizione del loro legame (*logos*) è la loro reciproca e aperta differenza intensiva, distante ed estrema, nello spazio del libero gioco del *fra*, aperto dalla sola differenza. Uno spazio–tempo così estremo e teso e aperto o *dispiegato*, che quasi si ribalta, si piega e si occulta subito nel limite. Tanto estremo come è il desiderio della differenza in quanto alterità costituente, situata tra i limiti massimi della distruzione e della creatività. Il Mondo, come sistema di segni referenziali che rinviano gli uni agli altri, coltiva la Terra che, come potenza inesauribile, differisce e rifrange, disfa e altera, manifestandosi come epifania del mistero che re–installa nel limite. La Terra–Mondo è anche, in quanto *physis*, vita autolegislatrice, una unità diffratta spontanea e sovrana. Di qui il *logos* diffratto di Eraclito può dirsi “Da cose a caso sparse la struttura bellissima del cosmo” (Fr. 47). Il pensiero presocratico, ai cui testi Heidegger si sta rivolgendo, conosce la Terra come principio dionisiaco di alterità, che non è indeterminato né determinato, ma è una modalità potenziale condizionante: differenziale e possibilitante di ogni interpretazione apollinea. Limite in grado di dis–fare la sintesi e di preservare la possibilità di continuare con il gioco di altre interpretazioni possibili. Ci sono molti aforismi di Eraclito che raccolgono questo senso potenziale della differenza come alterità e mistero inesauribile, simbolizzato dalla diffrazione di Dioniso e Apollo: uno di questi presenta Dioniso bambino che gioca con i suoi giocattoli, tra i quali uno specchio, e dice: “Quando Dioniso bambino si guarda nello specchio, quel che vede è il mondo”.

7. La differenza della differenza

Heidegger andrà ancora più in profondità in questa alternativa ontologica, che gira o svolta verso la differenza, nel seno dell’essenza–provenienza dell’opera d’arte–tecnica, tornando verso il mistero inesauribile del divenire dell’essere, come alterazione critica del nichilismo umanista. Lo farà nel corso di tutta la sua opera, a partire dalla *Kehre* e fino alla fine della sua produzione. Una delle dottrine di Heidegger più nitide al riguardo è quella offerta dallo scritto “Costruire, abitare, pensare”, contenuto nella raccolta *Vorträge und Aufsätze* (1954). Già il titolo di questo scritto è un palinsenso dell’Aristotele greco: costruire (*techne*), abitare (etica–politica degli *ethoi* o

abiti come luoghi sociali), pensare (*noein*); che colloca queste tre istanze in un ordine inverso che dovrebbe correggere la critica metodologica secondo la quale “l’ultimo per noi è il primo secondo le condizioni causali”, come dice Aristotele. Una critica metodologica che consiste nel sostituire il tempo cronologico seriale con il tempo sincronico causale–condizionale. Così allora si deve costruire un ordine da poter abitare, in maniera tale che sia possibile pensare. Di questo *abitare* tratta il *Ge-viert* di “cielo, terra, mortali, immortali”, differenti, tesi e posti in co–appartenenza sincronica di reciproco riferimento dallo spazio–tempo intensivo dei linguaggi, che si lascia costituire da tali limiti. Uno spazio–linguaggio epocale, ecologico, che riconosce l’alterità costituente e che, come Heidegger approfondirà in “Poeticamente abita l’uomo”, nella stessa raccolta di scritti, dipende dal *metron*, dal criterio del poeta, poiché è questo che *misura* la dimensione, che rileva la distanza completa tra cielo e terra, i mortali e gli immortali, per il fatto che non prova invidia della divinità eterna e abita tuttavia la grazia del *kairos* (l’unità intensiva indivisibile, del modo proprio di essere dell’unità, che è anteriore e condizionale di qualsiasi numero ciclico), unito al suo cuore: il poeta che può riconoscere il divino costituente del mortale, come sua alterità, senza invidia né rancore per il fatto di essere mortale. Colui che può riconoscere il limite differenziale affermativo e costituente e collocarlo in alto: cielo, guardandolo dal basso: terra. Essendo il cielo il mondo storico: kosmos, ordine apollineo, e la terra la potenza inesauribile di possibilità inedite a venire. Che alberga la memoria e la traccia dell’avvenire.

La questione dell’apertura, tanto per Heidegger come per Vattimo, riguarda dunque la necessaria dimensione estetica dell’ontologia ermeneutica. Si tenga in considerazione che per Heidegger la poesia è l’essenza di ogni opera d’arte; e va ricordato anche che già il dibattito intorno alla *paideia* politica del disegno della soggettivazione nella Grecia classica contemplava “l’espulsione dei poeti dalla città”, come stabiliva la *Repubblica* di Platone, dovuto al fatto che la metretica del criterio doveva stare nelle mani dei politici dialettici (pitagorici), che nel dialogo *Il politico*, dello stesso Platone, erano paragonati ai macellai che sapevano dove tagliare le articolazioni, ai tessitori che sapevano dove annodare i tessuti. Mentre per Protagora, il sofista di Abdera, l’uomo era la misura, il metro di tutte le cose, e per l’enologia modale, finalmente, della filosofia prima di Aristotele, si collocava, come metro e modo d’essere dell’uno–limite, nella massima distanza tra i mortali e i divini, che condividono la stessa specie (appartenenza alla vita del linguaggio) e divergono per la massima diversità di genere (mortali e immortali, Libro X della *Filosofia prima*). La dimensione che fa accadere l’essere posta in opera o in scena dalla *paideia* ricreativa dello spazio pubblico, aperto da e per la poetica della tragedia attica.

8. La portata storico-politica dell'ontologia poetica

L'ontologia ermeneutica è, quindi, necessariamente un'ontologia storica, estetica e poetica, nichilista in quanto alla critica, che si apre la via nella postmodernità attraverso la crisi dell'umanesimo. Così è manifestamente affermato nella sezione seconda di *La fine della modernità* di Gianni Vattimo, "La verità dell'arte", riallacciando la sezione prima dedicata al "Nichilismo" con la sezione terza, dedicata a "La verità ontologica ermeneutica". Se si fa un elenco dei problemi ontologici che tratta questo libro imprescindibile di Vattimo vi ritroveremo le tematiche già menzionate:

- a) la relazione–*polemos* Mondo/Terra nell'*Origine dell'opera d'arte* di Heidegger;
- b) l'arte come messa in opera della verità, nello stesso testo heideggeriano;
- c) la questione del *Ge–viert*: mortali/immortali, cielo/terra;
- d) la trattazione dello spazio–tempo in *Tempo ed essere*, e in *Arte e spazio*;
- e) l'*Andenken* come *Gedanken*, *Danken*, *Dichten*, in quanto esplicazione del *noein* (pensiero spirituale) greco e il *Verstehen* della comprensione–interpretazione ermeneutica;
- f) l'ontologia del limite, misura e criterio, *metron*, come alternativa "poetica" del *Ge–viert* al *Ge–stell* tecnico–metafisico del capitalismo di soggetti–oggetti, nel mondo della *hybris* o della dismisura;
- g) la poesia come metretica del non rancore né risentimento davanti all'eterno divino, come alterità costituente del mortale e misura della distanza dell'uomo che non chiede di essere dio;
- h) la filosofia della storia interpretata a partire dal vincolo della morte, come possibilità della possibilità, per il *Dasein*, nel primo emiciclo dell'opera di Heidegger, intorno a *Essere e tempo*, e non–dato: *lethe*, assenza, riserva o differenza dalla *aletheia*, situata al cuore occulto e possibilante delle opere del secondo emiciclo, dopo la *Kehre*;
- i) la discussione di come l'*Andenken*, in quanto linguaggio del pensare e verità dell'essere storicamente situato a favore della diminuzione della violenza, non richieda un linguaggio qualsiasi né un qualsiasi passato, né qualsiasi storia;
- j) il debolezza dei deboli come limite infrangibile del relativismo e del neoliberalismo cinetista–trascendentista, in cui culmina la modernità borghese, e come limite del nichilismo critico;
- k) la *Verwindung* come dislocamento, frattura, distorsione, che inverte la tendenza metafisica "oltrepassante" e acritica dell'uomo reattivo basato sulla forza.

Tali sono le problematiche heideggeriane, magistralmente affrontate da *La fine della modernità* di Gianni Vattimo, poste precocemente in relazione (nell'anno 1985) con la crescente attualità del dibattito modernità/postmodernità e con le possibilità alternative della critica storica del presente, egemonicamente sovradeterminato dal capitalismo consumista, cosiddetto nichilista. C'è però un punto di dissenso, che già abbiamo ripetutamente registrato e che riguarda la portata del nichilismo in questo libro di Vattimo. Si concentra nelle dieci pagine 126–136 della sua prima edizione italiana, e consiste fondamentalmente in questo: nel fatto che, contro la lettera e lo spirito di Vattimo in questo libro, la Terra (*Erde*) del secondo Heidegger non è la morte, né il nulla, ma la potenza di alterità inesauribile della vita e della sua creatività, vivificando l'alterità desiderante della materia feconda, gravida di passato e di futuri possibili. La differenza che protegge il non-detto e il non-pensato nel detto e nel pensato. La *lethe* del silenzio è l'oblio che permette il linguaggio e la memoria. E in alcune delle sue accezioni più vicine, il massimamente femminile e fecondo dell'essere, che dis-fa tutte le configurazioni fissiste ontiche e permette il fluido inafferrabile del pensare della differenza e dell'alterità dalla sorgente occulta del desiderio della differenza ontologica. La potenza del limite possibilitante, che non appartiene all'estensione, ma che eccede come un transfinito intensivo, e si piega nel limite, che occulta per la pienezza della possibilità. La potenza dell'avvenire.

Da questo punto di vista, il nichilismo, in contrasto con la verità ontologica, non traccia un arco di continuità tra il primo e il secondo Heidegger, se procediamo nella discussione con Vattimo. Perché non è lo stesso la morte, come possibilità della possibilità, come trascendentale del *Dasein*, in quanto mantiene, per il fatto di non darsi, il limite finito delle possibilità realizzabili e assegnabili "a me", aperte in quanto possibili, precisamente perché sono mortale, la morte che non si realizza, ma è limite ineludibile. Non è lo stesso la morte del mortale, e la *lethe* dell'*aletheia* nell'*Ereignis*, o la Terra nel secondo Heidegger: qui sta precisamente la differenza a cui la *Kehre* ci educa. Nessuna delle due (né la morte né la differenza) sono il nulla, comunque. Però qui, nella differenza della differenza del secondo Heidegger, si tratta ancor più, invece, della potenza inesauribile della vita più intima della creatività dell'essere, come mistero: alterazione e possibilità che non si dà (ma che si serba nel limite); che non si dà se non come assenza e silenzio, a favore del darsi del dono finito, percettibile, a un tempo; il quale basta e avanza, affinché l'essere come possibile sia immediatamente plurale, originariamente, senza alcuna necessità del non-essere (il nulla assoluto) erroneamente collocato (con conseguenze violente) nell'ambito dei primi principi ontologici dalle metafisiche dualiste. Ciò non impedisce che il nulla sia relativo e referenziale; però non può essere confuso con la possibilità possibilitante dell'essere, né con la sua differenza.

9. Però all'alba si ode la voce della Terra

In conclusione: il nichilismo attivo come critica (metodologica) della chiusura della differenza ontologica incontra una lucida espressione nel debolismo vattimiano, che minimizza e dissolve o *indebolisce* tutte le imposizioni perentorie dell'ente. Però, in quanto alla potenza alternativa propositiva, e in accordo con l'ontologia del limite del capitalismo consumistico egemone, non è il nichilismo, ma l'accadere della differenza (*lethe*) nell'*Ereignis* dell'essere-tempo e il linguaggio del pensare ermeneutico della sua storicità quel che ci interpella a comprendere la Terra con sottrazione necessaria, che limita le *epoché* o le epoche dell'invio di una tale storicità finita e transfinita, aprendo–occultando lo spazio differenziale dell'alternativo e pregno del futuro possibile, come futuro anteriore. A favore di una tale interpretazione opera anche il *Gleichen* dell'eterno ritorno di Nietzsche, come principio di isonomia per la verità raggiunta egualmente da tutte le vette delle differenti epoche storiche. Allo stesso modo, forse per questo, la *Kehre* di Vattimo, dopo *Credere di credere* (1996), si volge verso l'affermazione dell'accadere ermeneutico (biblico e storico–letterario) del *kairós* del dio dell'amore–carità, che scende chenoticamente fino alla benedizione del più deboli della terra, aprendo lo spazio della massima distanza limite, sostenuta dalla croce tensionale: quella che si svolge ora, nella piega del mistero della grazia (del darsi) dell'incarnazione, come tempo storico di redenzione dei maltrattati e degli esclusi per l'ingiusta razionalità umana. In questo la teologia politica greco–latina e cristiana, contro–mitologica, si sottrae alla tentazione della supposta libertà (forse democratica) operata dalla critica smisurata a ogni configurazione parziale: la tentazione del nichilismo. Per il secondo Heidegger, e per Vattimo, per concludere, non è solo la sfida della Terra, quel che è in gioco, ma la sfida a rinominare il divino e il sacro immanenti, come appello del linguaggio (*logos*) dell'essere, che esige il riconoscimento dell'alterità costitutiva del limite del mortale. Per il momento, lo spazio-tempo del gioco stesso resta aperto (e velato) nel passaggio dalla legittimità della modernità antropocentrica e agnostica all'era (meno violenta) della post–modernità, ed è accompagnato dai molteplici segnali che annunciano il fragile cominciamento storico dei suoi mondi e della sua sacralità. Che un tale passaggio, d'altronde, sia diventato da impossibile più o meno transitabile, senza questo libro che trasforma in essere, storia e messaggio l'*Ereignis* di Heidegger, *alla fine della modernità*, non può che risvegliare in noi una profonda gratitudine storica: quella che, seguendo i passi del ripido pensiero della non–vendetta dell'eterno ritorno di Nietzsche, si traduce nella critica politica della filosofia dell'amicizia del mio maestro Gianni Vattimo, esperto nel rendere accessibili ai più deboli e semplici le più ardue e profonde verità.

Riferimenti bibliografici*

El Retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo, Alderabán, Madrid 2000.

Ética de las Verdades hoy, Homenaje a Gianni Vattimo, Aula Abierta – UNED, Madrid 2006.

El Mito del Uno: Horizontes de Latinidad, Dykinson, Madrid 2007.

Politeísmo y encuentro con el Islam, Dykinson, Madrid 2008.

Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Con Prólogo de Félix Duque, Dykinson, Madrid 2009.

El Retorno Teológico–Político de la Inocencia. Con Prólogo de Gianni Vattimo, Dykinson, Madrid 2010.

El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Torino, Ed. Alderabán, Cuenca 2010.

Acontecer y Comprender. 10 Años sin Gadamer, Dykinson, Madrid 2012.

El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología, Dykinson, Madrid 2012.

Crítica y Crisis de Occidente. Al Encuentro de las Interpretaciones, Dykinson, Madrid 2013.

La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo, Ed. Bonallettera Acompas, Barcelona 2015.

* Bibliografía di scritti di Teresa Oñate su Gianni Vattimo.