

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Diretta da GAETANO CHIURAZZI



Gianni Vattimo:

Destini di una filosofia (vol. 1)

a cura di:

Emanuele Antonelli,

Alberto Martinengo e Gregorio Tenti

Platform &
workflow by

OJS / PKP

Anno XVI Numero 2 • 2024

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GAETANO CHIURAZZI

Anno XVI — Numero 2 — 2024

Gianni Vattimo:

Destini di una filosofia (vol. 1)

A cura di Emanuele Antonelli, Alberto Martinengo e Gregorio Tenti

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GAETANO CHIURAZZI

Direttore onorario

GIANNI VATTIMO (†)

Fondatori

GIANNI VATTIMO (†), ROBERTO SALIZZONI, GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Alberto Martinengo (segretario)

Alice Iacobone (graphics)

Pietro Prunotto (webmaster)

Emanuele Antonelli, Loris Dutto, Paolo Furia, Gian Marco Galasso, Saša Hrnjez, Giacomo Pezzano, Ivan Quartesan, Davide Sisto, Gregorio Tenti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) — Alessandro Bertinetto (Università di Torino) — Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) — Carla Canullo (Università di Macerata) — Barbara Carnevali (EHESS, Parigi) — Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) — Donatella Di Cesare (Sapienza — Università di Roma) — Jean Grondin (Università di Montréal) — Zdravko Kobe (Università di Lubiana) — Federico Luisetti (Università di San Gallo) — Rebeca Maldonado (UNAM, Città del Messico) — Jeff Malpas (Università della Tasmania) — Teresa Oñate (UNED, Madrid) — James Risser (University of Seattle) — Kristupas Sabolius (Università di Vilnius) — Luca Savarino (Università del Piemonte Orientale) — Alexander Schnell (Università di Wuppertal) — Rita Serpytyte (Università di Vilnius) — Richard Schusterman (Florida Atlantic University) — Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) — Luis Uribe Miranda (Universidade Federal do Maranhão) — Robert Valgenti (Lebanon Valley College) — Laurent van Eynde (Université Saint Louis — Bruxelles) — Federico Vercellone (Università di Torino) — Santiago Zabala (Universitat Pompeu Fabra)

The journal, editors, and reviewers do not assume any liability or responsibility for copyright infringement of a third party. The authors are responsible and should be held liable in such a case.

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione — Università degli Studi di Torino via Sant'Ottavio,
20 — 10124 Torino (Italia)

tropos.filosofia@unito.it — <https://ojs.unito.it/index.php/tropos/index>

ISSN: 2036-542X

INDICE

GIANNI VATTIMO: DESTINI DI UNA FILOSOFIA (VOL. 1)

- 1 **Introduzione**
Emanuele Antonelli, Alberto Martinengo, Gregorio Tenti
- 4 **Ripensare il pensiero debole**
Franca D'Agostini
- 27 **Gianni Vattimo fra realismo, metafisica e prassismo. Alcune considerazioni a partire dalla filosofia neoclassica di Gustavo Bontadini**
Gregorio Fracchia
- 47 **Gianni Vattimo y la revolución debilista. Ontología estética, teología política y hermenéutica de la historia actual**
Teresa Onate
- 68 **La poesía de rasgos ecofeministas a la luz del pensamiento de Gianni Vattimo**
Alejandra Toro Murillo
- 88 **Gianni Vattimo y la debilidad de la política**
Luis Uribe Miranda

100 **Ontologia e tecnica. La filosofia futura tra Vattimo e Severino**
Pietro Caiano

120 **Tra fisica e metafisica. Vattimo e la tecnica**
Gaetano Chiurazzi

SAGGI

134 **The Violence of Hospitality and Exophonic Practices**
Saša Hrnjez

Introduzione

EMANUELE ANTONELLI

(Convitto Nazionale Umberto I, Torino)

ALBERTO MARTINENGO

(Università degli Studi di Torino)

GREGORIO TENTI

(Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)

Il presente volume, così come quello che lo seguirà, ricostruisce sotto diverse prospettive il pensiero di Gianni Vattimo, che ha fondato e diretto con Gaetano Chiurazzi questa rivista fino alla sua scomparsa. Nel tentativo di restituire almeno in parte la complessità del suo pensiero, i contributi qui raccolti affrontano alcune delle discipline che l'opera di Vattimo ha toccato: la teoria dell'Essere e della verità, la filosofia politica e il pensiero della tecnica, l'estetica, la filosofia della religione. Ciò che lega insieme questa molteplicità di interessi è anzitutto uno stile di pensiero che ha animato una critica della modernità di riconosciuta importanza attraverso la lente di una filosofia ermeneutica a vocazione anti-metafisica e nichilistica. Il portato più profondo di questo stile che – ci pare – le categorie del “pensiero debole” e del “postmoderno” non riescono a restituire fino in fondo rimane ampiamente attuale, anzi aperto al futuro: contribuire alla discussione intorno alla filosofia di Vattimo significa infatti entrare in contatto con alcuni dei fili rossi più presenti nella contemporaneità, dal problema della verità nel discorso tecnoscientifico alla possibilità di rapportarsi con realtà sociali via via più complesse, dall'idea di Europa all'emergere dei nuovi miti estetici. Questo volume, dunque, non vuol essere tanto un omaggio, ma piuttosto l'indicazione di alcune strade per proseguire il dialogo con la sua eredità intellettuale.

I contributi si articolano in tre sezioni dedicate a tre ambiti di riflessione privilegiati nell'opera di Vattimo: "Filosofia", "Politica" e "Tecnica". Nel saggio introduttivo, D'Agostini riflette sulla necessità di "ripensare il pensiero debole" in un contesto contemporaneo, esaminando come esso possa rispondere alle sfide della modernità. L'autrice sottolinea l'importanza di un approccio che indebolisca le pretese universali del pensiero forte, favorendo una visione storicizzata e dialogica della verità. Il pensiero debole rappresenta un invito a ripensare le fondamenta della nostra conoscenza e della nostra relazione con il mondo. In contrapposizione alle certezze assolute e alle verità universali della tradizione filosofica, Vattimo propone un approccio più fluido e contestualizzato alla realtà sottolineando l'importanza dell'interpretazione e del dialogo. Il concetto di "verità" viene così ridefinito come un processo continuo di costruzione e negoziazione piuttosto che un dato oggettivo e immutabile. Questa prospettiva non implica un rifiuto della ragione o della ricerca della conoscenza, ma si basa piuttosto su un invito a riconoscere i limiti e le condizioni storiche e culturali di ogni sapere. Il pensiero debole offre così una potente critica alle ideologie totalitarie e un'apertura verso il pluralismo di voci e prospettive di una società più inclusiva e democratica. A questi aspetti si collega anche il contributo di Fracchia, che indaga il rapporto tra pensiero debole e realismo filosofico proponendo una rilettura delle tensioni tra metafisica e prassismo attraverso la lente del dialogo e dell'ontologia ermeneutica. Fracchia sottolinea come il pensiero debole possa essere inteso come una risposta critica alle derive del nuovo realismo e al ritorno di posizioni metafisiche rigide.

Il pensiero debole applicato alla sfera politica è esplorato in tre saggi di lettori e interpreti ispanofoni. In "Gianni Vattimo y la revolución debilista", Oñate esamina le implicazioni rivoluzionarie del pensiero di Vattimo, proponendo una riflessione sul potenziale emancipatorio di una politica fondata sull'accettazione della pluralità e sulla critica alle strutture di potere tradizionali. Oñate evidenzia qui come la rivoluzione del pensiero debole possa offrire una nuova prospettiva per ripensare la democrazia e i rapporti di forza nella società contemporanea. Toro Murillo esplora le connessioni tra l'ermeneutica vattimiana e il movimento ecofemminista, mostrando come la poesia possa diventare uno strumento per destabilizzare le narrazioni dominanti e promuovere una visione del mondo più inclusiva e sostenibile. L'autrice evidenzia come l'approccio di Vattimo alla pluralità delle interpretazioni sia particolarmente rilevante per affrontare questioni legate alla giustizia ecologica e sociale. Infine, Uribe Miranda affronta il tema della debolezza come risorsa politica, evidenziando come questa possa tradursi in una pratica democratica che valorizza l'ascolto e il dialogo. L'articolo mette in

luce il legame tra il pensiero debole e l'etica della responsabilità attraverso un modello politico che rifiuta il dominio e privilegia la cooperazione.

La terza sezione dedicata al tema della tecnica si apre con il saggio di Caiano, che getta un ponte tra il pensiero di Vattimo e quello di Severino attraverso una sintesi critica delle loro visioni sulla tecnica come strumento di emancipazione e trasformazione storica. Caiano sottolinea come la tecnica, lungi dall'essere una mera estensione del dominio umano, possa essere riletta come spazio di possibilità e apertura al cambiamento. Il contributo conclusivo di Chiurazzi, "Tra fisica e metafisica: Vattimo e la tecnica", sviluppa invece l'ipotesi che la tecnica possa rappresentare una forma di storicizzazione della realtà piuttosto che una sua semplice oggettivazione. Attraverso una rilettura delle influenze aristoteliche e heideggeriane, l'analisi di Chiurazzi evidenzia come il concetto di tecnica, inteso come *poiesis*, offra una chiave di lettura per comprendere il legame tra creatività umana e trasformazione del mondo.

emantonelli@cnuoto.it

alberto.martinengo@unito.it

gregorio.tenti@upf.edu

Ripensare il pensiero debole

FRANCA D'AGOSTINI

(Università degli Studi di Milano Statale)

Rethinking Weak Thought

Abstract: The paper offers an updated analysis of Vattimo's weak thought. The first aim is to dispel possible misunderstandings concerning the underlying notions of truth, reality, rationality (Section 1). The second aim is to stress the consequent meaning of "weakness", with special attention to its impact and relevance for the current practice of philosophical logic (Section 2).

Keywords: Weak thought, Philosophical logic, Truth, Metaphysics, Rationality.

“Ripensare” il pensiero debole significa compiere due operazioni: *rendere giustizia* a quel che Vattimo intendeva con l'uso di questa espressione, e chiedersi: *che cosa farne, oggi?* Nelle due parti del mio contributo vorrei tentare l'una e l'altra via.

1. Rendere giustizia?

Il discorso, da solo, si rivolge a tutti [...] Prevaricato e offeso oltre ragione, esso ha sempre bisogno che il padre gli venga in aiuto, perché da solo non può difendersi, né aiutarsi.

Platone, *Fedro*, 275d

Le teorie filosofiche vengono facilmente distorte, banalizzate, a volte trasformate nel loro contrario. Nel secondo Novecento, con l'attestarsi definitivo della comunicazione di massa e in seguito la «rivoluzione digitale», questo fenomeno, del tutto normale, è diventato vistoso e culturalmente rilevante. A parte la filosofia analitica, che è sempre stata più scientificamente garantita (anche grazie alla sua relativa astrusità), le novità filosofiche dell'ultimo Novecento sono state bruciate rapidamente da una comunicazione pubblica che proprio allora iniziava la corsa oggi nota. “Rendere giustizia” alle prospettive filosofiche di quegli anni è allora tanto difficile quanto inevitabile, specie a partire dagli ultimi due decenni del secolo, quando (con l'attestarsi della globalizzazione) è emersa quella distorsione consumistica del linguaggio filosofico che si è espressa per esempio nei *nouveaux philosophes*, un gruppo di intellettuali pubblici e funzionari editoriali che volgarizzavano e in sostanza tradivano le idee circolanti in Francia in quel periodo. Qualcosa di simile è accaduto per l'ermeneutica e in particolare il pensiero debole.

1.1. Il fraintendimento

Come “rendere giustizia” al pensiero debole? Un primo suggerimento è controllare ChatGPT, il potente modello di intelligenza artificiale generativa alla portata di tutti. ChatGPT è la sintesi delle prime ovvietà a disposizione, e delle più comuni tra le opinioni comuni. È dunque una risorsa molto utile per capire la ricezione pubblica di una prospettiva filosofica.

Alla domanda “che cosa è il pensiero debole?” la macchina risponde:

il pensiero debole, concetto centrale nella filosofia di Gianni Vattimo, è una risposta critica alla tradizione filosofica occidentale basata sulla ricerca di verità assolute e fondamenti universali [...] una filosofia che abbandona la pretesa di verità assolute e fondamenti fissi, proponendo invece un atteggiamento aperto all'interpretazione, alla pluralità e alla contingenza storica. È un invito a una vita più tollerante e meno dogmatica, sia nella sfera filosofica che in quella politica e religiosa.

Non si direbbe che sia un'immagine erronea, ma è noto che (come ha riconosciuto Sam Altman, CEO di OpenAI che ha prodotto ChatGPT) la macchina “non dice la verità” (meno che mai verità di questo tipo). Dice quel che trova nel web, nelle voci di Wikipedia, in una quantità di fonti non tutte scientificamente garantite, in quel che ha “assimilato” per lo più in testi in lingua inglese o tradotti in inglese. È interessante tenerne conto perché rivela

quel che una prospettiva e un linguaggio *extra-filosofici* riescono a cogliere di una posizione filosofica come quella che Vattimo ha sviluppato nel corso degli anni.

Se il pensiero debole fosse soltanto un generico rifiuto del dogmatismo e un «invito» alla tolleranza, ci sarebbe poco da dire. Ci sono probabilmente moltissimi dogmatici e intolleranti, ma pochi tra loro si dichiarano a favore del dogmatismo e dell'intolleranza. L'immagine è ovviamente lacunosa. Dunque rendere giustizia al pensiero debole significa anzitutto ricordare che si tratta di una posizione *filosofica*, non una generica proposta di buona educazione culturale e sociale.

1.1.1. Il punto di vista extra-filosofico

Entrare, o meglio “cadere” in politica¹ è stata come sappiamo la scelta di Vattimo relativa agli anni '90. Leggendo l'accurata ricostruzione del suo percorso nel necrologio-commemorazione presentato da Diego Marconi per l'Accademia delle Scienze,² è abbastanza chiaro che il linguaggio filosofico di Vattimo ha avuto, di conseguenza, una *Verwindung*, una «torsione», e un riorientamento verso un pubblico di non-filosofi. È dunque difficile dare una valutazione esatta di ciò che stava proponendo in alcuni scritti più tardi, per esempio in *Addio alla verità* (2010) o *Comunismo ermeneutico* (2014), in cui il rifiuto della metafisica, della verità, delle «descrizioni», assume toni piuttosto “forti”, e non sempre argomentati dettagliatamente. Vattimo in questi scritti si rivolge (anche) a un pubblico di non filosofi, un pubblico per cui “verità” e “realtà” significano dogmatismo, «sguardo di Dio» (Hilary Putnam), «pugni sul tavolo» (Alf Ross). “Metafisica” significa tradire la realtà umana per rivolgersi a un essere superiore mai visto, e anche “filosofia” in certo modo significa colpevole astrattezza, al servizio dei «poteri forti». Il fraintendimento era facile, anche perché il linguaggio heideggeriano (specie del secondo Heidegger) in parte sembrava confermare queste accezioni.

In pratica, Vattimo in questi scritti presupponeva un uditorio *ibrido*, al confine tra comunicazione pubblica e comunicazione scientifica: tra filosofi, dunque persone (idealmente) informate dei significati di “metafisica”, “verità”, “realtà” a cui faceva riferimento, e non-filosofi, che per lo più tendevano ad approvare l'idea di “indebolimento”, inteso come principio antidogmatico, ma ignorando la cornice filosofica in cui si collocava il suo discorso.

La complicazione ulteriore proveniva dal fatto che la comunicazione scientifica globale del tardo Novecento coinvolgeva anche la filosofia analitica,

¹ Cfr. G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, Il Melangolo, 2000.

² In corso di pubblicazione negli *Atti*.

dunque una vasta schiera di “filosofi” di diverso orientamento, più precisamente ignari del tipo di *filosofia critica* entro cui era collocata la proposta di Vattimo. La conseguenza prevedibile è che il pensiero debole, ossia il tipo di ermeneutica proposta e difesa da Vattimo, è stato interpretato come una forma di *antirazionalismo*, di *antirealismo*, e *rifiuto della verità*.

1.1.2. La ragione secondo Kant

Il fraintendimento derivava dai due dati che ho suggerito: l'apertura a un linguaggio extrafilosofico, e il contatto con la prospettiva analitica. Nel primo caso era facile scambiare «l'ontologia del declino» per ingenuo antirealismo metafisico, la critica della «organizzazione totale» come rifiuto della scienza e della tecnica, la difesa dell'*aletheia* come approvazione della cosiddetta «post-verità», indifferenza o avversione al vero. Nel secondo caso, nella filosofia analitica (specie in quegli anni) mancava di fatto una visione chiara di quella «critica della ragione» che a partire da Kant ha variamente ispirato la filosofia tardo-moderna, da cui proviene l'ontologia ermeneutica, e in particolare il modo specificamente *dialettico* (non oppositivo, non unilaterale) in cui Vattimo intende l'«oltrepassamento» heideggeriano della metafisica.

Entrambi i fattori di disturbo e distorsione sono forse riducibili al secondo. E in questa luce occorre rivedere i tre termini del fraintendimento (antirazionalismo, antirealismo, rifiuto della verità). Quanto al presunto antirazionalismo del pensiero debole, se ricordiamo che il lavoro di Vattimo appartiene alla tradizione che da Kant risale all'ermeneutica, per cui la filosofia ha un compito “critico”, nel significato kantiano (trascendentale), non si tratta di essere amici o nemici della ragione (il *common ground* dei discorsi-pensieri), ma di impegnare la ragione stessa in un costante lavoro di riflessione sui propri fondamenti e i propri limiti. Quanto all'“antirealismo”, ne parlerò meglio più avanti (1.2), ma basterà ricordare che la famosa e famigerata tesi di Nietzsche «non esistono fatti solo interpretazioni» più volte citata da Vattimo presuppone chiaramente la distinzione tra i fatti reali (in sé) e ciò che ne diciamo/pensiamo, non è dunque interpretabile come una negazione della realtà: è semplicemente ovvio che quando discutiamo sui fatti e ne parliamo, i fatti stessi non ci sono più e ciò di cui disponiamo sono interpretazioni. Lo stesso vale per quel che riguarda la verità: privilegiare l'*aletheia* rispetto alla *veritas* (il vero come *orthotes*) – un tema costante della riflessione di Vattimo – significa non soltanto tenere conto della fragilità delle nostre esperienze (da cui l'ovvio antidogmatismo suggerito da ChatGPT), significa anche ricordare l'orizzonte storico-linguistico in cui ci muoviamo quando parliamo, ragioniamo, facciamo filosofia.

Negli scritti di Vattimo tutto ciò è piuttosto chiaro. Ma forse vale la pena ripercorrere brevemente quanto lui stesso dice a proposito del suo presunto antirealismo e rifiuto del vero.

1.2. Antirealismo metafisico?

Vattimo intende davvero «dire addio» al concetto di verità (senza specificazioni)? Davvero la sua prospettiva è «antirealista» nel senso che nega l'esistenza dei fatti contro cui scontriamo e su cui diciamo cose vere o false? Se così fosse, dovremmo obiettarli, con Aristotele (*Metafisica*, IV): se non esistono fatti, come mai non ci buttiamo nel pozzo, invece di andare a Megara, o in qualsiasi altro luogo? Ovvio che non è così.

1.2.1. Il problema delle virgolette

La contro-obiezione è stata più volte avanzata da Vattimo stesso (e da altri). Una prima citazione può essere utile:

Lo stare in politica come parlamentare [...] mi ha costretto a misurarmi con la realtà: con le virgolette o no? [...] Lo scopo, il fine a cui mirare, è ancora sempre quello: liquidare la realtà con le virgolette, la pretesa neutralità e definitività del “dato”.³

È ciò che Vattimo chiama «il problema delle virgolette», problema che possiamo assumere come segno distintivo di qualunque filosofia critica. Un conto è la realtà-essere, in cui viviamo e prendiamo decisioni, che ci costituisce e ci sovrasta, e che è difficile negare (a maggior ragione facendo politica), un altro la “realtà” che sta nei nostri discorsi, e che è il frutto di semplificazioni, narrazioni, in una parola interpretazioni. Anche quando è la “realtà” di cui ci parla la scienza.⁴ Quando ragioniamo e discutiamo, il *quid loquimur*, l'oggetto, l'essere-reale, non c'è più, e quel che ci rimane non può più dirsi “fatto”. Certo è ovvio che alcuni discorsi descrivono i fatti meglio di altri, ma dimenticarsi che comunque si tratta di discorsi significa cedere a una falsa idea di fattualità (un'idea che serve ai mentitori e ai potenti di tutto il mondo per giustificare l'assoluta verità del non vero o dell'assoluto falso).

³ G. Vattimo, *Della realtà*, Milano, Garzanti, 2012, p. 14.

⁴ Dario Antiseri in particolare ha sottolineato l'affinità del pensiero debole e dell'ermeneutica di Gadamer con la filosofia della scienza di ispirazione popperiana. Cfr. per esempio D. Antiseri e G. Reale, *Quale ragione?*, Milano, Raffaello Cortina, 2001, in particolare pp. 175 e ss.

La tesi «non esistono fatti, solo interpretazioni» non sembra dunque molto scandalosa con la precisazione: “i fatti *di cui discutiamo* sono interpretazioni”. Vattimo stesso ha più volte sottolineato che l’uso metafisico (senza precisazione) di una tesi di questo tipo è erroneo. Ed è importante notare che l’errore può riguardare chi la condanna, ma anche chi la approva. Scrive:

Che cosa accade nella *koiné* ermeneutica di oggi è che si assume [...] la sentenza di Nietzsche – non ci sono fatti, solo interpretazioni – come una descrizione dello stato di cose, dunque come una tesi metafisica.⁵

Se è un fatto che non ci sono fatti, la tesi ricade nel ridicolo dei megarici che cadono nel pozzo. Qui vediamo all’opera la distorsione di chi accoglie la tesi come una dichiarazione avversa alla evidenza dei fatti reali (senza virgolette), dunque allineandosi senz’altro all’antirealismo metafisico che Vattimo indica come errore. E naturalmente la stessa distorsione riguarda chi condanna l’ermeneutica (di Vattimo) come metafisica della scomparsa dei fatti.

Egli dice chiaramente: «lo scopo, il fine a cui mirare, è ancora sempre quello: liquidare la realtà con le virgolette». Lo scetticismo filosofico non si occupa di realtà ma di “realtà”, e se ne occupa criticamente, discutendo la pretesa di togliere le virgolette. Che Nietzsche avesse chiara in mente questa distinzione è discutibile,⁶ ma non c’è dubbio che Vattimo, il quale si è sempre mosso all’interno della *Deutsche Bewegung* (da Kant a Hegel e oltre), ne tenesse conto, spesso considerandola acquisita. E come dirò meglio più avanti la famosa «differenza» heideggeriana tra l’essere e gli enti era in fondo un altro modo (ontologico prima che epistemico) di porre il problema.

1.2.2. “Verità” o verità?

Una simile posizione avrebbe dovuto tranquillizzare i critici del pensiero debole. Ma l’errore era in qualche misura giustificato. Che alcune posizioni, per lo più in aree extrafilosofiche, negli ultimi decenni dello scorso secolo

⁵ G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 27.

⁶ Forse da qui ha origine il fraintendimento di Maurizio Ferraris, anzitutto studioso di Nietzsche, che ha sempre interpretato l’ermeneutica e il pensiero debole come forme di antirazionalismo, antirealismo e rifiuto della verità, dandone una valutazione positiva in un primo tempo, e in seguito negativa (cfr. in particolare M. Ferraris, *Ermeneutica*, Bari-Roma, Laterza, 2004).

fossero sulla linea della triade antirazionalismo, antirealismo, condanna della verità, è innegabile.⁷

Vattimo aveva ben presente il problema quando scrisse *Oltre l'interpretazione* (1994). Il libro, egli dice, «parte da un certo disagio» nei confronti della «fisionomia che l'ermeneutica è venuta assumendo nella filosofia contemporanea». Si tratta dunque di «ripensare il senso originario dell'ermeneutica», e aggiunge:

In altri scritti ho parlato anche, a questo proposito, di “pensiero debole”. Le riflessioni che ora presento dovrebbero servire anche [...] a dissipare vari equivoci che si sono accumulati sul significato di quella proposta teorica, soprattutto per il fatto che si è presa in un senso letterale e troppo ristretto la nozione di debolezza.⁸

Anche in seguito, Vattimo tentava ripetutamente di correggere l'interpretazione a suo avviso distorta del tipo di antidogmatismo e scetticismo filosofico che stava difendendo. La citazione da *Della realtà* ci conferma che il rischio di interpretare l'ermeneutica come una forma di antirealismo metafisico era al centro della sua riflessione.

Va ricordato che Vattimo, in gioventù studioso di Aristotele, conosceva l'«argomento vittorioso» contro il rifiuto della verità senza virgolette: se la verità non esiste allora sarà *vero* che la verità non esiste, se voglio fare a meno della verità, avrò ragioni da me ritenute *vere* per farlo.... È dal quarto secolo a. C. che in filosofia si parla di questo famoso argomento, detto *elenctico*, confutatorio.⁹ L'elenchos ci dice che non ha senso dire «addio alla verità», visto che ogni verità eliminata per così dire ricompare e si vendica, ma non ci dice nulla di specifico sul vero o falso come tali. Aristotele stesso notava che l'argomento vale contro chi nega “qualcosa è vero”, e “qualcosa è reale” (che a quanto sembra Vattimo

⁷ Ne ho parlato ripetutamente, in vari luoghi: cfr., per esempio, *Introduzione alla verità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

⁸ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. IX.

⁹ Ha avuto autorevoli difensori (tra cui Platone, Aristotele, S. Agostino) e altrettanto autorevoli critici, ma sarebbe sbagliato interpretarlo come un semplice gioco verbale. Ne ho ricostruito la storia in *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002; cfr. anche L. Castagnoli “Everything is true, everything is false. Self-refutation arguments from Democritus to Augustine”, in *Antiquorum Philosophia*, 1, 2007, pp. 11-74. Vattimo ne accenna, di passaggio, in *Della realtà*, op. cit., p. 78, discutendo la pretesa di criticare l'ermeneutica come «svista logica». In verità io credo che Vattimo sbagliasse nel sottovalutare l'argomento, anche e soprattutto perché tenerne conto avrebbe dato risorse maggiori alla difesa dell'ermeneutica (ne ho parlato in una breve recensione a *Della realtà* apparsa su “Iride”, 3, 2014).

non nega), ma non contro chi discute l'uso dogmatico del concetto di verità, o la pretesa di verità categorica quando abbiamo a disposizione per lo più verità parziali, discutibili, solo probabili. Anche Aristotele su questo punto non era dunque molto lontano dall'antidogmatismo di Vattimo.¹⁰

In questo senso, il richiamo all'*aletheia* di Heidegger, come orizzonte dell'«apertura» entro cui si esercita (dovrebbe esercitarsi) il nostro uso di “vero” e “falso” serviva precisamente a confermare un antidogmatismo in definitiva non lontano dalla «tradizione filosofica occidentale» (v. 2.1.3). Per Vattimo il testo di Heidegger sull'*Essenza della verità*, sottolineando la nozione di *a-letheia* come «non nascondimento», non escludeva di per sé il fatto inequivocabile che quando usiamo il predicato di verità ci riferiamo a enunciati, proposizioni, tesi. Nella sua ricostruzione la nozione di verità è in gioco in un modo decisamente diverso da quanto è previsto da un superficiale “addio” al concetto, o da un generico «invito alla tolleranza». Distanziandosi in parte da Heidegger, Vattimo precisa già nel 1983 che nell'orizzonte «aperto» dell'*aletheia* conferme, verifiche e stipulazioni relative a enunciati definiti “veri” stanno nel percorso dell'essere-invio, e sono eventi sopra-determinati da storia e linguaggio:

verifiche e stipulazioni accadono in un orizzonte reggente [...] che è lo spazio della libertà dei rapporti interpersonali, dei rapporti tra le culture e le generazioni, in questo spazio nessuno muove mai da zero, ma sempre già da fedeltà, appartenenze, legami.¹¹

E più tardi (2012), riflettendo sul famoso «schema T» di Alfred Tarski (l'enunciato 'p' è vero se e solo se p) nota che «il problema virgolette» qui si presenta in modo peculiare.¹² Quando parliamo di verità, ossia dell'essere vero o falso di uno o un altro enunciato, di una o un'altra tesi o credenza, stiamo parlando di “cose” che a rigore stanno tra virgolette, e si espongono perciò all'interpretazione. I due lati del bicondizionale di Tarski ('p' e 'p è vero') sono dunque legati da un accordo che è l'accordo stesso tra i parlanti.¹³ Ovvio che il

¹⁰ È un punto ripetutamente sottolineato da Enrico Berti: cfr., per esempio, *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana 2008; *Introduzione ad Aristotele, Metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

¹¹ G. Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in G. Vattimo e P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 26.

¹² Id., *Della realtà*, cit., pp. 99-109.

¹³ In questo senso, come ho cercato di spiegare (“Vattimo's Theory of Truth”, in S. Benso, B. Schroeder, (a cura di), *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, New York, Suny Press, 2010) la teoria della verità di Vattimo può essere letta come una forma di coerentismo.

pensiero debole, anche volendolo intendere nel senso superficiale ed extra-filosofico, riguarda questo tipo di debolezza e non altre.

2. *Che cosa farne oggi*

Se è vero che probabilmente non esiste una versione canonica del pensiero debole, e l'immagine popolare (da AI) non è soddisfacente dal punto di vista filosofico, forse occorrerà iniziare con la domanda preliminare: che cosa è/è stato il pensiero debole.¹⁴

2.1. *Che cosa è / è stato*

Alcune tesi credo siano ampiamente condivisibili:

1 - La formula è nata come un'etichetta *associativa*, che raccoglieva diverse tendenze filosofiche attive in Europa nel secolo scorso (seconda metà), identificate come diverse proposte di «indebolimento» della razionalità.

2 - Nella variante di Vattimo, rispondeva al programma di una «ontologia dell'attualità» (altro nome di «il proprio tempo appreso con il pensiero»).

3 - Tutte le prospettive di cui sopra sembravano infatti muoversi in una direzione affine alla critica heideggeriana della «presenza», l'interpretazione dell'essere a partire dal qui e ora degli enti, base del dominio tecnico-scientifico del mondo.

4 - In seguito l'espressione si precisava sempre più come un programma di filosofia politica, il cui obiettivo primario era la messa a punto di una prospettiva «debole» caratterizzata come «pensiero dei (per) i deboli».

2.1.1. *L'altro pensiero*

In questa breve immagine (che credo non sia controversa) appare un dato rilevante: come molte prospettive filosofiche “continentali” (forse tutte) il pensiero debole è l'ipotesi di un *altro pensiero* da distinguere-contrapporre a forme di dominio, identificate in vario modo, che agiscono anche e forse soprattutto sul piano filosofico-culturale.

¹⁴ Un tentativo di ricostruzione è nella mia voce “Weak Thought” (in *The Vattimo Dictionary*, a cura di S. Moro, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2023, pp. 308-312).

È un programma che attraversa tutta la tarda modernità, se si vuole a partire dalla critica della metafisica in Hume poi “corretta” da Kant in metafisica critica, reinterpretata in chiave politica dalle varie forme di marxismo, catturata dalla critica delle ideologie e riconfigurata nelle ideologie *thin* degli anni Novanta (ecologismo, femminismo, movimento dei diritti umani e dei diritti civili, ecc.).¹⁵ In breve, la formula «pensiero debole» descriveva il terreno filosofico germinale di un vasto movimento culturale, erede su nuove basi dei movimenti rivoluzionari degli anni Sessanta (punto 1). Un movimento che arriva fino a oggi e per esempio viene interpretato, a partire dagli esordi di *black lives matter*, come pensiero *woke*, risveglio-attenzione nei confronti delle ingiustizie sociali¹⁶. Anche la *wokeness* in effetti si esprime come un’ipotesi di lavoro sul linguaggio-pensiero e su certe forme istituite della razionalità. In pratica, tutte le posizioni di questo tipo corrispondono a un’applicazione di filosofia critica (critica della ragione) alla realtà politico-sociale e culturale.

L’elemento discriminante nella variante di Vattimo era il punto 2, il riferimento all’*ontologia*. Perché dobbiamo parlare di una concezione dell’“essere”? Il riferimento non era soltanto nominale, cioè dovuto all’orizzonte heideggeriano in cui si presentava l’ipotesi. Esprimeva anche da parte di Vattimo un tentativo di andare alle radici di alcune difficoltà della filosofia di allora, in cui si parlava di «crisi della ragione» ma senza offrire alcuna chiara idea delle ragioni, conseguenze o eventuali soluzioni (punto 3). Il riferimento all’ontologia valeva come un richiamo allo sfondo “metafisico” (con virgolette) in cui la crisi si manifestava. In pratica, non era la ragione (in generale) in crisi, ma il modo in cui veniva descritta, esercitata e giustificata, «come calcolo, razionalizzazione tecnica del mondo delle cause»,¹⁷ e ciò veniva stabilito a partire da una concezione «discreta» dell’essere come regime di cose-oggetti a disposizione dell’amministrazione globale.¹⁸ Di qui anche, evidentemente, il punto 4, lo sbocco politico (v. 2.1.4).

¹⁵ Il concetto di *thin ideology* si deve agli studi di Michael Freeden e di John B. Thompson, alla ripresa di alcune intuizioni di Clifford Geertz, e al neomarxismo di Stuart Hall. Il dibattito sulle *thin ideologies* è oggi per lo più confinato alla critica del populismo, giudicato *thin* in quanto asservibile agli interessi di destra o di sinistra indifferentemente.

¹⁶ La nascita ufficiale di questa recente versione di «pensiero dei deboli» si colloca ufficialmente nel 2013, quando il poliziotto George Zimmerman, accusato di aver ucciso l’afroamericano Trayvon Martin, venne assolto.

¹⁷ G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 203.

¹⁸ Che questa sia la “ragione” da cui il pensiero debole si distanzia è ripetuto in diversi luoghi; cfr. per esempio «razionalismo e irrazionalismo sono già termini che si lasciano determinare in base alla ratio come calcolo, come razionalizzazione tecnica del mondo delle cause-effetti» (G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 210).

Per delineare la novità del programma, Vattimo si misurava con due concetti cruciali della filosofia europea di allora, quelli di «dialettica» e «differenza». Il pensiero debole si presentava come una risposta alle difficoltà e alle questioni rimaste aperte nei rispettivi ambiti problematici. Ma anzi, suggerisco: a *una sola* specifica difficoltà, che esprimerei così: posto che abbiamo bisogno di un “altro” pensiero, e dobbiamo uscire da una sorta di “grande errore” che domina e ha dominato nella storia i pensieri-discorsi umani, come possiamo caratterizzare l’altro se non ricadendo nel linguaggio che (presuntivamente) ci domina e ci sovrasta? È questo il problema di fondo di ogni critica radicale.

2.1.1. L’altro e la ricattura

Quanto alla dialettica, nella *Critica della ragione dialettica* di Sartre Vattimo isola anzitutto una difficoltà di fondo: per ogni programma rivoluzionario o di emancipazione ci occorre una forma di *universalismo*, ma la costruzione di un punto di vista universale («totale») richiede il sistematico sacrificio del singolo e delle sue specifiche ragioni.¹⁹ Per Sartre: il problema è risolto nel «gruppo rivoluzionario» in cui «teoria e prassi fanno tutt’uno e la prospettiva del singolo coincide pienamente con quella di tutti gli altri»²⁰. Ma la soluzione vale solo «nei momenti caldi della rivoluzione», poiché presto si ricade nella totalità «espropriata», nel «pratico inerte».

Il secondo esempio sono le *tesi di filosofia della storia* di Benjamin. La critica ora investe non l’universalità incerta del programma rivoluzionario ma il falso della *storia lineare*,

costruita a prezzo dell’esclusione [...] di una moltitudine di possibilità, valori, immagini: è lo sdegno per questa liquidazione [...] ciò che davvero muove, secondo Benjamin, la decisione rivoluzionaria.²¹

La difficoltà emerge quando vediamo che non tutto del passato può essere ripreso-salvato dall’oblio. Per Benjamin il riscatto deve avvenire «in una prospettiva di costruzione alternativa a quella dello storicismo borghese». Ma allora, nota Vattimo, «a questo punto il buon diritto della rivoluzione [...] è

¹⁹ Cfr. anche «Vero e falso universalismo», in G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 185-196.

²⁰ Id., «Dialettica, differenza, pensiero debole», cit., p. 14.

²¹ Ivi, p. 15.

ormai il diritto di una nuova forza che si esercita attraverso altri atti di esclusione».

Sembra un problema senza soluzione:

di qui una permanente tendenza che si può chiamare “dissolutiva” che ha la sua peculiare espressione nella dialettica negativa di Adorno, nella mistura di materialismo e teologia di Benjamin nell’utopismo di Bloch.²²

La «dissoluzione» del programma dialettico chiede allora di rivolgerci a un altro tema portante della filosofia europea di allora, la «differenza», che univa Heidegger al post-strutturalismo o neo-strutturalismo francese.

Quale era il dato propriamente auto-dissolutivo del pensiero dialettico? La risposta è semplice: «l’approccio dialettico al problema dell’alienazione e della riappropriazione è ancora profondamente complice dell’alienazione che dovrebbe combattere»²³. È il problema della *ricattura*, noto a ogni filosofia dell’emancipazione, enigma irrisolto di tutte le teorie dell’«altro pensiero»: l’appartenenza della critica radicale a ciò da cui vuole distanziarsi. Ora Vattimo trova in Nietzsche e Heidegger una ipotesi di soluzione il cui nome è appunto il «pensiero debole».

Nietzsche ci ha fatto capire questo problema in modo esemplare, anzitutto avvertendoci che

le strutture forti della metafisica [...] erano solo 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.²⁴

È da notare che non si tratta di “indebolire” qualcosa (la verità, la realtà, la ragione); non si tratta di un programma, ma piuttosto di un fatto, da accettare e di cui prendere atto. O meglio, prima di essere un programma, il pensiero debole è l’interpretazione di una fattualità storica (come suggerito al punto 1). È dunque dello stesso tipo del *nichilismo* di Nietzsche, o anche dell’*illuminismo* secondo Kant (l’uscita di minorità): un evento storico-culturale, una fase nella vita della ragione.

In secondo luogo, con Nietzsche ora sappiamo che se ci limitiamo a sostituire «un essere vero a quello svelato falso dalla critica» il nostro destino è

²² Ivi, p. 17.

²³ *Ibid.*

²⁴ Ivi, p. 18.

la ricattura. Qualcosa dunque è da compiere, più precisamente ci occorre riconoscere che la questione è ontologica. Il rischio si può evitare seguendo Heidegger e la sua «radicale ripresa del problema dell'essere», ossia l'idea già accennata: il danno non è superficialmente pratico-politico, ma risiede in una concezione dell'essere a cui ormai non crediamo e che tuttavia ancora ci porta infallibilmente all'oblio dell'essere stesso.

È a questo punto che il tema della differenza diventa critica – questa volta anzitutto ontologica – di quel modo di pensare-vivere sotto l'ombra del *Gestell*, la strutturazione tecnico-scientifica della “realtà”, in cui ogni programma di emancipazione si annienta: «aprire il discorso sulla differenza dell'essere dagli enti [...] conduce alla fine molto più lontano di quanto Heidegger stesso si aspettasse»²⁵.

2.1.3. *Verwindung*

Il problema unico a cui accennavo è dunque la difficoltà di cogliere l'altro-nuovo pensiero in uno *stesso* fatalmente ricatturante. È la difficoltà della critica che quando si vuole radicale soccombe al proprio orizzonte di legittimazione. Il ricorso all'ontologia heideggeriana secondo Vattimo ci offre una via d'uscita. Quando interpretiamo l'essere non nella forma degli enti ma come «l'accadere storico-culturale, l'istruirsi e il trasformarsi, degli orizzonti entro cui di volta in volta gli enti divengono accessibili all'uomo e l'uomo a sé stesso»²⁶.

Allora la logica ricatturante sembra depotenziata. Come catturare e ricattare un essere che non è ente ma diviene, e non è solo essere, ma essere, storia e linguaggio? È chiaro che la metafisica tradizionale, bloccata nella «stabilità della presenza» non è altro che il frutto «di una confusione, una dimenticanza». Questo essere che «non è ma accade» in verità sembra più hegeliano che heideggeriano. E la dinamicità di cui parla Vattimo (l'essere-eventi secondo l'ultimo Heidegger) è molto vicina a un'ontologia che forse non era più avvertita dai dialettici del Novecento: «non c'è riappropriazione possibile senza liberazione dell'essere dal carattere della stabilità-presenzialità, dall'*ousia*».²⁷

Il primo passo del pensiero debole è dunque riconoscere la dinamicità dell'essere. Ora è utile ricordare quel che si è detto a proposito del «problema delle virgolette». Vattimo scrive: «l'essere vero non è ma si invia (si mette in strada e si manda), si trasmette». L'essere su cui ci interroghiamo, chiedendoci

²⁵ Ivi, p. 19.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 20.

se quel che ne diciamo sia vero o no, è in tutta evidenza l'essere-linguaggio dell'ermeneutica, a sua volta (si veda l'Introduzione a *Verità e metodo*) lo «spirito oggettivo» di Hegel.

Nel dire «l'essere vero» Vattimo non sta parlando dell'essere reale dei corpi, e del celebre pozzo in cui cadevano i megarici, ma dell'essere che fonda le nostre decisioni critiche, e giustifica la presunta crisi della ragione. Non si tratta di quella molto discussa «riduzione» dell'essere al linguaggio che ispirerebbe il presunto «antirealismo» ermeneutico, ma di quell'area di narrazioni che ci costituisce come agenti epistemici, sociali, morali, politici. Ora questa visione ci appare piuttosto accurata: ciò di cui parliamo è l'essere dinamico-diveniente del linguaggio e di ciò che lo rende per noi vero. Pretendere definitività sovra-contestuale e cioè verità senza interpretazione, è irrazionale e insensato.

In quale misura questo “altro essere” si presenterebbe come presupposto per l’“altro pensiero”? Possiamo già vedere che l'alterità del pensiero debole non è affatto alterità rispetto alla tradizione filosofica, perché questo essere-inviato è in tutto e per tutto l'ontologia di Kant secondo lo sviluppo dinamico che le ha impresso Hegel. La sua voce propria è ora l'ermeneutica. Come ho suggerito, è essenziale intendere l'ermeneutica di Vattimo come prosecuzione e ripensamento di ciò che Wilhelm Dilthey chiamò *Deutsche Bewegung*: il movimento filosofico «tedesco» che ha percorso l'Europa ed è rimasto l'orizzonte canonico distintivo della «filosofia continentale».

Ma resta il problema accennato: che cosa ne è della ricattura? in quale senso la visione ermeneutica dell'essere e della filosofia sarebbe esente dal problema, dunque non ricatturata-ricatturabile? A queste domande risponde la nozione di *Verwindung*: «l'eredità dialettica rispetto alla quale il pensiero della differenza si declina (*verwindet*) in pensiero debole è condensata nella nozione di *Verwindung*».²⁸

Questa nozione è una chiave fondamentale per intendere il progetto di Vattimo. Essa indica un oltrepassamento che è anzitutto continuazione e ripresa su nuove basi.²⁹ Con essa si suggerisce dunque un'altra modalità, *un altro stile per la critica*. La dialettica hegeliana già aveva portato avanti un'idea di critica diversa da quella della «metafisica volgare», la cui tendenza naturale è «prendere partito» per l'una o l'altra posizione. Kant secondo Hegel aveva compiuto il primo passo per superare la metafisica volgare, ma senza cogliere

²⁸ Ivi, p. 21.

²⁹ Anche traducibile come “convalescenza”, nel senso del precario “rimettersi” da una malattia, come in R. T. Valgenti, “Verwindung”, in *The Vattimo Dictionary*, cit., pp. 83-86.

le conseguenze metodologiche.³⁰ La novità dialettica è dunque la rinuncia all'unilateralità: niente è logicamente ricatturato perché la ricattura è già all'interno del concetto, è la sua storia e il suo destino. L'obiettivo della dialettica come si legge nei celebri paragrafi 79-82 della logica nella *Enciclopedia*, è in ultimo «la risoluzione immanente in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni intellettuali esprime sé stessa come realmente è, ossia come la propria negazione»³¹.

Nel marxismo la traduzione di questa idea in una chiave storica e politica ha finito per riproporsi come mera «unilateralità», ed è di qui che ne avvertiamo il destino «auto-dissolutivo» di cui parla Vattimo, nei termini della «ricaduta nel pratico inerte», l'assimilazione-inclusione da parte dell'opposto (l'«autoannullamento» delle determinazioni intellettuali). La nozione di *Verwindung* serve dunque a Vattimo per “correggere” questo errore logico del marxismo, nelle sue diverse versioni, senza abbandonarne le ragioni di fondo. E in relazione a Heidegger, per confermare l'oltrepassamento della metafisica (la sottomissione dell'essere agli enti) senza lo sbocco nella mistica dell'essere tradito dalle forme del *Ge-stell*.

Ora la critica, come per Hegel, non è più frontale-dualistica, ma in più, a differenza di quanto avviene nel marxismo, si colloca in una linea *trasversale* rispetto alla presunta linearità della storia, e appare davvero come formula di un «nuovo» pensiero. L'oltrepassamento (ambiguo anche in Heidegger) diventa *pietà* per le tracce storiche: quelle dimenticate (Benjamin) come quelle che ci costituiscono, richiamo all'apertura dell'*aletheia* come «orizzonte» entro il quale le nostre verifiche e stipulazioni possono dirsi vere.

Le conseguenze sono molto lontane, ovviamente, da una rinuncia al vincolo della realtà e della verità, e anche, se vogliamo, da quel «rifiuto della filosofia tradizionale» presuntivamente inchiodata all'idea di «verità assolute e fondamenti universali». La critica della “metafisica” e delle sue nozioni tra virgolette non si colloca in una disposizione frontale, oppositiva, ma piuttosto obliqua, diventa: *continuazione-distorsione*. E come in Hegel, per Vattimo l'*alterità* dell'altro pensiero non è dovuta alle decisioni dei logici (dei politici), è, si direbbe, *il destino dello stesso*, è la risposta a un invio a cui Vattimo dà il

³⁰ Scrive Hegel (*La scienza della logica*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. B. Croce, nuova edizione a cura di A. Nuzzo, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 312): Kant ha dimostrato l'insensatezza dell'opposizione di razionalismo ed empirismo dogmatici, mentre «la volgare metafisica immagina che si debba dare valore a uno dei termini e confutare l'altro».

³¹ Ivi, pp. 96-97.

nome heideggeriano di *Ge-schick* (destino – invio): «*Verwindung* è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell'essere inteso come *Über-lieferung* e *Ge-schick*».

Trasmissione, destino, invio. In questo senso, il pensiero debole non è “pensiero” nel senso di mera registrazione del dato entificato, ma è *An-denken*, rammemorazione, un ricordare che è «lasciar andare il fondamento» (*Das Sein als Grund fahren lassen*), il cui «atteggiamento proposizionale», diremmo, è ricollocarsi come «rimettersi» dalla malattia della filosofia precritica: l'inconsapevole o taciuto dominio, potremmo dire, delle virgolette.

2.1.4. Pensiero dei deboli

Arriviamo all'ultimo punto, l'interpretazione di tutto ciò in chiave politica. L'orizzonte politico-filosofico del programma è già chiarissimo nel “lancio” del pensiero debole (1983) e ancora prima, in una forma anzi più chiara e decisa, nel libretto del 1981 dal titolo *Al di là del soggetto*, e non è sostanzialmente modificato in *Della realtà* (2012) dopo “la caduta” nella politica pratica.

In *Della realtà* è ancora una volta Heidegger a guidare la riflessione

Resta sempre il problema di spiegarsi perché Heidegger non abbia seguito la via che qui, ispirati da lui, noi riteniamo di dover prendere. Perché non ha più esplicitamente collegato metafisica e violenza, non solo nella forma dell'oblio dell'Essere ma soprattutto nella forma, molto meno “mistica”, del dominio sociale?³²

La risposta che Vattimo dà alla fine del capitolo è nella linea di quanto già osservava nel 1983: per noi «l'oltrepassamento» che Heidegger cercava è già in buona parte compiuto: «non crediamo di avere a che fare con l'Essere eterno della metafisica, non ci sentiamo relativisti, solo, chiamati da un appello diverso che è certo Essere, ma nel suo darsi nell'evento».

Nel momento in cui il primo passo del pensiero debole si è compiuto, ossia abbiamo riconosciuto che «l'essere non è ma accade», le nostre scelte-decisioni mutano, c'è una urgenza dell'emancipazione che non può soddisfarsi delle inclinazioni mistiche heideggeriane.

Il punto di vista è ancora ispirato alle tesi di filosofia della storia di Benjamin, ma questa volta l'impegno a «dar voce al silenzio dei deboli» diventa primario. Nell'elenco di tesi suggerito all'inizio la tesi 2 finisce per unirsi alla 4, si sviluppa un programma che è anzitutto una diagnosi del presente, e una

³² G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 209.

direzione verso cui incamminarsi politicamente. La diagnosi è sempre ciò che Vattimo ha chiamato «ontologia del declino»: l'indebolimento progressivo dell'essere, l'idea di un essere che è stato presentato come dogma, «sguardo di Dio», ma che in tutta evidenza è tramontato e sta prendendo un lento congedo dai nostri pensieri.

Non è il caso di ripercorrere tutti gli argomenti, vorrei solo suggerire l'assoluta coerenza entro cui si è mosso il pensiero di Vattimo. Il problema è stabilire se la prospettiva dell'aletheia, come «orizzonte» alternativo all'ontologia della presenza «si possa anche lontanamente avvicinare alla concretezza dialettica marxiana». Il pensiero debole nasce dalla considerazione che «Heidegger non è stato capace di vincere il rischio di irrazionalismo mistico». Si tratta di «spingere o tirare Heidegger nella direzione di quella “urbanizzazione” che fu già tentata da Gadamer», ma procedendo oltre, verso una maggiore radicalità. Dal punto di vista del pensiero debole il nichilismo non è solo la «frammentazione» di cui già parlava Max Weber, la «perdita del centro» di Nietzsche, è piuttosto «il destino autentico dell'essere, quello di dissolversi come fondamento oggettivo». È questa la più seria minaccia e il massimo rischio per quella “metafisica” falsificata, che è «la base del mondo tecnico dell'organizzazione totale».³³ Ci ribelliamo alla metafisica perché vi riconosciamo la suprema giustificazione per quella «organizzazione totale». E che questa ribellione abbia a che fare con la verità è precisato immediatamente, ricordando che questa “metafisica”, «con il suo corrispettivo pratico-politico della totalità organizzata è ciò che tacita l'orizzonte dell'aletheia, che non ci fa udire il silenzio». Si intenda: il silenzio dei deboli, di coloro che non hanno voce.

La connessione tra «metafisica e violenza» che Heidegger ha dimenticato di notare è sin da principio uno specifico programma politico. A conferma della coerenza del disegno vorrei riferirmi all'inizio del percorso, quando Vattimo, nel libretto del 1981, discute con esponenti di Lotta Continua a proposito di terrorismo e rivoluzione.

Nota Vattimo: «se si intende la teoria marxiana come descrizione di un processo che non può non accadere, date le leggi di sviluppo del capitalismo» allora possiamo «cercare di limitare in tutti i modi il verificarsi della violenza».³⁴ Quale sarebbe allora il significato della parola “rivoluzione”?

E se ne facessimo a meno? – propone Vattimo - la rivoluzione come la guerra è un residuo di epoche barbare che non potrà mai inaugurare

³³ G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 212-214.

³⁴ Id., *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 14.

davvero la nuova storia dell'uomo emancipato.³⁵

Il legame del programma politico con la filosofia e la metafisica diventa allora molto chiaro:

in realtà accettare l'idea di rivoluzione come violenza, come assunzione di un "valore" assoluto a cui sacrificare la vita propria o altrui significa che non si può argomentare nulla contro il terrorismo, questo ha ragione se vince e torto se perde.³⁶

È un cinismo che appare inaccettabile ma in qualche modo conseguente, se si accetta la violenza della rivoluzione. Non c'è differenza tra terrorismo e rivoluzione: «la rivoluzione incomincia dal terrorismo e non può essere altrimenti». La «filosofia del terrorismo» appartiene a quella "metafisica" che impone la violenza perentoria del presunto vero, mentre è costituita di strutturale falsità, strutturale oblio e disattenzione alla verità come *aletheia*.

Il terrorismo porta alle estreme conseguenze l'idea rivoluzionaria, che la storia umana abbia una norma assoluta, un valore finale da realizzare; gli individui che si sentano portatori di questo valore acquistano il diritto di vita o di morte su tutti gli altri.³⁷

Vattimo aggiunge: allo stesso modo «la storia della repressione sociale e individuale è in fondo semplicemente la storia dei valori ai quali si è sacrificata di volta in volta la vita».

In questa ricostruzione credo sia chiaro che la critica di Vattimo riguarda ciò che Hegel chiamava «metafisica volgare»: il pensiero delle opposizioni dualistiche irrisolte, che tradiscono sistematicamente l'essere con la pretesa di farlo parlare, concepiscono la verità come dogmatismo dell'*orthotes*, come imposizione e non come *aletheia*. La logica delle opposizioni in cui germina la metafisica volgare non è solo un modo erroneo di trattare le antinomie razionali (come riteneva Kant) è la radice di una concezione dell'essere diventata ordine globale del mondo il cui veleno ha infettato anche il contro-movimento delle proteste sociali diventate terrorismo, violenza. L'aspetto anticipatore dell'analisi di Vattimo è che a questa concezione dell'essere, ammettiamolo, nessuno più crede, e tuttavia essa agisce ancora per giustificare l'oppressione,

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ivi*, p. 15.

³⁷ *Ibid.*

la marginalizzazione, la riduzione al silenzio dei deboli. E ancora, lo vediamo di recente, per giustificare guerre e massacri.

2.2. *L'altra logica*

Molto del pensiero debole rimane – dovrebbe rimanere – ancora attivo nel modo attuale di pensare la filosofia e la politica. Sicuramente, l'idea di un «comunismo pacifico», senza rivoluzione né violenza, ma fortemente orientato alla solidarietà con le istanze popolari, e alle richieste di libertà, emancipazione e giustizia, è una posizione che è facile condividere. L'idea che, come Vattimo dice, «la democrazia», come «un'organizzazione della società fondata sul dialogo [...] non [sia] solo un metodo ma [sia] un valore, l'unico che possiamo assumere come base»³⁸ è un'idea che oggi è facile difendere: che cosa altro possediamo, in fondo, come valore condiviso?

Ma per quel che riguarda la filosofia, c'è forse solo un punto in cui tendo a dissentire da Vattimo (e da Heidegger). Si può ammettere che ci sia stata una visione dell'essere in qualche misura dominante nella storia (specie nella tarda modernità) e che tale visione sia stata segnata da un'enfasi impropria sulla presenza, sulla reificazione degli enti, facili oggetti a disposizione dell'avidità umana e del controllo globale delle risorse terrestri. Ma che questa riduzione sia stata propria della *filosofia*, come a volte Vattimo e Heidegger sembrano ritenere, credo sia invece molto discutibile. L'immagine della filosofia che tendo a favorire è l'immagine di una prospettiva che è sempre stata, invece, critica nei confronti di questa “metafisica” (tra virgolette) della presenza. Sicuramente, per Aristotele l'essere è catturato dall'idea di *ousia*, ma anzitutto come *categoria* ossia come un predicato, un principio di organizzazione del linguaggio che ci serve per descrivere il mondo e farci capire. E la «sostanza prima» in definitiva per lui era l'individuo, il singolo essere, soggetto al mutamento, al dualismo e al conflitto di parte e tutto, continuo e discreto, e a tutte le altre stranezze scoperte dalla filosofia greca della sua epoca.

Un conto è in altri termini la metafisica «volgare» delle opposizioni che diventano oppressione di individui e popoli. Un altro la ricerca filosofica sull'essere, la quale non sempre, o anzi raramente, è stata inchiodata a «verità assolute e fondamenti fissi», e ha anzi per lo più segnalato la problematicità dialettica della verità (senza virgolette) come «non-nascondimento». Il termine “*aletheia*” presuppone anzitutto che qualcosa sia stato nascosto o dimenticato (lethe), e in secondo luogo che abbiamo il compito e la speranza di portarlo alla

³⁸ Ivi, p. 13.

luce e ricordarlo. Verità (senza virgolette) è dunque anzitutto e per lo più un concetto scettico, che attiviamo quando qualcuno viola diritti e si ritiene giustificato nel farlo. L'essere e la verità della filosofia sono sempre stati in fondo "deboli".

2.2.1. Una logica filosofica

Come usare dunque il pensiero debole? Come farlo agire ancora nei discorsi-pensieri di cittadini democratici impegnati a riflettere su verità, realtà, libertà, giustizia? In base a quel che ho cercato di suggerire, è abbastanza chiaro che con l'idea di pensiero debole Vattimo proponeva una «filosofia prima»: una rifondazione *continua* della filosofia, che unisse ontologia, epistemologia, filosofia pratica, in una prospettiva attenta ai compiti pubblici oltre che scientifici del lavoro filosofico. Da questo punto di vista una tesi che non credo sia immediatamente condivisibile (e che mi preoccupò di argomentare brevemente), è la seguente: la «filosofia prima» ipotizzata da Vattimo appare utile oggi se identifichiamo in essa anzitutto la proposta di una *logica filosofica*.³⁹

Non voglio dire che il pensiero debole *sia solo o si riduca a* una logica (una filosofia prima attraversa tutte le «discipline specializzate»). Credo però che compiere questo primo passo sia utile per far comprendere e ancora agire il pensiero debole nel panorama della filosofia attuale che, come è stato detto più volte, è oggi dominato (almeno in ambito accademico) dalla filosofia analitica. La parola «logica» va intesa in senso tradizionale, come arte-techne dell'inferenza e dell'argomentazione: un significato preanalitico ma non lontano dalla nozione contemporanea di logica come «teoria (o insieme di teorie) della conseguenza valida». Più precisamente, il pensiero debole è leggibile nel quadro di un programma non lontano da ciò che sostanzialmente fa la *philosophical logic* di oggi: un esame critico della logica classica per renderla adattabile alle forme del linguaggio naturale e della razionalità condivisa.

La «logica filosofica» attuale ha tre caratteristiche. La prima è l'attenzione critica al concetto di verità e ai problemi che suscita nel linguaggio naturale (*paradossi*); la seconda – e conseguente – è la messa a punto di logiche che in qualche modo e aspetto rivedono l'apparato strutturale standard, le cosiddette

³⁹ L'attenzione al problema della logica ispirava d'altronde il giovane Heidegger, come tutto l'ambiente fenomenologico e neokantiano della sua epoca. Non è un caso che il corso heideggeriano del '23 dal titolo *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* dovesse in realtà intitolarsi *Logica*: il passaggio all'ontologia fu in certo modo casuale: un professore ordinario di Friburgo aveva infatti già annunciato "logica" come titolo del suo corso, e Heidegger dovette rinunciarvi.

logiche *non classiche*, sub-classiche o sub-strutturali; la terza è l'attenzione all'ontologia, o anzi la *metafisica*: il venir meno sostanziale della presunta «neutralità ontologica» della logica, e dell'«oltrepassamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio» (il famoso argomento di Carnap contro Heidegger nei primi anni Trenta).

L'idea di collocare Vattimo in questo territorio può sembrare bizzarra. Ma noterei che se proviamo a ri-pensare il pensiero debole incominciando da qui, esso ci appare molto semplicemente come una prosecuzione della logica dialettica (hegelo-marxista) su nuove basi. E come si è visto l'idea è ben presente negli scritti di Vattimo. I tre temi della logica filosofica di oggi – verità non-classica, paradossi (contraddizioni), riferimento all'ontologia – fanno parte tanto dell'hegelismo quanto di quella filosofia critica ripensata in termini heideggeriani che abbiamo visto svilupparsi con coerenza, a partire dalla fine degli anni Settanta. E come la logica dialettica è stata usata per un disegno-programma politico, così il pensiero debole delinea una «logica» per la politica. Una logica basata sul tempo, su quel tipo di «nuova razionalità» che stava emergendo in quegli anni e che oggi percorre il mondo, sia pure nelle disavventure delle democrazie attuali.

Riconsiderando il pensiero debole all'interno del suo luogo di nascita, cioè la filosofia Europea del secondo 900, comprendiamo bene come la triade dialettica, differenza, pensiero debole intenda muoversi in questa direzione. I primi due termini infatti descrivono le «logiche filosofiche» dominanti, in qualche modo eredi critiche dell'hegelismo: la teoria critica della scuola di Francoforte (in cui Vattimo riconosce la «dissoluzione» del programma marxista), e la filosofia di Heidegger, di cui Vattimo non approva il cedimento alla mistica dell'essere filosoficamente ineffabile. Sin da principio Vattimo sottolinea che c'è «una logica» nell'idea di indebolimento dell'essere. E scrive:

La logica con cui il discorso procede [...] è una logica inscritta nella situazione, fatta di procedure di controllo che sono date di volta in volta, nello stesso modo *non-puro* in cui sono date le condizioni storico-culturali dell'esperienza.⁴⁰

Anche la dialettica hegeliana, in questa prospettiva, e sullo sfondo della dinamicità dell'essere come evento e invio, ci può apparire come una logica «impura», una logica ermeneutica, il cui «modello» (la realtà logica di partenza) è essere, storia e linguaggio. L'essere post-heideggeriano su cui riflette Vattimo è il *super-modello* del mondo in cui ci troviamo a discutere e a difendere la libertà

⁴⁰ G. Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, cit., p. 13.

e la giustizia, ed è quell'orizzonte dell'*aletheia* che la «ragione calcolante» delle «metafisica» dimentica e cancella.⁴¹

2.2.2. Una logica per la filosofia

Non è forse un caso che la nozione di «debolezza» sia un termine chiave delle logiche non classiche contemporanee. E non è un caso che «indebolire» un principio logico (per esempio l'assioma di comprensione) significhi rendere più forte, più coerente, un sistema.⁴² Ma l'affinità può procedere oltre. Ho suggerito che il pensiero debole è in una qualche misura filosoficamente nuovo, ma non nel senso che rappresenti una rottura rispetto alla tradizione filosofica. Le evidenze rispetto alle quali ci dichiariamo «deboli» sono ben presenti a tutta la storia della filosofia (non soltanto occidentale), e non sono soltanto riconducibili alla «finitezza» delle creature, come le interpreta il pensiero religioso, ma anche al riconoscimento in qualche misura «tecnico» che ispira i primi passi della filosofia.

Per esempio, sappiamo almeno dai megarici in avanti che le determinazioni predicative di cui ci serviamo sono *vaghe*, e occorre tenerne conto. Oppure: già i primi scettici ci dicono che ogni teoria è sottoposta al cosiddetto «trilemma scettico»: è in linea di principio *dogmatica*, oppure, se intende argomentarsi e giustificarsi, cade nelle tipiche difficoltà del *regresso*, e della *circolarità*. Chi ha portato in luce pienamente, e in modo sistematico, queste e altre difficoltà («debolezze» della ragione?), in qualche misura rendendole *regole della filosofia* e principi capitali della sua logica, è stato Hegel. La vaghezza delle determinazioni concettuali è una delle prime ragioni del «momento dialettico», in essa vediamo all'opera l'«autoannullamento» dei concetti.⁴³ E autorevoli interpreti riconoscono che il trilemma scettico è il «nucleo germinale» della dialettica per Hegel.⁴⁴

Nell'espressione «pensiero debole» possiamo identificare il riferimento a queste e altre anomalie classiche, che sono alla base della dialettica hegeliana

⁴¹ Un modello semantico in logica è una sorta di «immagine della realtà» che ci permette di stabilire il vero e il falso.

⁴² Come ha notato uno dei primi critici delle posizioni di Vattimo, Carlo Augusto Viano (*Va' pensiero*, Torino, Einaudi, 1984).

⁴³ Il problema della vaghezza è un tema cruciale in Hegel, come è notato da A. Nuzzo, «Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic», in *Hegel and the Analytic Tradition*, a cura di A. Nuzzo, London-New York, Continuum, 2010, pp. 61-82; cfr. anche il mio «Hegel's Interpretation of the Sorites», *History and Philosophy of Logic*, 44 (2), 2023, pp. 132-150.

⁴⁴ Cfr. K. Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019.

ma anche del nichilismo di Nietzsche, delle perplessità di Heidegger nel caratterizzare l'essere senza il soccorso degli enti, e anche dell'anti-fondazionalismo del secondo Novecento, a cui la formula voleva dare espressione. L'ipotesi di una «logica del pensiero debole» e del pensiero debole come una specifica «logica della filosofia» non è dunque impropria.⁴⁵ Ci sarebbe materia per delinearne meglio i caratteri, ed è ciò su cui ho cercato di lavorare nel corso degli anni: in pratica, un'ipotesi di «logica ermeneutica» e «logica del nichilismo» nel significato proprio (analitico) di “logica”. È un'ipotesi trascurata nelle ricerche che fino a oggi si sono sviluppate a partire dal lavoro di Vattimo. In parte, credo, perché la cornice (“continentale”) del discorso ha sempre contenuto una forte pregiudiziale antilogica.⁴⁶

franca.dagostini@unimi.it

Franca D'Agostini - Si è laureata in Filosofia all'Università di Torino sotto la guida di Gianni Vattimo e ha conseguito il dottorato in quella stessa Università. Insegna attualmente Logic and Critical Thinking all'Università di Milano (Scienze Economiche, Politiche e Sociali). Le sue aree di specializzazione sono Logica Filosofica, Metafisica, Meta-filosofia e Filosofia del XX secolo. Si è occupata in particolare di verità, paradossi, la distinzione tra le tradizioni analitica e continentale. È autrice di 18 libri e un centinaio di articoli sulle maggiori riviste filosofiche italiane e straniere. Tra i suoi libri: *Analitici e continentali* (1997); *The Last Fumes. Nihilism and the Nature of Philosophical Concepts* (2008); *Paradossi* (2009); *Introduzione alla verità* (2011); *La verità al potere* (con M. Ferrera, 2019).

⁴⁵ L'ipotesi potrebbe essere verificata anche tecnicamente: ho incominciato a lavorarci (“Logica Ermeneutica. Nuove Ipotesi e Nuovi Programmi”, *Giornale di Metafisica*, XLII, 2/2020, pp. 321-339), ma molto lavoro di preparazione per giustificarne-spiegarne le ragioni credo sia ancora necessario.

⁴⁶ Cfr. il mio articolo del 2001, “From a Continental Point of View. The Role of Logic in the Analytic-Continental Divide”, *International Journal of Philosophical Studies*, 9/3, 2001, pp. 349-367.

Gianni Vattimo fra realismo, metafisica e prassismo. Alcune considerazioni a partire dalla filosofia neoclassica di Gustavo Bontadini

GREGORIO FRACCHIA

(Università degli Studi di Torino / IUSS di Pavia)

*Gianni Vattimo Between Realism, Metaphysics and
Praxism. Some Considerations from Gustavo Bontadini's
Neoclassic Philosophy*

Abstract: Vattimo's thought has always declared its praxistic vocation. In this article, the gnoseological position that can be defined as 'pure realism' is first examined, understood as a rejection of naive or naturalistic realism. This type of realism, which has regained prominence and mobilized itself against Vattimo's thought, can be refuted precisely to safeguard authentic realism. Moreover, once a gnoseology unaffected by naturalism is established, it remains open to metaphysics, as the doctrine of being. It is therefore argued that Vattimo, on the one hand, should have moved towards Gentile's actual idealism, on the gnoseological front, and also on that of the philosophy of praxis. In conclusion, however, it is suggested that Vattimo's anti-metaphysical stance does not grasp the structure of metaphysics as it can be configured in light of idealism, following the line of Bontadini and Severino, and that, on the contrary, this metaphysics upholds the ontological difference that Vattimo holds dear.

Keywords: Praxism, Metaphysics, Weak Thought, Problematicism, Realism.

Il percorso filosofico di Gianni Vattimo è stato indubbiamente caratterizzato da una serie considerevole di mutamenti che hanno perfino, in certi periodi, distanziato il suo pensiero dalla dottrina della Chiesa cattolica¹. Tuttavia, nulla è stato più distante dalla cifra complessiva del filosofare di Vattimo dell'impostazione generale della scuola che è fiorita fin dai primi del Novecento presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. In particolare, può sembrare che l'opposizione più netta sia quella fra il "pensiero debole" – per usare la felice formula coniata da Vattimo e Rovatti² negli anni Ottanta – e la speculazione di Emanuele Severino. Se si dovessero individuare due celebri filosofi italiani che stanno agli antipodi, probabilmente l'esempio più calzante sarebbe proprio questo dell'incompatibilità radicale fra Vattimo e Severino.

L'obiettivo di questo articolo è invece quello di evidenziare i punti di contatto fra il pensiero di Vattimo e la scuola che da Bontadini porta a Severino. Si sosterrà infatti che il pensiero di Vattimo avrebbe potuto – anzi, dovuto –

¹ Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002. Per Vattimo, la fede risulterebbe comunque rinnovata, sostenuta da una nuova comprensione post-metafisica dell'essere. «Ma questo, alla luce della nostra esperienza post-moderna, vuol dire: 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. Certo, non nel Dio della metafisica e della scolastica medievale, che comunque non è il Dio della Bibbia, cioè del libro che proprio la metafisica razionalistica e assolutistica moderna aveva a poco a poco dissolto e negato»: ivi, *Introduzione. Credere di credere*. In questo disegno di ripensamento della fede cattolica rientra anche l'interesse di Vattimo per il conterraneo (Vattimo era nato in Calabria) Gioacchino da Fiore. Citeremo sempre le opere di Vattimo per capitoli e paragrafi, così da rendere agevole la consultazione anche nel più recente Id., *Scritti filosofici e politici*, introduzione di A. Gnoli, presentazione di G. Chiurazzi, Milano, La Nave di Teseo, 2021.

L'urgenza *emancipatoria* ricorre, comunque, in tutta la produzione di Vattimo, facendosi sempre più acuta negli anni dell'impegno politico diretto. L'ermeneutica di Vattimo si è infatti evoluta verso il nichilismo quale "liberazione" da ciò che ostruiva la piena esplicazione della "libertà" del singolo. «Emancipazione è per noi il senso del nichilismo proprio se si legge questo termine nietzscheano alla luce di un'altra espressione capitale del filosofo tedesco: "Dio è morto, ora vogliamo che vivano molti dèi". La dissoluzione dei fondamenti (nella quale si può anche riconoscere il momento di passaggio dal moderno al post-moderno) è ciò che libera; ancora una volta, con un profondo richiamo all'espressione evangelica secondo cui "La verità vi farà liberi". Non: sapere come le cose stanno "realmente" vi libererà: scoprire finalmente il teorema di Pitagora? L'ordine geometrico necessario del mondo? La relatività di Einstein? Ma: è verità solo ciò che vi libera, e dunque anzitutto la "scoperta" che non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime. L'ermeneutica è il pensiero del nichilismo compiuto, il pensiero che mira a una ricostruzione della razionalità dopo la morte di Dio, contro ogni deriva di nichilismo negativo, cioè della disperazione di chi continua a coltivare il lutto perché "non c'è più religione": G. Vattimo, *Introduzione a Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*.

² Cfr. G. Vattimo-P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, ried. Milano, Feltrinelli, 2009.

portarsi verso l'attualismo di Gentile, da cui la filosofia neoclassica di Bontadini prende le mosse, perlomeno sotto il versante gnoseologico. Quanto al risvolto di filosofia della prassi, Vattimo ha per un periodo accentuato l'adesione a quello che il suo Maestro Pareyson chiamava "prassismo panpoliticistico"³: sicché, anche su questo fronte, la rigorizzazione dell'istanza prassista si avrebbe con quel prassismo radicale che è l'idealismo gentiliano.

A sostegno di una simile qualificazione del pensiero di Vattimo, è sufficiente far parlare lo stesso Vattimo.

Come Heidegger, noi vogliamo uscire dalla metafisica oggettivistica perché la sentiamo come una minaccia alla libertà e alla progettualità costitutiva dell'esistenza. Se l'Essere è l'oggettività accertata dalla scienza rigorosa (quella che anche Husserl pensava dovesse essere la filosofia, almeno fino a quando dichiarò che il sogno era finito, *ausgeträumt*), noi esistenti non siamo. E non si tratta solo di cercare una nozione dell'Essere che possa includerci nella sua sfera teorica, ma soprattutto di liberarci nella concretezza dell'esistere da quelle catene che la società della organizzazione totale ci costruisce addosso, modellando la nostra vita sull'idea di mondo inteso come oggettività. Nella società che ispira la propria organizzazione alla metafisica dell'oggettività l'esistente diventa esso stesso oggetto. [...] La via attraverso cui Heidegger costruisce questi risultati non è semplicemente quella della ricerca teorica che si propone di "trovare" quella ontologia fondamentale che "mancava" nella fenomenologia husserliana. L'urgenza di questo problema non è affatto motivata da ragioni "sistematiche". È mossa da bisogni pratico-politici,

³ Secondo Pareyson, quando il pensiero smarrisce l'ancoraggio alla verità, l'unica rivelatività di cui esso risulta capace è quella che s'indirizza alla situazione storica: perciò il pensiero è mero pensiero storico-strumentale. Si produce così «uno *sfasamento fra il discorso esplicito e l'espressione profonda*»: L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1972, p. 20; il pensiero, cioè, dice altro da ciò che significa e si converte in espressione di un che di contingente, nonostante la sua razionalità protenda verso l'universalità concettuale. A questo punto, l'unico significato razionale che resta al pensiero è dato dalla sua «*destinazione pragmatica e strumentale*» (ivi, p. 21), contemplata, ad esempio, nel *prassismo panpoliticistico* (e nello sperimentalismo). «Queste filosofie sono il recupero del razionalismo dopo la demistificazione del pensiero soltanto espressivo: il pensiero privo di verità, se vuole avere un significato razionale che non si riduca al mascheramento della situazione storica, non può non diventare ragione pragmatica e tecnica. Si conclude così la peripezia del pensiero soltanto espressivo e storico: la consapevole rinuncia alla verità culmina necessariamente nella deliberata accettazione della funzione esclusivamente strumentale del pensiero»: *ibid.* Un conto, pertanto, è la situatività del pensiero (comunque rivelativo), un altro l'ideologicità del pensiero "espressivo" nel senso di pensiero soltanto storico, che ha tagliato i ponti con l'essere. Sul rapporto fra filosofia e politica, Pareyson è quantomai esplicito: «Il filosofo deve fare della filosofia e non altro, e proprio in ciò risiede il suo compito civile e la sua rilevanza politica. Il suo compito non è quello della politica attiva, ma è di ricordare che la feccia di Romolo non deve far dimenticare la Repubblica di Platone; [...]. Se il filosofo ha il compito di *rammentare* tutto ciò, il compito di *realizzarlo* nella storia e nella realtà sociale spetta al politico»: ivi, p. 178.

gli stessi che si esprimevano nelle poetiche artistiche dell'avanguardia di inizio Novecento. Non solo tenerlo presente vale come indicazione di un metodo “filosofico” che, come ho suggerito più sopra, corrisponde allo spirito dell’XI tesi marxiana su Feuerbach...⁴

Bastano queste poche righe – e si ricordi anche la lettura che Heidegger dava dell’XI tesi su Feuerbach, così distante dalla posizione assunta da Vattimo in questo suo passo – a dare l’idea della vocazione “pratico-politica” del pensiero (almeno) del Vattimo degli anni Novanta e Duemila. In sintonia con questi luoghi di Vattimo, Giulio Preti, all’inizio di *Praxis ed empirismo*, così restituisce l’essenza della filosofia della prassi (proprio rifacendosi alle *Tesi su feuerbach*):

una filosofia della praxis deve essere una concezione tale che l’interpretare sia già concepito come un *modificare*, e il modificare esso stesso come l’unico valido e garantito interpretare. Insomma, una filosofia in cui “il vero è il verificato”, come dice proprio Dewey: e in cui la parola ‘verificato’ non indica una passiva e comunque statica *adaequatio*, ma un atteggiamento attivo verso il reale, o meglio il risultato di operazioni compiute nel reale e sul reale»⁵.

Nondimeno, l’ultimo Vattimo si è impegnato sempre più nel ripensare il cattolicesimo alla luce della sua dottrina dell’essere di matrice heideggeriana. A questo proposito, due luoghi essenziali sono certamente 1) il § 44 di *Sein und Zeit* di Heidegger, dove leggiamo: «Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist»⁶ (dunque è solo allontanandosi dalla concezione – nell’analisi di Vattimo – “metafisica” della verità che si può raggiungere una dimensione veritativa conciliabile con l’esperienza religiosa autentica); e 2) la celebre frase di Bonhoeffer: «Einen Gott, den ,es gibt‘, gibt es nicht, Gott ist im Personbezug»⁷. Per Vattimo, un’esperienza religiosa ispirata a questi passi è ancora un qualcosa d’inaudito, d’intentato, e l’ermeneutica che egli elabora nel corso degli anni culmina

⁴ G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia, Le lezioni di Lovanio*, n. 1, *Effetto Nietzsche* (ed. or. Garzanti, 2012), n. 3, *L’essere e l’evento*.

⁵ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, ried. con pref. di S. Veca, postfazione di F. Minazzi, Milano, Bruno Mondadori, 2007, p. 2.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. 1967, p. 230.

⁷ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, DBW, Band 2, a cura di H.-R. Reuter, p. 112. L’accostamento si ha, ad es., in G. Vattimo, *Essere e dintorni*, Milano, La nave di Teseo, 2018, § 23.

appunto in simili conclusioni ontologico-teologiche⁸. In merito a questa linea d'indagine, suggeriremo che Vattimo si sia affidato a una deformazione della metafisica che, vista come pensiero oggettivante, lo ha spinto a denunciarla come violenza e ad auspicarne la consumazione, in favore di un'ontologia escatologica che è, a ben vedere, un prassismo.

Cominciamo, dunque, dal problema gnoseologico.

1. *Realismo ingenuo e realismo puro*

Com'è noto, il pensiero debole è stato equiparato, negli ultimi anni, al relativismo, soprattutto da parte di un movimento filosofico che ha inteso proporsi come “nuovo realismo⁹” (ma che ha poco a che vedere col neorealismo angloamericano). Non interessa molto, ai fini del presente scritto, soffermarsi su tale polemica, condotta soprattutto dal movimento neorealistico contro Vattimo (più volte si ha, fra l'altro, l'impressione che essa non sia motivata da esigenze propriamente speculative). È interessante notare che la polemica, però – anche nelle sedi pubbliche ove si è svolta: quotidiani, mezzi televisivi –, ha sempre privilegiato come obiettivo il prospettivismo nietzschiano, in special modo l'appunto – dai *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887 – che recita: «Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehen bleibt, es gibt nur Tatsachen', würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Faktum ‚ansich' feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen¹⁰» (e anche che tutto sia soggettivo è un'interpretazione: «aber schon das ist Auslegung¹¹). In sostanza, nonostante il dibattito, perlomeno in questi termini, abbia avuto luogo quasi esclusivamente in Italia, il movimento del neorealismo ha mancato il bersaglio principale che occorreva colpire: non certo il pensiero debole di Vattimo, bensì l'attualismo di Gentile. E questo stesso movimento – l'opera di

⁸ L'esito dell'ermeneutica di Vattimo – anche accogliendo la nostra tesi che essa venga infine configurandosi in guisa di spiritualismo, per quel che attiene alla religione – resta comunque, fino all'ultimo, prassistico: «Il futuro dell'ermeneutica sta nel diventare sempre più esplicitamente una filosofia della prassi»: G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., §5.

⁹ Ci limitiamo a menzionare M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2013; ma un cambio di rotta nella produzione dell'A. si avverte fin da Id., *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1997. Cfr. G. Chiurazzi, *Reality and Possibility: A Defense of Kant against New Realisms*, «Research in Phenomenology», 2018, XLVIII, 2, pp. 197-208.

¹⁰ Citiamo dai *Nietzsche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Band 12, p. 315 (2^a ed. Berlino-New York, Walter de Gruyter, 1988).

¹¹ Vattimo riteneva, con questa precisazione, di salvare l'ermeneutica, come ontologia nichilistica, dall'autocontraddizione performativa: G. Vattimo, *Della realtà*, cit., n. 1, *Effetto Nietzsche*.

Ferraris lo testimonia – ha invece condiviso, sia pure aggiornandola, la vocazione prassistico-ideologica del pensiero di Vattimo. Se negli anni di Vattimo la filosofia come espressione del tempo storico in cui il filosofo è collocato doveva essere, inevitabilmente, un pensiero della dissoluzione delle strutture forti (emblematico il crollo del Muro di Berlino; ma anche la secolarizzazione della religione¹²), successivamente è divenuto opportuno – sempre nell’ottica di una concezione espressiva e non rivelativa del pensiero, come già aveva compreso Pareyson – spostarsi altrove, in un contesto culturale ormai mutato, ed elaborare una filosofia della tecnica, intesa come apologetica della medesima. Essendo infatti la tecnica destinata – per ragioni che non è possibile approfondire in questa sede¹³ – al dominio della civiltà occidentale, cioè del pianeta, è chiaro che una filosofia che voglia farsi interprete del proprio tempo (una filosofia che anzitutto si concepisca come sapere che risponde alla temporalità e che dall’adeguamento a essa tragga il proprio valore; ma andrebbe prima discusso il senso che questa filosofia attribuisce alla temporalità) dovrà aggiornarsi e spianare il terreno all’avanzata della tecnica. Ora, è interessante notare che i presupposti concettuali del compiacimento con cui siffatto movimenti guardano al dominio della tecnica sono *gli stessi* che operano nel pensiero debole. Si tratta cioè di comprendere che il pensiero debole s’inserisce nel grande rigetto degli immutabili che formano il cuore della storia dell’Occidente. Eliminati tutti gli immutabili – assicurati, un tempo, dal sapere metafisico –, la tecnica non incontra più alcun ostacolo all’incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. A proposito di nulla, ormai, fra tutto ciò che l’uomo *può fare*, è lecito dire: «questo *non si deve fare*». Tanto il pensiero debole, quanto le sue interne filiazioni (che poi si agitano contro il proprio genitore, con quelle forme di ribellione che i figli talvolta mettono in atto: rimanendo però figli dei loro genitori), condividono il presupposto che non sussiste, di diritto, alcuna dottrina stabile dell’essere. Lasciamo comunque da parte questo aspetto, pur centrale, e veniamo alla questione gnoseologica. Dicevamo infatti che i movimenti che si formano in seno al pensiero debole e che ne attaccano il quadro gnoseologico mancano il bersaglio principale, ossia l’idealismo attuale.

Il riferimento a Gentile avrebbe anzitutto imposto di discutere attentamente la filosofia moderna, la quale ha il suo sbocco in Kant. L’idealismo di Gentile è infatti stato interpretato, da Bontadini, come momento

¹² Cfr., *ex multis*, Id, *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*, in G. Derossi- M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda (a c. di), *Trascendenza. Trascendentale. Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Padova, Cedam, 1995, pp. 143-149.

¹³ Rinviando sommariamente a E. Severino, *Il destino della tecnica*, Milano, BUR, 2009.

conclusivo del gnoseologismo moderno; e proprio questa curvatura che gli studi di Bontadini imprimono alla parabola della filosofia post-cartesiana è quanto ci interessa qui riprendere. Quando Bontadini parlava di *dualismo gnoseologico presupposto*, egli si collegava alla critica di Gentile al naturalismo, per cui la natura, come essere estraposto al pensiero, è un assurdo¹⁴. Il pensiero è pensiero *dell'essere*, intenzionalmente raccordato con esso (che è termine del pensiero solo alla luce dell'analisi retrospettiva dell'immediatezza dell'apparire; analisi

¹⁴ La realtà come verità a cui il pensiero ha da conformarsi, ma che è dal pensiero originariamente separata (nozione, questa, che non è per nulla una prosecuzione o ripresa della *adaequatio* del tomismo classico), è un dogma, che sopprime l'esercizio critico del pensiero, e che domina la logica dell'astratto. La verità è presa quale termine di un rapporto, col pensiero in atto. Come termine, essa polarizza su di sé tutto il valore. Il pensiero, l'altro termine del rapporto, non ha valore alcuno, non aggiunge nulla alla verità, che sta col pensiero in un rapporto *accidentale*: non necessario; perché la verità è ciò che è, indipendentemente dal pensiero che la pensa, e il valore è tutto lì, nella verità che è un punto fermo estrinseco al pensiero, su cui il pensiero non ha potere. Pensarla è intuirlo; annichilire il pensiero nel tutto che essa è, cioè non pensare più. «L'intuito può dirsi il primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero: poiché, se la verità è tutta di là del pensiero, ne segue immediatamente che vera cognizione potrà essere soltanto quella in cui non intervenga attività di sorta del soggetto, e questo piuttosto sia fatto soggetto dalla presenza automatica (evidenza) dell'oggetto»: G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 63. Concetto assurdo, giacché il pensiero troverebbe la verità oggettiva che lo trascende al prezzo di uscire da se stesso: di annichilirsi nell'oggetto, il termine, opposto al pensiero, che il pensiero deve *scoprire*. Ma il pensiero non avrà mai modo di farlo per davvero: che vorrebbe dire uscire dal rapporto, pensato, fra sé e l'oggetto come opposto a sé. È infatti il pensiero a porre, oltre sé, l'oggetto, e tolto – se mai fosse possibile – il pensiero, sarebbe tolto anche il pensiero dell'oggetto come altro dal pensiero. Se il pensiero diventasse nulla, diventerebbe nulla anche il rapporto del pensiero con l'oggetto, come termine estrinseco, e quindi l'oggetto, che al di fuori del rapporto è impensabile *anche come termine immune dal rapporto stesso*. «Tale concetto della verità, è agevole argomentarlo da tutto ciò che abbiamo premesso intorno alla sua genesi ideale, è assurdo. E con la sua impensabilità esso è stato uno dei fermenti del pensiero speculativo; una, voglio dire, delle cause più efficaci del suo svolgimento storico. La teoria dell'intuito invocata a garantire l'oggettività (necessità, universalità) del pensiero, cioè la sua verità, pare che riesca all'intento: ma la verità che esso può garantire, rimane un nome vano. Giacché la verità che si cerca è quella del pensiero; e il pensiero nell'intuito non c'è più. Il pensiero, che si concepisce come intuito per affisarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affisarsi. Certo, lo sopprimerebbe, se riuscisse infatti a sopprimere se stesso, facendo astrazione da quell'attività con cui pone sé e l'oggetto, l'uno di fronte all'altro, senza termine medio»: *ivi*, p. 64. Cfr. altresì la prolusione di G. Gentile (al corso di Filosofia teoretica nella R. Università di Pisa, 14 nov. 1914), *L'esperienza pura e la realtà storica*, in *Id.*, *La riforma della dialettica hegeliana*, 3^{za}, Firenze, Sansoni, 1954, pp. 232-262: «La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo»: p. 248.

Per rispondere alla domanda «noi conosciamo (di fatto), ma conosciamo il vero oppure no?», c'è necessità di disporre di un criterio con cui misurare la conoscenza. Criterio che però verrebbe a consistere nella verità, estraposta al conoscere. Tuttavia, il valore di una tale verità non è accertabile da parte del conoscere, che ha la verità oltre di sé. «Chi ci assicura, che questa verità, che trascende il conoscere, sia appunto la verità? E pure, così si fa comunemente: si presuppone qualcosa fuori della conoscenza, e poi ci si misura la conoscenza»: B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in *Id.*, *Opere*, a c. di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, vol. III, pp. 1-429, pp. 38-39.

che scinde ciò che appare dal suo apparire). Precisamente, il realismo combattuto da Gentile era il realismo naturalistico, il realismo ingenuo; vale a dire quel realismo che dogmaticamente antepone al pensiero un pensato che vuole però tenere come un non-pensato (e se questo fosse davvero tale, sarebbe impensabile, neppure tematizzabile). Gentile non si opponeva, invece, al realismo non-naturalistico, che forse è meglio chiamare *realismo puro*, secondo la concezione di esperienza come *pura presenza* (non già recettività: la recezione presuppone il recepito al recepire; ma l'immediato è l'unità dei due, o meglio, l'unità che è prima di ogni dualità che scomponga l'immediato fenomenologico in fattori estrinsecamente giustapposti: nessuna alterità può essere immediatamente data, come alterità dall'immediatezza fenomenologica). Questo realismo – in cui rifluisce anche la teticità del pensiero difesa dall'idealismo: giacché questa teticità altro non è che la posizione dell'essere come originariamente manifesto, e non come originariamente immanifesto¹⁵ – non entra affatto in conflitto con l'idealismo; semmai, vi si identifica in quella che è la posizione iniziale del sapere – *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*: reterà da accertare se esso coincida o meno col *πρότερον τῆ φύσει* –, definita da Bontadini in termini di *ideal-realismo*¹⁶, cioè un punto d'indistinzione fra idealismo e realismo. All'idealismo, pertanto, Bontadini riconosceva il valore metodologico dell'eliminazione del presupposto naturalistico, guadagnando così la figura speculativa dell'Unità dell'Esperienza, cioè l'esperienza concepita come pura presenza, o meglio, come – per usare l'espressione del Severino de *La struttura originaria* – totalità dell'immediato fenomenologico.

¹⁵ La posizione dell'essere, da parte del pensiero, è lo stesso essere in quanto manifesto. «L'affermazione o posizione di esso è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere»: E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981, p. 143. «Si tratta di quella *intrascendibilità del conoscere*, preso nella sua più vasta e più alta accezione, che non significa né eliminazione del reale, né sequestrarsi al di qua del reale, nell'illusorio o nel soggettivo, né *creazione* dello stesso reale ..., ma, semplicemente, riconoscimento dell'originario manifestarsi del reale. Originario, proprio in quanto si contrappone alla presupposizione del reale stesso come originariamente non manifesto»: G. Bontadini, *L'idealismo e la filosofia contemporanea*, in *Appunti di filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 152-156, p. 153.

¹⁶ «Se nell'U.d.E. né l'essere può ridursi all'apparire, né viceversa, poiché l'identificazione loro è paritetica, talmente che nessuno dei due termini preso per sé solo può mettersi in luogo della loro identità, né d'altra parte l'essere può disgiungersi dall'apparire, extraporsi all'apparire, porsi come immanifesto, l'U.d.E. – che è il *necessario* punto di partenza di ogni filosofia – non è, per sé, né posizione di idealismo, né posizione di realismo: o, se si vuole, è l'una cosa e l'altra, ed è appunto perciò né solo l'una né solo l'altra: essa è, piuttosto, *ideal-realismo*»: G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1995³, p. 132.

2. L'Unità dell'esperienza

Schematicamente, riprendiamo le definizioni di esperienza che vengono fornite nel *Saggio* di Bontadini, che sono assai utili nell'ottica di una chiarificazione dell'autentico realismo e dei rilievi che Vattimo sollevava per pararsi dal movimento neorealistico che gli si rivolgeva contro.

1. «Esperienza è conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta».
2. «L'Unità dell'Esperienza è l'unità che compete alla realtà sperimentata in quanto è sperimentata. Si intenda *tutta* la realtà sperimentata, quindi si intenda che l'unità è totalità»
3. «L'U.d.E.¹⁷ si può anche definire “l'esperienza nella sua attualità ed obiettività”¹⁸».

Immediato è ciò che è affermato in quanto è presente. L'affermazione dell'essere immediato non presuppone nulla, appunto perché ha per base l'essere che è attualmente presente, in quanto è presente. Ciò che è affermato è pertanto fondamento dell'affermazione che lo pone; ed è noto in base a sé; noto non per altro: il primo noto, almeno nell'ordine della «costruzione della scienza» (perché non siamo in condizioni, ancora, di eguagliarlo al primo nell'ordine «dell'essere», che – nulla lo vieta – potrebbe benissimo rovesciare l'ordine secondo il quale conosciamo noi, mettendo per ultimo ciò che per noi è il primo). «L'essere che è immediatamente presente [...] è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di sé stesso, o non presuppone altro che sé stesso in quanto presente: τὸ δι'αὐτὸ γνῶριμον: *per se notum*¹⁹». L'ontologico non è un'ulteriorità a cui il piano coscienziale debba accedere in un secondo tempo, saltando fuori di sé; e si presagisce l'irrealizzabilità del salto, che è poi lo scacco, la vanità del conoscere disgiunto in origine dall'essere. L'istallazione della coscienza sull'essere, che non ha niente di “fisico”, è il puro rimando del conoscere all'essere: e il conoscere è un puro rimando, e niente più che questo rimando.

Non solo. Quando si pensa l'esperienza, si è oltre «la “pura ingenuità dello spirito”». «In quanto essa non è più il brutto particolare che sta dinnanzi all'uomo, ma è il particolare immediato riconosciuto *come tale*, quindi l'*universale* Particolare e l'*universale* Immediato, essa ha nella stessa riconosciuta

¹⁷ Abbreviazione per «Unità dell'Esperienza».

¹⁸ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 123.

¹⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 143.

sua essenza il primo principio di unificazione: essa è perciò *Unità dell'Esperienza*²⁰. O, come dice anche Bontadini, «la stessa presenza è una formalità o essenza – essa che è anzi forma di tutta la realtà presente – che può essere immediatamente affermata, in quanto è presente». Riflettendo sull'esperienza – la realtà che consta –, la si esprime «*come tale*. Questa riflessione è però tutta interna alla presenza, come si vede: una mediazione tutta interna alla immediatezza²¹. Il che però non toglie che sia mediazione, e che l'U.d.E. – che è l'unità dell'immediato – sia anche, appunto come unità, mediazione²²».

L'idealismo attuale, storicamente, elimina invece il presupposto, ma è poi necessitato dalla sua stessa logica a non chiudersi in se stesso²³, ipostatizzando la dialettica dell'atto. Pertanto, l'idealismo si assesta — quando non si irrigidisca in una «metafisica della mente» — in un *formalismo assoluto*²⁴. Bontadini prende allora l'idealismo «*negativo e semplificato*», che è «il frutto di una decantazione» (l'assottigliamento che dell'idealismo ha dato Gentile), e che ha consegnato la nozione del concreto – il conoscere puro intrascendibile –, a cui si appiglia la metafisica per spiccare il proprio salto.

²⁰ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 122.

²¹ Trova applicazione, ma secondo un significato che viene dalla struttura dell'immediatezza fenomenologica esposta da Bontadini nel SME e ripresa da Severino in SO (e non dalla fenomenologia hegeliana), il commento di Hegel: «Qui si può solo allegar questo, che non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza [die Unmittelbarkeit] quanto la mediazione [die Vermittlung], cosicché queste due determinazioni si mostrano come inseparate e inseparabili [als ungetrennt und untrennbar] e quella opposizione come inesistente [und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt]»: G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, ried. 2022, vol. I, p. 52.

²² G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 128.

²³ È noto che questa era la principale riserva di Ugo Spirito contro il suo Maestro Giovanni Gentile. L'idealismo attuale, dopo aver riformato – sull'onda di Spaventa – la dialettica hegeliana, scade poi nell'irrigidimento della stessa formula del Logo concreto. «Le conseguenze del movimento di riforma della dialettica hegeliana sono, in realtà, tutte connesse al dualismo insuperato di una concezione che, postulando il divenire dello spirito, lo chiude nella sua formula»: U. Spirito, *La vita come ricerca*, Firenze, Sansoni, 1948³, p. 70. Se prendiamo l'antinomia come lo sforzo ineusasto della ricerca, sale della vita, l'assolutizzazione dell'antinomia che si viene così formando è il vizio della retorica idealistica (s'intende: dell'esorbitanza retorica dell'idealismo, che però non ne compromette la validità metodologica). «Ma si è visto pure come nella dialettica a un certo punto, al di là di tutte le tesi, le antitesi e le sintesi, al di là dell'intero processo del divenire si entifichi una sintesi definitiva, ossia il mito della dialettica che svuota l'antinomia della sua effettiva problematicità»: *ivi*, p. 105. Invero, la critica di Spirito, se può dirsi centrata con riguardo al Gentile della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, non lo è in base alle evoluzioni successive del Gentile del *Sistema di logica*.

²⁴ «Noi nell'esperienza ci troviamo bensì alla presenza dell'immediato, del fatto, del dato: ma ci troviamo alla sua presenza soltanto in virtù dell'esperienza. Per guisa che, soppressa l'esperienza, vien pure soppresso il dato»: Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. II, p. 49 (il titolo di questo § 11, dalla parte III, cap. IV, è proprio «Formalismo assoluto»).

Prima di venire, in breve, all'articolazione del discorso metafisico nella filosofia neoclassica di Bontadini e alla sua relazione di apertura verso lo spiritualismo (e anche verso l'ermeneutica), portiamoci un istante sulla polemica fra il realismo "torinese" e Vattimo.

Il realismo²⁵ che combatteva, o che combatte, il pensiero debole – di cui, cioè, il pensiero debole è il principale obiettivo polemico²⁶ –, è un realismo ingenuo, di tipo naturalistico. Un realismo, per dire altrimenti, che non attacca l'idealismo, bensì la propria caricatura dell'idealismo. Così come il decostruzionismo e il pensiero debole non attaccavano davvero la metafisica; e così come, prima e in altro modo, anche Kant aveva in mente la metafisica wolffiana e non la metafisica classica...: l'errore, quando è ragionato o motivato dal clima culturale, è talora necessario, nella misura in cui *citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*; mentre quando è in ritardo rispetto alle conquiste del tempo in cui è commesso (come accade quando si dimentichi il valore gnoseologico dell'idealismo attuale o lo si deforma a piacere) è una colpa. Se questo movimento che adopera il termine realismo avesse attaccato Gentile, anziché Vattimo-Nietzsche (in funzione di quel frammento che comincia con *Gegen den Positivismus*), avrebbe avuto di fronte una teoresi rigorosa, che mina alla radice, grazie a una logica più potente di qualsivoglia logistica, la stessa filosofia c.d. analitica.

Per quanto concerne l'attacco all'idealismo, non si tratta di un fenomeno nuovo, né speculativamente fecondo. A proposito di riaffermazioni energiche dell'esistenza di sedie e tavoli, vale sempre la risposta che Gentile dava, negli ultimi periodi, ai suoi oppositori meno accorti: *o scimuniti, o filosofi*²⁷. O gli idealisti sono "scimuniti" (negano l'esistenza dei tavoli), e allora lasciateli perdere; oppure, ci si sforzi di attaccarli con cognizione di causa, anziché

²⁵ Per un bilancio molto acuto sulla fortuna che la parola "realismo" ha incontrato di recente, cfr. D. Sacchi, *Il realismo nella filosofia italiana degli ultimi due decenni*, in A. Lavazza-V. Possenti, *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 91-114.

²⁶ Anche se, poi, gli obiettivi si moltiplicano: v. Kant; M. Ferraris, *Goodbye Kant. Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004. Anche in questo caso, tuttavia, è da segnalare che un tentativo di *Destruktion* della filosofia critica avrebbe tratto giovamento dalla presa in esame – certamente degli studi di Cantoni, Martinetti, Scaravelli, Marcucci; e di tutti i grandi interpreti e Maestri che in Italia si sono dedicati allo studio di Kant; ma anche – degli scritti su Kant che si sono prodotti in Cattolica, a partire dall'insegnamento di Giuseppe Zamboni. Questo per evitare un taglio accusatorio, ma sostanzialmente non speculativo, quale era quello praticato, in essa Università, dai Padri Cornoldi – tutta la filosofia moderna è un'aberrazione della mente umana, diceva costui – e Mattiussi – il quale scrisse un saggio intitolato *Il veleno kantiano*, Roma, Tipografia Pontificia nell'Istituto Pio IX, 1914 -: un ritorno a toni del genere si è quasi avuto nell'ambito della polemica torinese contro Vattimo. Cfr. *infra*, nel corpo del testo, sull'interpretazione di Kant in Cattolica.

²⁷ Cfr. G. Bontadini, *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 141-198, p. 188, n. 2.

deformarne la linea speculativa. L'idealismo osteggiato è, come concludeva Bontadini, *l'idealismo della pastasciutta*: «secondo cui, quando mangiamo la pastasciutta, non mangiamo la pastasciutta ma l'idea della pastasciutta (che, trattandosi appunto di un'idea, possiamo approntarci senza bisogno di fornelli e pignatte, ovvero solo suscitando l'idea dei fornelli e delle pignatte)²⁸». Per conseguenza, «la storia della filosofia [viene] ridotta ad una successione (tradizione!) di corbellerie²⁹». In generale, si osservi che, troppo spesso, nel carico polemico in questione, la cattiva metodologia (storiografica e speculativa insieme) ha spinto ad abbassare la posizione dell'interlocutore, per avere *l'illusione* di innalzarsi al di sopra di essa. Difetto, questo, che però scontava anche l'antimetafisicismo di Vattimo³⁰. Il che fu, a suo tempo, notato proprio da Bontadini, in uno scritto dedicato al giovanissimo Vattimo³¹.

3. Un cenno a Kant

Sul rapporto con Kant (di Vattimo e dei suoi critici), non avremo, per ovvi motivi di spazio, modo di diffonderci, ma è comunque doveroso, perlomeno, accennare che anche la scuola della neoscolastica milanese non condivide la

²⁸ Id., *Filosofia e scienza*, in *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, pp. 76-96, p. 79.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Un anti-metafisicismo che, però, si radicava non tanto in una ricostruzione del pensiero occidentale o in difficoltà concettuali insite nel discorso metafisico, bensì in un quadro politico. «Occorre richiamarsi alle motivazioni originarie di Heidegger. Perché cercare di uscire dalla metafisica? Non certo per avere una "idea" dell'Essere più adeguata alla sua vera essenza. Non abbiamo bisogno di nessuna ontologia fondamentale, almeno se intesa in questo modo. Ci ribelliamo alla metafisica perché vi riconosciamo la base della organizzazione totale del mondo entro la quale noi stessi non potremmo più chiamarci Essere. E la metafisica, con il suo corrispettivo pratico-politico della organizzazione totale, è quella che "tacita" l'orizzonte della *alétheia*, che non ci fa udire il silenzio sul cui sfondo soltanto si possono stagliare e rendere udibili le parole della quotidianità – non necessariamente inautentiche di per sé, ma tali se non "collocate" (*Erörtern, ancora in Unterwegs zur Sprache*) in relazione all'apertura che le rende possibili»: G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Appendice, § VII, *Pensiero debole, pensiero dei deboli*.

³¹ G. Bontadini, *Episodi di deellenizzazione: Gianni Vattimo*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 83-93. In tale scritto, Bontadini – oltre a riservare encomi a Vattimo, qualificandolo come una «delle migliori intelligenze filosofiche della nuova generazione» – coglie subito che lo sbocco del discorso di Vattimo è «una ermeneutica teologica deellenizzata»: *ivi*, p. 83. Ma l'errore di adoperare la differenza ontologica heideggeriana «come piccone demolitore della metafisica» è notevole, anzitutto perché la metafisica classica non ha alcun problema ad accoglierla: piuttosto, la metafisica è l'affermazione di questa disequazione, fra l'Unità dell'Esperienza e l'intero (inteso come concreta determinazione del Tutto); *cfr. ibi*, pp. 84-85. La critica prosegue con un'altra attenta osservazione: l'essere della metafisica sarebbe l'essere-presente, secondo la posizione di Vattimo e di Heidegger; ma, tutto all'opposto, mentre l'Unità dell'Esperienza (il mondo) è affermata in quanto e per quanto è presente, Dio (l'essere della metafisica, come *Ipsum Esse Subsistens*) non è affermato in quanto è presente, bensì in quanto è logicamente connesso con quanto è presente, perché esigito dall'incontraddittorietà del responso dell'empiria; *cfr. ibi*, pp. 85 ss.

lezione del criticismo, nonostante l'importanza che Kant è venuto acquisendo col tempo, perché sia Sofia Vanni Rovighi, sia Gustavo Bontadini erano stati allievi, fra gli altri, di Zamboni³². Tuttavia, mette conto di menzionare, perlomeno, che Bontadini riassumeva la prima *Critica* nel seguente ragionamento: poiché – presupposto di Kant – l'essere è estraposto al pensiero, la metafisica, come scienza dell'essere, è impossibile³³. Che il riferimento all'oggetto trascendentale, = x^{34} , sia un presupposto, emerge bene, per fare un solo esempio, nella seconda analogia dell'esperienza, dove "l'attrazione" esercitata dall'oggetto trascendentale si fa davvero esplicita. In quel contesto, Kant evidenzia che la *necessità* della successione fra stati non è da ascrivere al «potere sintetico dell'immaginazione» trascendentale, dal momento che è ancora possibile, restando a questo tipo di sintesi, invertire l'ordine di successione degli stati. Affinché si abbia dunque la necessità della sintesi, occorre che intervenga il «fattore trascendentale», un concetto puro

³² Cfr. G. Zamboni, *Studi sulla «Critica della ragione pura»*, ried. a c. di F. L. Marcolungo, Verona, QuiEdit, 2017; e F. L. Marcolungo, *Giuseppe Zamboni interprete di Kant*, «Estudios kantianos», gennaio 2016, IV, 1, pp. 193-220. Per Vanni Rovighi, fra gli altri: S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, ried. Brescia, Scholè, 2024; in tema di gnoseologia, si veda anche Id., *Filosofia della conoscenza*, Bologna, ESD, 2016. Per Bontadini, Id., *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, in Id., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 283-383 e la sua trad. parziale della prima critica, con commento e introduzione riedito da Scholè, Brescia, 2016. Peraltro, l'espressione di Bontadini «Unità dell'Esperienza» deriva dalla kantiana *Einheit der Erfahrung*: cfr. P. Pagani, *L'essere è persona*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 37, n. 2. Nella def. di analogia dell'esperienza (che compare nella dimostrazione del principio generale delle tre analogie), ad es., leggiamo: «Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen *Einheit der Erfahrung* (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht *konstitutiv*, sondern bloß *regulativ* gelten [*corsivi nostri*]»: *KrV*, A 180/B 222-223.

³³ Cfr. G. Bontadini, *La conclusione del gnoseologismo moderno*, in Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 140-144, p. 143.

³⁴ Questa formula, per come viene introdotta, denota l'impostazione generale della gnoseologia kantiana. Siamo nella prima edizione della *Critica*, alla *Deduction der reinen Verstandesbegriffe*, e, in particolare, dove si tratta della sintesi della ricognizione nel concetto; e Kant domanda: «Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstände redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniß doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniß als correspondirend gegen über setzen könnten»: *KrV*, A 104. E ancor meglio, poco oltre: «Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und ienes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen unterschiedenes seyn soll, *vor uns nichts ist*, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders seyn könne, als die formale Einheit des Bewusstseyns in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen [*corsivi nostri*]»: *KrV*, A 105. $L'=x$ è, per noi, *nulla*, dovendo essere un che di altro dalle nostre rappresentazioni. Qui si ha la formula più evidente della presupposizione dell'oggetto trascendentale, che rende poi impossibile una "deduzione radicale" delle categorie e, per causa di ciò, le presuppone. Cfr. Bontadini, *La conclusione del gnoseologismo moderno*, cit., pp. 360 e 366.

dell'intelletto (nel caso di specie, il concetto del rapporto fra causa ed effetto): occorre, cioè, il riferimento all'oggetto, al piano dell'oggettualità assunto, pregiudizialmente, come ulteriore rispetto a quello della fenomenia (la sintesi dell'immaginazione non è sintesi necessaria). Con le parole di Kant: «Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt ...³⁵». E Bontadini rileva: «Si vede pertanto, nel modo più chiaro che in questa materia si possa pretendere, che l'unità della coscienza può unificare oggettivamente il molteplice (ed essa sola può assumersi tale compito) solo in quanto prende l'autorizzazione dalla supposta realtà dell'oggetto trascendentale³⁶». Non potremo approfondire, ma tali considerazioni offrono il destro alla ricusa della dichiarazione kantiana dell'impossibilità della metafisica, appunto perché essa poggia sul presupposto della dualità fra essere e pensiero.

Con l'ausilio di una simile ricostruzione della filosofia moderna in funzione del suo assestamento nella filosofia kantiana, il pensiero debole avrebbe perciò – da un lato, messo fuori gioco da subito il realismo ingenuo, attraverso il realismo puro come momento di coincidenza fra realismo non naturalistico e idealismo; dall'altro lato, il pensiero di Vattimo, sotto l'egida non più di uno Heidegger coniugato con Marcuse o di una rilettura etico-prassista di Nietzsche: bensì dell'idealismo, avrebbe – potuto assestarsi sulla grande “piattaforma” speculativa dell'idealismo, che riformulava la domanda metafisica al netto di una nuova concezione dell'intero (la cui compatibilità con Heidegger era già stata testata da Severino nella sua tesi di laurea³⁷). Col che, la metafisica avrebbe anche smesso di essere vista come violenza, pensiero oggettivante.

4. *Analisi della struttura della metafisica come antidoto della sua deformazione*

In sede di metafisica, la scuola di Bontadini aveva infatti costruito il proprio discorso in modo atipico. La metafisica, per Bontadini e per il Severino de *La struttura originaria*, è la concreta determinazione dell'intero, dove l'intero

³⁵ *KrV*, B 234.

³⁶ G. Bontadini, *La conclusione del gnoseologismo moderno*, cit., p. 369.

³⁷ Negli anni in cui Severino, ancora, aderiva alla metafisica del suo Maestro Bontadini: E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1995. Diremo soltanto che in esso scritto Severino vuol mostrare che la filosofia di Heidegger può fungere da “porta aperta” verso il sapere metafisico. Analoghe ricerche erano state svolte da Bontadini circa l'evoluzione dell'idealismo attuale, con una predilezione per Ugo Spirito, il quale – a differenza di Banfi – riscontrava nel suo “problematicismo” una natura *situazionale*, dunque aperta a più vie d'uscita (fra cui la metafisica).

– che è l’originario – è l’astratta posizione del Tutto: l’intero è, cioè, il mondo, come isolato da Dio; ed è isolato nel senso che il mondo appare come altro dal Tutto – appare che il mondo non è il Tutto – e, insieme, come necessariamente legato al Tutto, sicché appare la necessità che il tutto *sia*, nonostante il Tutto, nel mondo, non appaia. Questa contraddittorietà dell’Unità dell’Esperienza – la quale, *per altro verso*, è innegabilmente affermata in virtù del suo esser presente – è un genere particolare di contraddizione, che Severino chiama contraddizione C: essa è tolta non già mediante la rimozione del suo contenuto, bensì mediante la concreta realizzazione di quel contenuto che è soltanto formalmente posto nella posizione iniziale del sapere (come sapere dell’esperienza).

Si potrebbe anche azzardare un’indicazione molto diretta: la metafisica “originaria” della scuola milanese è, in definitiva, una calibrazione della metafisica secondo il progresso logico per come l’ha in mente Hegel.

Nel libro I della *Wissenschaft der Logik*, nel saggio introduttivo con cui comincia la dottrina dell’essere: *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, Hegel definisce l’«andare innanzi» [das Vorwärtsgehen] in filosofia come «un tornare addietro al fondamento, all’originario ed al vero... [ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist]», di modo che l’Ultimo [Dies Letzte] è il Primo [das Erste], «quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato [das zuerst als Unmittelbares auftrat]³⁸». La scienza è dunque una circolazione [ein Kreislauf] che torna al Primo, ma dopo che – come risultato – questo ha perduto l’astratta *unilateralità* che lo contraddistingueva al cominciamento della scienza.

Concludendo, con Hegel: «Oltracciò l’avanzare [Der Fortgang] da quello che costituisce il cominciamento non è da riguardare che come una *ulterior determinazione del cominciamento stesso* [ist nur als eine weitere Bestimmung desselben], cosicché il cominciante continua a stare alla base di tutto quel che segue, né sparisce da esso [*corsivi nostri*]». Il cominciamento è ciò che è (sempre) presente nel procedere del filosofare [die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige]. «Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale [Einseitiges] in questa determinatezza, di esser cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell’avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo [und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise]³⁹».

³⁸ Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 56.

³⁹ Ivi, p. 57. Hegel, con coerenza, riconosce che il contenuto che appare, manifestandosi in maniera finita, nel cominciamento non è dunque conosciuto fino a che la scienza non ha compiuto tutto il suo corso. *Ibid.* L’avanzamento, infine, ha da non essere provvisorio, problematico né

Torna centrale, dunque, un'avvertenza di Bontadini: «Senonché non si tratta di trascendere l'Intero – che è un non senso – ma semplicemente di determinarlo (per qualche aspetto)⁴⁰».

In funzione della tesi che ragguaglia l'essere al pensiero e stabilisce che conoscere e conosciuto, intenzionalmente, s'identificano, l'"inferenza" non corre più, com'era nel razionalismo, dal fenomenico all'ontologico (verso l'essere sequestrato a valle del conoscere), ma *dall'ontologico all'ontologico*⁴¹.

La metafisica non si configura, allora, come un cammino che comincia dall'errore, dalla non-verità, per approdare, dopo un lungo vagare, alla verità. Si è nella verità fin dal principio, oppure non vi si arriverà in eterno⁴². Se il pensiero non ha originariamente presa sulla verità, lo scavalco dell'errore è strutturalmente precluso. Un discorso che guardi alla verità come alla meta che l'attende non s'avvede che si dirige verso la meta – riconoscendola come tale – solo chi non brancola nell'errore. Può anelare alla verità solo chi già è nella verità (ed è nella verità solo chi sa di esservi), almeno perché è convinto di essere nel vero quando addita la verità. L'andare nella verità della metafisica non sarà mai un andare oltre la verità in cui il pensiero sta da sempre conficcato. La mediazione di cui la metafisica s'incarica si precisa in un'automediazione del conoscere: trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero. Si tratta, in sostanza, di operare un trascendimento che tenga in debito conto l'intrascendibilità del concreto.

Una gnoseologia così calibrata rimane aperta, dunque, alla metafisica. Ma anche la metafisica, fatta propria la conquista idealistica dell'intrascendibilità del concreto, per un verso giunge a *concepire concretamente la storia*, lungi

ipotetico, bensì esso risponde *alla cosa*: «durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst» (trad. it., pp. 57-58).

⁴⁰G. Bontadini, *Come oltrepassare Gentile*, in *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, pp. 167-175, p. 174. Cfr. altresì P. Pagani, *Trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero. attualità dell'idealismo essenziale di Gustavo Bontadini*, «Rosmini Studies», 10, 2023, pp. 391-409.

⁴¹ Il passaggio "inferenziale" non è dunque da *a* a *b*, come se i termini fossero «nell'aere del puro pensiero, sotto il quale sta il mare della realtà», concezione formalistica dell'implicazione, bensì da *a* reale a *b* reale, per cui *a*, la realtà constatata sperimentalmente, «implica (non è concepibile senza), la realtà di *b*»: G. Bontadini, *Autocritica*, in *Studi sull'idealismo*, pp. 154-184, pp. 156-157. «Se si deve pensare che la determinazione *a* non possa stare senza la determinazione *b*, io dovrò pensare come reale la determinazione *b* ogni qualvolta abbia dovuto ammettere la realtà della determinazione *a*»: Bontadini, *Saggio ...*, cit., p. 185.

⁴² «L'esigenza che, storicamente, ha mosso l'idealismo, non è diversa dalla comune esigenza scientifica: entrare, conoscitivamente, nell'essenza delle cose. L'idealismo non rinuncia a questo ideale per ritrarsi nei "fantasmi"; solo osserva che nell'essenza ci siamo, almeno per certa parte, fin dal principio; e prosegue dicendo che, se non ci fossimo, in qualche modo, dal principio, non ci arriveremo in eterno. Ora quell'essere nell'interno delle cose fin dal principio non è altro che, ancora, l'immediatezza della coscienza»: Id., *Idealismo e realismo*, in *Studi sull'idealismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 275-295, p. 277.

dall'impedirne la concettualizzazione (per colpa di un appiattimento dell'essere, come *Ereignis*, sull'ente ...), e, per altro verso, non è affatto toccata dalla *Destruction* heideggeriana. Questa metafisica, infatti, corrisponde all'affermazione della disequazione fra l'intero e il Tutto; e questa disequazione, a sua volta, risponde al meglio allo smarcamento, in cui Heidegger si cimentò, dal pensiero "mondano". Senza contare l'assoluta originalità di questa prospettiva in seno alla dottrina della Chiesa cattolica.

Si noti che il prassismo, quand'è radicale (come nel caso di Gentile⁴³), muove dalla stessa situazione di una gnoseologia "depurata" dalle scorie del naturalismo. Chiuso – per dirlo con una metafora – l'essere nel cerchio del pensiero, la determinazione dell'essere resta un *problema* (situazione del problematicismo, come inveramento dell'idealismo attuale). Da lì, il prassismo ravvisa nella prassi, appunto, la via di realizzazione dell'uomo: di razionalizzazione del mondo o determinazione concreta dell'intero; senonché esso compie questa mossa nella *convinzione* che la mediazione metafisica abbia fallito. E non riesce, però, a *mostrare* siffatto fallimento, mettendo in contraddizione con se stessa una qualche articolazione del discorso metafisico. Non possiamo, qui, che enunciare la tesi (che il prassismo non metta sotto scacco la metafisica, ma una sua deformazione). Tuttavia, basti riferirsi alla struttura della metafisica, per come l'abbiamo appena esposta, che non è – evidentemente – una metafisica oggettivistica contro cui il pensiero debole avrebbe da ridire.

È da segnalare, comunque, che Gentile aveva giustificata l'indiscernibilità di teoria e prassi *dimostrandola*, e non soltanto asserendola, in funzione della nozione di autoctisi. Unico è l'atto spirituale e libero, incapace di tollerare qualsivoglia legge che gli si imponga come dato immediato, estraneo all'auto-mediazione con cui la coscienza si svela a sé medesima. «Questo atto bensì non è volere, che sia puro volere, distinto dall'intelligenza, come vien distinto da chi non sa vedere l'unità del teoretico e del pratico e continua a battere sulle due forme dell'attività spirituale come due forme irriducibili: volontà che non è intelligenza, e intelligenza che non è volontà⁴⁴». E prosegue Gentile: «In verità, ogni tentativo di assegnare un divario tra pensiero e azione s'ispira al desiderio di sottrarre il pensiero alle responsabilità dell'azione, conferendogli non si sa quale necessità che, gabelata per logica, si crede erroneamente

⁴³ Il quale perviene all'unità di teorico e pratico seguendo la sua nozione di autoctisi: cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, Sansoni, 1946, pp. 3 ss. (in isp., cap. I, § 9).

⁴⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, Sansoni, 1946, cap. I, § 5.

suscettibile di libertà» (ivi, § 9). E ancor più nitidamente (in risposta all'accusa crociana di misticismo): «Altro, io credo, è il conoscere, per cui tu [Croce] costruisci il concetto dello spirito, unità circolare di conoscere e agire; altro questo conoscere, che tu distingui dall'agire con un atto del primo conoscere. Il primo, io dico, è il conoscere attuale; l'altro è tanto diverso dal tuo conoscere attuale, quanto ne è diverso quell'agire, che tu gli contraponi; e tu perciò con lo stesso conoscere pensi così l'uno come l'altro. Ossia, il conoscere correlativo all'agire è un conosciuto, non un conoscere: è oggetto, non è soggetto⁴⁵». Il conoscere come atto spirituale concreto – l'orizzonte trascendentale inoggettivabile del pensiero – è ciò per cui sono conosciuti l'agire come altro dal conoscere e il conoscere come altro dall'agire (perciò quel conoscere non è per davvero il conoscere reale: è piuttosto un conosciuto, un pensato). Ne segue l'unicità dell'atto.

La peculiare sensibilità per l'esigenza del logo garantisce lo spicco dell'attualismo su tutte quelle correnti, contemporanee o posteriori che hanno ripreso, magari sottotraccia, il motivo della praticità del conoscere (dal pragmatismo ai francofortesi e alle varie filiazioni del marxismo), senza però avvertire la necessità di dimostrare incontrovertibilmente quanto si afferma. Il prassismo di Vattimo avrebbe, già per questo verso, tratto giovamento dall'avvicinamento a Gentile.

Ma torniamo, per valutarne appieno le conseguenze, allo svuotamento della problematica gnoseologica nel realismo puro, come base per la scelta prassista. L'immissione dell'essere nell'alveo del pensiero – compiuta dall'idealismo – lascia aperta la questione della determinazione dell'essere: compito di cui si fa carico la metafisica, come dottrina stabile dell'essere. La gnoseologia progredita apre dunque alla metafisica, almeno in quanto costruzione possibile (non più esclusa, come voleva la gnoseologia naturalistica: e si è accennato ai residui di naturalismo che gravano sulla dichiarazione kantiana di impossibilità della metafisica; questo nonostante, proprio con Kant, prenda avvio il cammino dell'idealismo che avrebbe portato all'eliminazione di detto presupposto). Affinata al meglio la gnoseologia, avanza tuttavia il problema di trovare un'uscita dalla situazione problematica. Il problematicismo, che in Italia ha avuto come esponente di spicco Ugo Spirito: ma che non è affatto una prerogativa del pensiero italiano (posto che a questa situazione problematica è riconducibile gran parte del panorama filosofico post-bellico), il problematicismo è dunque la risoluzione più coerente della concezione integrale dell'esperienza. Tutto ciò non è affatto estrinseco al

⁴⁵ Id., *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni*, in *Saggi critici. Serie seconda*, Firenze, Vallecchi Editore, 1927, pp. 11-35, pp. 20-21.

pensiero di Vattimo, giacché le polemiche che hanno colpito il pensiero debole e che agitavano il vessillo del realismo erano in verità la riproposizione di un realismo naturalistico, che la filosofia europea aveva ormai superato da almeno un secolo (ma in una maniera ancora diversa dall'esortazione all'assunzione di storicità da parte del pensiero debole o del principio dell'inevitabilità del contesto linguistico). Anche a questo stadio, emerge perciò che Vattimo avrebbe avuto buon gioco di "virare" verso Gentile, per liquidare un realismo ingenuo.

In più, uno degli sbocchi possibili del problematicismo (lo si è visto) è proprio il prassismo. Se nulla si sa circa la razionalità del reale – e nulla si può sapere, finché la concreta determinazione dell'essere resta un problema –, una *possibilità* è che il reale venga razionalizzato per via pratica. Questo l'assunto di fondo di ogni prassismo (anche del prassismo che vede, ad es., nella *caritas* l'imperativo morale meno compromesso con l'oggettivismo). Senonché, lo spettro contemplato dal problematicismo è più ampio di quello proprio del prassismo, perché il problematicismo *non esclude* la metafisica, come determinazione efficace e incontrovertibile del senso dell'essere. Pertanto, il prassismo – anche l'ontologia dell'attualità in cui finisce per compendiarsi il pensiero di Vattimo – è ulteriormente rigorizzabile, partendo appunto dall'esperienza pura (e risolvendo la questione dell'opposizione fra idealismo e realismo), dall'atto come *farsi*, che s'identifica coll'agire morale. Così avrebbe potuto – nel senso che il pensiero dell'individuo particolare *può non* conformarsi allo sviluppo del concetto – orientarsi il pensiero di Vattimo, radicalizzandosi ancora. Peraltro, le circostanze storiche testimoniano che la sua attenzione per il comunismo – e anche per il maoismo, in gioventù – erano state anticipate proprio dal problematicista Spirito, il quale, dopo la sconfitta del fascismo, si era recato dapprima in Russia, da Krusciov, e poi in Cina, da Mao (conoscendoli personalmente), salvo poi rimanere deluso dal dogmatismo di ambo i regimi.

Eppure il prassismo (anche questo deriva dalla logica evolutiva sopra esposta) non è l'unica via d'uscita dal problematicismo: proprio perché il problematicismo, a differenza del prassismo (che si pone come unica via d'uscita ammissibile dalla situazione problematica) non è dogmatico. Resta l'opzione – che tale è finché non se ne esibisca la struttura necessaria – della metafisica.

In conclusione – una conclusione che è apertura di nuove riflessioni, da portare avanti in altra occasione – il prassismo non è l'esito inevitabile del pensiero di Gianni Vattimo. Un'ontologia che si proponga di preservare la differenza ontologica ha nel prassismo – quale interpretazione in senso etico di tale differenza; ma come etica della prassi od ontologia escatologica – la sua

propaggine ideologica: la convinzione che la metafisica, essendo violenza, sia da evitarsi. Quest'ultima convinzione andrebbe esaminata criticamente, insieme con la struttura dell'autentico sapere metafisico. Allora, ci si avvedrebbe che la metafisica *salva* dall'ideologia e costringe a misurarsi col duro "lavoro del concetto". (Per inciso, la concettualità ha nella logica la risorsa più incisiva contro l'imposizione di alcunché: la logica depone i presupposti e afferma criticamente; andrebbe inoltre messa in risalto anche l'inscindibilità della logica dall'ontologia⁴⁶). E ci si avvedrebbe anche della vera novità che un simile guadagno teoretico rappresenta per la dottrina cattolica. Un risultato che, in fondo, consiste, semplicemente (con la semplicità che disvela ciò che è massimamente complesso, quando lo si penetri per davvero), in un'affermazione dell'irriducibilità di Dio al mondo, dove *il mondo non è reale fuori di Dio*; e dove il mondo dice sì di Dio, ma astrattamente: sicché l'interesse del filosofare deve puntare più verso il non detto, che verso il dire esplicito, secondo l'alto e proprio significato della differenza ontologica che guida il pensiero di Vattimo.

gregorio.fracchia@unito.it

Gregorio Fracchia è dottorando di ricerca in filosofia teoretica presso IUSS Pavia-Università di Torino. Si occupa principalmente di metafisica classica e neoidealismo, nel pensiero di G. Bontadini ed E. Severino.

⁴⁶ La logica non è, però, quella logica che Heidegger mette fra virgolette in *Was ist Metaphysik* (la logica di Carnap). Ed è per questo che Heidegger dice, fondatamente (nonostante per lui il difetto sia nel manico del pensiero greco), che il pensiero esatto – il pensiero del Wiener Kreis, che bandisce la metafisica dal sapere, dichiarandola insignificante: pensiero "logico" di cui la logistica è la coerente degenerazione: «als deren folgerichtige Ausartung die Logistik gelten darf» – non è mai il sapere rigoroso. «Niemals ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Axt der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält. Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem»: M. Heidegger, *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«*, in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 9, *Wegmarken*, a c. di F.-W. von Herrmann, p. 308.

Gianni Vattimo y la revolución debilista. Ontología estética, teología política y hermenéutica de la historia actual

TERESA OÑATE

(UNED-Madrid y HERCRITIA)

Gianni Vattimo and the Weak Revolution. Aesthetic Ontology, Political Theology and Hermeneutics of Actual History

Abstract: This article aims to show the hermeneutical links between aesthetic ontology, political theology and hermeneutics of history in Gianni Vattimo's thought. To this end, the "First Vattimo" (who operates a leftist reading of Nietzsche and Heidegger, starting from Gadamer and Pareyson in order to transform the historicist and positivist Metaphysics of History thanks to the occurrence of the interpretative truth of being in the work of art) is distinguished from the "Second Vattimo", whose turn (*Kehre*) to a hermeneutical Christianity culminates the ontology of space-time in the advent of a possible kenotic-communitarian political theology and weakening of all violence. To do this, we follow the methodological thread of distinguishing-gathering the plane of the concrete affects, concepts and perceptions that come into play in this research.

Keywords: Ontology, Politics, Aesthetics, History, Kehre.

1. Contextos de *Philia*

Este texto en español corresponde a la conferencia del mismo Título pronunciada por mí en italiano dentro del Congreso: “Frammenti dell’Avvenire. Convegno internazionale in onore di Gianni Vattimo”. Dirigido por el Profesor Gaetano Chiurazzi. Con ambos discursos (oral y escrito) trato de conmemorar el duelo vivo del primer aniversario de la muerte de mi Maestro. Para honrarlo también hicimos en HERCRITIA [Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica y Estética Críticas que fundamos Vattimo y yo tras su Doctorado Honoris Causa por la UNED, en el año 2006, siendo yo su Madrina académica y de la cual Vattimo ha sido Presidente hasta el día de su fallecimiento) un libro: *La fuerza del pensamiento débil. El último homenaje a Gianni Vattimo en el verano de su muerte* y un Programa de Televisión emitido por la cadena Nacional de España TVE2, igualmente denominado: “La fuerza del Pensamiento Débil: primer aniversario de la muerte de Vattimo” (www.catedradehermeneutica.org). Recomiendo vivamente a los lectores tener en cuenta tales documentos. Vattimo apreciaba sobremanera a HERCRITIA como *Academia de La Latinidad* que reúne centros de investigación en hermenéutica y estética críticas de varias universidades en:

- Europa Latina, empezando por la Universidad de Torino y el Centro Studi Filosofico-religiosi-Luigi Pareyson.
- España-Catalunya, donde además de UNED Madrid y Barcelona destacan Centros Hercritia en Andalucía, Galicia, Castilla y Canarias.
- América Latina, sobre todo la UNAM-México CD y la UARM Lima-Perú, junto con diversas universidades colombianas y argentinas.
- Actualmente estamos en vías de asentar Aulas-Hercritia en Portugal y Brasil.

La influencia y reconocimiento de Vattimo en la Latinidad Europea e Iberoamérica ocupa el primer lugar del mundo transmoderno, contándosele entre los filósofos más relevantes de los Siglos XX-XXI, cuyo pensamiento e intervención pública ya se estudia en las Historias canónicas de La Filosofía. Contexto donde sobresale Gianni Vattimo como una estrella ascendente en cuanto a la eficaz capacidad transformadora de su nihilismo metodológico, emancipatorio y comunicativo-comunitario dando lugar a la revolución

hermenéutica debolista en curso¹: ya como ontología política y hermenéutica estética críticas, que renueva la filosofía de la historia del espíritu actual², ya porque alcanza hoy los ámbitos de la ecología y los movimientos LGTBI, encontrando también en el campo de la teología de la liberación y las corrientes contra-capitalistas actuales un amplio eco de interlocución esperanzada en su legado contraviolento.

Pero ¿por qué? ¿A qué es debido tal fenómeno, además de al carácter extraordinariamente carismático, dulce e inteligentísimo de mi Maestro como hombre público y comprometido? En las líneas que siguen intentaré trazar brevemente algunos rasgos de la compleja unidad y profunda coherencia del pensamiento de Vattimo como respuesta a tales interrogantes, abiertos al porvenir. Para ello sigo el hilo conductor que nos proporcionan Deleuze y Guattari en su: *¿Qué es eso de la Filosofía?* cuando recomiendan tener en cuenta el triple eje de los Afectos, Conceptos y Perceptos. Del primer eje: **Los Afectos**, ya hemos hablado un poco, pues este mismo Congreso de Torino: “Fragmentos del Advenir”, de Título tan nietzscheano, y todos los filósofos/as que reúne en torno a Vattimo, venimos congregándonos y encontrándonos desde hace muchos años, durante una vida entera de *philia-amistad* y colaboración o filiación institucional y personal, en medio de la “Hermenéutica como Nueva Koiné” (en expansión). *Locus* que ya he señalado también poniendo especial ahínco y cariño en su *acento latino* (no excluyente) dentro de la Latinidad académica y social que remite a HERCRITIA. Pero ¿y en cuanto a Los Conceptos? Para señalarlos me centraré en algunos nexos comprensivos como núcleos potenciales del Debolismo hermenéutico.

2. Conceptos o Nexos: La ontología estética del espacio-tiempo y la percepción (aístheis) de la obra de arte, como crítica y alteración de la teología política de la metafísica de la historia de la salvación y el positivismo moderno secularizado que la prosigue.

2.1. Este apartado es más difícil y exige no perder de vista que la crítica constante del pensamiento de Vattimo se dirige contra el Positivismo, en su

¹ Cfr. número monográfico especial de la Revista digital: “Pensamiento al Margen”: *Hermenéutica y Nihilismo. Homenaje a Gianni Vattimo*. www.pensamientoalmargen.es dedicada por Hercritia al Maestro en su 80 Cumpleaños. Ed. limitada en papel. Julio 2019. www.catedradehermeneutica.org

² De T. Oñate & D. Leiro (Eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca, Ed. Alderabán, 2010 y de D. Leiro y Otros (Eds.), *Ontología del Declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2009.

doble vertiente de cientifismo tecnocrático hegemónico y de historicismo desarrollista. Todo el “Primer Vattimo” y obras como *Las Aventuras de la Diferencia*; *Al final de la Modernidad*; *Introducción a Heidegger*; *Introducción a Nietzsche*; *El Sujeto y la Máscara*; *Más allá del sujeto, pensar después de Nietzsche y Heidegger*; *El Pensamiento Débil*; *La Sociedad Transparente*; *Ontología y Poesía: Ética de la Interpretación*; o *Más allá de la Interpretación*, por citar solo algunas de ellas, está concernido por tal crítica hermeneútica al Positivismo. Pero no se olvide que ello proviene de la profunda prosecución vattimiana de la crítica nietzscheana, heideggeriana, pareysoniana, frankfurtiana y gadameriana de la violencia metafísica consustancial a la historia occidental. Una violencia centrada para Vattimo en el olvido del tiempo-espacio del ser y del lenguaje propio de la existencia, que afecta a la historicidad del ser. Desde su *Opera Prima* o primer libro original (digamos) tras *Il concetto di fare in Aristótele* que es un trabajo escolar de magistratura dirigido por Pareyson, nos encontramos en Vattimo con Heidegger, en el denso y genial escrito de Vattimo: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, de primeros de los Años 60 del siglo XX. Libro que yo he traducido y editado junto con mi amada hermana Paloma³. Y si este es su libro Alfa, al final de su vida-obra, en el Omega de su producción que es su libro *Alrededores del ser*, también traducido por nosotras⁴, volvemos a encontrarnos sobresalientemente con Heidegger. Con una profunda defensa vattimiana de Heidegger y de la Izquierda hermenéutica heideggeriana, cuyo campo ontológico-político específico ha abierto sobre todo Gianni Vattimo. En parte junto con Derrida y de otro modo (más nietzscheano) con Deleuze y Foucault. Pues tanto la Desconstrucción como el Postestructuralismo y la Hermenéutica Crítica o Izquierda Hermenéutica son movimientos postmarxistas y postmetafísicos. Pero si bien la “Nietzsche Renaissance” hace posible Mayo del 68 por reproponer un postmarxismo diferente: ya no realista ni positivista o dogmático o cientifista, ni tampoco evolucionista e historicista (colonialista, etnocéntrico, tecnocrático), esto no basta. Será la Izquierda Heideggeriana, descubierta sobre todo por Vattimo, la que fortifique incluso a este Nietzsche-Marx, dotándolos del sentido radical ontológico-temporal que necesitan. Y dando así un *inverso* sentido (al positivista) no solo crítico, ni dialéctico-reproductivo, sino también reorientativo y factible (no utopista) a la revolución espiritual (no solo material) postmarxista. Un sentido ontológico-diferencial

³ G. Vattimo, *Ser, historia, lenguaje en Heidegger*, trad. Paloma O. Zubía & Teresa Oñate, Sevilla, Ed. Fénix Filosofía, 2022.

⁴ G. Vattimo, *Alrededores del ser*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Ed. Galaxia Gutenberg, 2020. En este caso, la editorial no consentía que figurara sino una traductora, pero el trabajo conjunto lo hicimos las Hermanas Oñate.

que se basa en la elucidación del Nihilismo y en la afirmación de la finitud, el límite y la alteridad, tal y como estas cuestiones presidirán el Pensamiento de la Diferencia a partir de los Años 80, pero que Gianni Vattimo ya ve a primeros de los 60 del pasado siglo. Justo cuando se acaba de publicar *Verdad y Método* de Gadamer en 1960. Y el *Nietzsche* de Heidegger en 1961. Justo cuando Heidegger acaba de pronunciar su decisiva conferencia *Tiempo y Ser* en 1962, y Gianni Vattimo publica su: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*⁵.

Y dice Vattimo allí: “El hecho de que la finitud del ser-ahí, en *Sein und Zeit*, se defina, por así decirlo, de por sí (...) revela una concepción de ésta completamente desligada de toda negatividad. El ser ahí existe, es decir “abre” en el proyecto que él mismo es, el mundo y la verdad, justo en tanto es ser para la muerte, o sea: en cuanto es finito. Su finitud coincide con su naturaleza ontológica. Ya que el ser “es” precisamente en aquél proyecto arrojado que es el hombre y dentro del cual se instituyen los mundos históricos (...) esta misma finitud se ve ahora como puesta constitutivamente en el ser por el abrirse y manifestarse del ser mismo (...) La ontología deviene así en su más profundo significado histórica, en el sentido de asumir que el discurso sobre el ser es siempre exégesis de esa manifestación del ser en la cual cada uno está siempre arrojado (...) La obra de arte que no refiere como signo a un mundo ya abierto, sino que funda y abre un mundo nuevo, no fuerza a abandonar lo dicho en *Sein und Zeit* sino que simplemente lo integra yendo aún más hondo (...) el ser se revela así como acontecer de aperturas históricas sobre el ente, como constitución de épocas históricas. Este es el sentido nuevo que a partir de la reflexión sobre el arte adquiere el concepto de eventualidad (...) que la ontología sea también o principalmente historia del ser no significa un retorno de Heidegger al historicismo. No se olvide que la obra de arte es un evento del ser precisamente por cuanto no pudiendo nunca ser deducida de lo que ya es representa una novedad absoluta e irreductible (...) además, por la conexión entre Evento y Lenguaje, al que llega precisamente la indagación de la obra de arte como Poesía (...) La apertura de los mundos históricos tiene lugar en la obra de arte y más precisamente en la poesía en tanto que lenguaje. La indagación sobre el arte, en la cual madura y se explicita, por primera vez la eventualidad del ser, que permanecía solo implícita en *Sein und Zeit*, conduce entonces a Heidegger a los umbrales de la reflexión sobre el lenguaje que

⁵ Véanse para este elocuente contexto y dataciones, en G.Vattimo, *Ser, historia, lenguaje en Heidegger*, cit., sus tres textos introductorios: Nota de las Traductoras (p. 9-22). Prefacio de Vattimo a la primera edición (p. 23-25) y Prefacio de Vattimo a la segunda edición (p. 27-28).

constituye el contenido fundamental de sus obras posteriores” (ivi pp. 141-147 y 193-196).

Así pues, atendiendo a los nexos, vemos que Vattimo concibe con meridiana claridad la relación vinculante esencial entre: *Ser, historia, ontología estética, poesía y lenguaje hermenéutico*, ya desde su Opera Prima. Donde tal lucidez mana desde la raíz más honda de esta temprana comprensión, advertir el vínculo entre la Muerte y la *Léthe* de la *Alétheia* o verdad ontológica redescubierta por Heidegger: que la ausencia *es* y la retirada que se rehusa en lo escondido, callado y velado como lo silente que nos falta (*Léthe*) es la diferencia posibilitante que acoge la temporalidad ontológica e histórica a la vez, aconteciendo como su apelación destinal en el lenguaje del poetizar y sus silencios.

2.2. Sí, es Vattimo el primero en verlo. El primero en ver y comunicar *todo* esto que los restantes filósofos críticos tardarán mucho en advertir y transferir en cuanto a las posibilidades ontológico-políticas de las izquierdas heideggeriano-nietzscheanas para un cambio de paradigma histórico⁶. ¿Y por qué ocurre esto? ¿Por qué Vattimo puede desde muy joven, de un modo sin duda genial, advertir tales conceptos-nexos explorando la amplitud incisiva de sus implicaciones? Parece razonable pensar que sea gracias a su formación en la Escuela torinesa de Pareyson a la cual siempre se ha sentido perteneciente desde el refrendo al vínculo entre la ontología de la libertad hermenéutica y la filosofía de la historia. Así como también gracias a la ontología hermeneútica Gadameriana. Pero, no se olvide, que acentuando Vattimo en ambos casos el vector marxiano del socialismo (y el comunismo) crítico, cruzados por el desmontaje radical con que Heidegger altera los fundamentos metafísicos de la modernidad burguesa y el capitalismo. Hondos nexos igualmente atingentes a la filosofía de la historia *después* de Hegel-Marx y de Nietzsche-Heidegger. Ello volcado en la ontología estética del espacio-tiempo y la obra de arte inseparables del descubrimiento pluralista atingente a la estética-política y a la crítica de la cultura postcolonial y mediática que se expresa *Al final de la Modernidad en Las aventuras de la diferencia*⁷. Pero todo esto vendrá “después” por así decirlo, y ahora con Vattimo

⁶ Véase mi contribución al libro donde aparece la última Entrevista concedida por Vattimo en vida al filósofo mexicano B. López (Coordinador), *Lenguaje y Violencia. Perspectivas en el Siglo XXI*, Sevilla, Ed. Fénix, 2020. Para mis capítulos: “Con mi propia voz. Desde que somos una conversación: la Izquierda hermenéutica crítica en los siglos XX y XXI. Parte Primera: pp. 29-55. Y Parte Segunda: pp. 197-222”.

⁷ Para la *Opera Omnia* de Vattimo en italiano, véase: G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*. Introduzione di Antonio Gnoli. Presentazione di Gaetano Chiurazzi, Milano, La nave di

estamos al comienzo de los Años 60. Hay un libro mío junto con el filósofo gallego Brais G. Arribas: *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*, que ha sido traducido a muchas lenguas⁸, donde yo me ocupo de estos años de Vattimo. Allí recreo cómo Pareyson le recomienda no tanto estudiar la estética de Adorno para su Tesis Doctoral, sino estudiar mejor a Nietzsche con la Beca que *El Joven Vattimo* acaba de conseguir para irse a Heidelberg con Gadamer. Pero hete aquí que cuando Vattimo llega a Alemania ¡que destinación! justo acaba de salir publicado el *Nietzsche* de Heidegger de 1961 [hoy tras conocer los tratados Póstumos ontohistóricos: *Beiträge für Philosophie vom Ereignis; Besinnung; Der Anfang...* etc. sabemos que el impacto de Nietzsche sobre Heidegger y la *concepción* de esta obra decisiva, se remonta a los Años 30 del pasado siglo]. Un texto monumental y crítico que conmociona profundamente a Vattimo. Así pues, el brillante joven filósofo torinés, que estaba a punto de recoger en Heidelberg la antorcha del legado de Nietzsche, fulminado en vida por la parálisis, precisamente en Torino, en la Piazza Carlo Alberto, en la ciudad de Vattimo, se cruza con Heidegger: con *el Nietzsche de Heidegger* (estando Heidegger aún vivo)⁹, que reprocha al “filosofar con el martillo” del *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo...* ¿El qué? ¿qué reprocha Heidegger a Nietzsche? Pues esto: subordinar la voluntad de verdad a la voluntad de poder, como voluntad de voluntad nihilista al modo característico de la metafísica y la ciencia-técnica moderna; siendo por ello Nietzsche el último metafísico, el último moderno, pero desgarradoramente a la vez, el descubridor de una temporalidad ontológica diferente y eterna inmanente, que se despidе convaleciente de la modernidad y enseña el sabio Zaratustra: el Maestro del Eterno Retorno; siendo ésta la obra cumbre de su legado: *Así habló Zaratustra*, su más eterna creación. La que quizá le hizo saltar por los aires¹⁰, pues abría otra epocalidad teológica y estética desconocida, inédita, con otro espacio y otro tiempo del lenguaje del ser, tensado y curvo hasta sus orígenes;

Teseo, 2020. Edición monumental que no incluye los textos periodísticos ni fílmicos del Maestro.

⁸ Edición italiana de T. Oñate e B. G. Arribas, *La postmodernità: Jean François Lyotard e Gianni Vattimo*. Scoprire la filosofia, Hachette, n. 39, settembre 2016. Y de B. G. Arribas, *Venir a menos. Crítica de la razón nihilista*. Prólogo de Teresa Oñate: “El estado de la cuestión del nihilismo debolista”, Madrid, Catarata, 2019.

⁹ Cfr. P. Vidal Calatayud, *Nietzsche contra Heidegger*, Madrid, Ed. Dykinson, 2008. Y mi Prólogo: “Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo”, a la edición española del libro de G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós, 2002.

¹⁰ Véase mi ensayo: “Algo que me dijo Nietzsche: La fórmula de mi felicidad”, en T. Oñate, *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia. Hermenéuticas contra la violencia III*, Madrid, Dykinson, 2019, pp. 353-378.

donde ya el hombre Nietzsche, genial e inmortal, desgarrado por su misma obra filosófica, no podía llegar a alcanzar. Y la antorcha la recoge Vattimo. La *Pietas* de Vattimo. Así pues, Torino, Nietzsche y Vattimo se cruzan con Heidegger y su discípulo más conciliador: Han-Georg Gadamer, desde el momento en que Vattimo llega a Alemania. Y ya allí, hace Vattimo la traducción al italiano de *Verdad y Método* y la prologa, distanciándose notablemente en tal Prólogo, de la social-democracia propia de una hermenéutica democrática reconciliada con el Capitalismo, demasiado conservadora por excluir a los desheredados, pobres, marginales, los más débiles y vulnerables... Motivos por los cuales Vattimo tiende la mano ya desde estas páginas a un heideggeriano-nietzscheano izquierdista radical: Jacques Derrida¹¹. Quien también comprende el alcance teológico de la crítica de Heidegger al capitalismo como nihilismo y ateísmo que progresan por medio de la voluntad de dominio total e ilimitada como producto de la configuración moderna de los sujetos de poder, en medio de la secularización del dios todopoderoso que heredan los superhombres deicidas; los asesinos de dios. Una voluntad de poder como voluntad de voluntad siempre auto-aseguradora y en expansión, tendente a ir más allá de todo límite a superar, que pervierte la libertad, la historicidad y el pensar. Que pervierte lo divino y lo humano Y en realidad todo cuanto toca e instrumentaliza. Lo cual muestra Heidegger texto a texto de un modo tan riguroso, pormenorizado y asombroso, que conmueve la historia merced a la desconstrucción eminente de todos los discursos emblemáticos de la modernidad filosófica (desde Descartes a Kant o Hegel, llegando hasta el punto de inflexión de Nietzsche), tal como Vattimo comprende, interpreta, acompaña y divulga, entendiendo que el sentido de la crítica radical de Heidegger a los cimientos metafísicos del capitalismo moderno reside en desenmascarar la dialéctica violenta del sujeto y el poder como fundamentos¹². Una ilimitada voluntad de poder nihilista descubierta por la crítica hermenéutica como antropocentrismo del superhombre que progresa como olvido del ser, a expensas de dominar a todos los otros y a todo lo otro diferente de lo humano: lo sagrado indisponible (o lo divino) y la *phýsis* como naturaleza soberana, autoleislada y espontánea, que Heidegger vuelve a redescubrir en los filósofos griegos presocráticos:

¹¹ Para este Prólogo de Vattimo (aún no traducido al castellano), véase de H.-G. Gadamer, *Verità e Método*. A cura di Gianni Vattimo e Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000. G. Vattimo, "Introduzione 1972. Postilla 1983", pp. XXVII-LXXIX.

¹² Véase mi escrito: "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger", en T. Oñate, *Materiales de ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 49-80.

Anaximandro, Heráclito y Parménides, remontándose al *Inicio* de la Filosofía en Occidente¹³.

2.3. Pues para ellos, el tiempo-espacio no está separado del lenguaje (*lógos*) del pensar (*noêin*) del ser-acontecer-bien, ni se le ha amputado la ausencia. Escuchemos a Heráclito un momento para rememorar su *Tetralogía del Tiempo*. Pues en sus aforismos comparece el Tiempo-Chrónos visto desde la muerte como el titán que devora a sus hijos y necesita ocupar el lugar siguiente para poder sobrevivir, impotente-prepotente, como el terrible “Saturno” de la tela pintada por Francisco de Goya que está en el Museo del Prado de Madrid y nos muestra al gigante con las fauces ensangrentadas mientras procede a la ingestión de los humanos y sus miembros descoyuntados. Tal es el *Tiempo-Chrónos* que nos mata y consume. Pero también hay la temporalidad extrema contradictoria de ésta: el tiempo solamente visto desde la vida: la eternidad como continuidad constante durativa e inmortal, indivisible, incorruptible, propia del *Tiempo-Aidíon*. Habiendo además la *Temporalidad-Aión* del Instante Eterno, que es la más propiamente humana. Nada se le puede añadir ni restar: es eterna; pero des-aparece, dura un instante y se ausenta. Nietzsche (y Deleuze) entronizarán el Aión. Epicuro basa en el Aión-*Hedoné* (instante eterno del placer) el retorno de las acciones virtuosas y su deseo... siendo lo más interesante quizá poder aprender con Heráclito que el cruce trágico entre la temporalidad de la muerte y la vida eterna que es Aión, se da en un donde preciso; en un lugar preciso espacial: la cuarta dimensión del tiempo que es el *Espacio-Tiempo del Kairós*: la risa (*Charís*), la caridad del amor y la bendición que nos sobrevienen como la oportunidad que acontece por la gracia, como un don inmerecido y no productible abierto a lo otro... Tal es el Espacio-Tiempo del *Aión como Kairós* que impresiona profundamente a Heidegger y a Vattimo. Pues la dialéctica sincrónica de Heráclito sitúa y cruza los contradictorios extremos (*tà antifáseos*) súbitamente a la vez, en el espacio del *lógos* difracto. El cual no solo trata de los contrarios (*tà enantía*) cinéticos o judicativos extensos (enlazados por el pasaje del movimiento) que luego darán lugar a los campos categoriales del lenguaje. Sino que también se ocupa intensivamente de la copertenencia entre los límites trágicos: vida-muerte, amor-odio, vigilia-sueño, memoria-olvido, ausencia-presencia, lenguaje-silencio, mortales-inmortales... Resultando revelador que el extremo contradictorio que des-aparece sigue siendo-estando en la ausencia tensional que puede súbitamente reaparecer en un instante... Desde Giorgio Colli hasta Nietzsche (también Deleuze) y

¹³ Véanse mis libros: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, Madrid, Dykinson, 2004. Y *Lecciones de ontología griega arcaica y clásica*, Madrid, Dykinson, 2024.

especialmente Gadamer, se han escrito páginas inolvidables sobre ello. También Heidegger, y desde luego yo misma. Vattimo, por su parte, sigue al Nietzsche del Retorno con singular lucidez, enfatizando la ternura, compasión y delicadeza del Nietzsche educador y cultivado, estremecido por la barbarie reductivista o elementalista que opera la violencia del historicismo positivista sobre la Historia. De ahí la defensa vattiminana del *Übermensch* como convaleciente y hombre de buen temperamento, que aflora ya desde sus *Consideraciones Intempestivas* y en especial desde *La Segunda: De los perjuicios y beneficios de la historia para la vida*. Se trata de textos magistrales del Vattimo nietzscheano que desde el principio despejan la ignorancia de tratar la ontología hermenéutica de la temporalidad en Nietzsche como si fuera una cuestión de física cosmológica y no de Filosofía de la Historia con propuesta hermenéutica. Son sobre todo tres: La Introducción a Nietzsche; El Sujeto y la Máscara: Nietzsche y el problema de la Liberación. Y Diálogo con Nietzsche. Y lo mismo rige: el primado hermenéutico-histórico del ser-lenguaje, por parte de Vattimo, interpretando la ontología de la temporalidad-espacialidad en Heidegger¹⁴.

Pero lo que nos importa a nosotros subrayar ahora es que ya la ontología tetralógica de la temporalidad heraclítica, desmiente por sí misma la violenta reducción del tiempo al movimiento extenso y lineal característico tanto de La Metafísica (*metá tá phisica*) de la salvación en el más allá platónico-agustinista; como de la Metafísica moderna que la prosigue secularizada conduciéndonos a un lugar más allá del límite, siempre a superar. Por eso la cuestión central vuelve a estar en el Tiempo de la Filosofía de la Historia, que si bien desde las *Consideraciones Intempestivas* hasta el Zarathustra, se desenvuelve en Nietzsche preparando el salto (mortal) a la doctrina del Eterno Retorno de lo Igual (*Das Ewige wiederkehrt del Gleichen*) como alteración y alternativa al tiempo cinético-lineal positivista, también en Heidegger se reorienta tras la *Kehre* (reverso, retorno, conversión) de su pensar-vivir, desde los Años 30, hacia la temporalidad ontológica de la historia del ser. Ello recusando todo subjetivismo reduccionista, mientras se encamina como hipótesis alternativa apropiada y liberadora hacia un darse la vuelta que posibilite la experiencia histórica de una eternidad inmanente que retorna de modo diferencial. Un porvenir que mana de los pasados posibles. Un futuro anterior que librera la diferencia del presente. Siendo estas hipótesis, también en Vattimo, propuestas que alteran la filosofía de la historia alienada por las metafísicas de la salvación, estando destinadas a

¹⁴ Para todo ello T. Oñate, *El Retorno teológico-político de la Inocencia. Prólogo de Gianni Vattimo*, Paloma O. Zubía, Madrid, Dykinson, 2010.

liberar las ciencias del espíritu: *Geisteswissenschaften*, aún subordinadas a los postulados de la secularización¹⁵. Dando todo ello lugar a comprender un desplazamiento histórico *estético* prioritario y es que el centro emergente de esa *otra ontología estética* abandona la estética de Kant. Pues no pertenece ni a los *aprioris* de la experiencia sensible e imaginativa de la subjetualidad establecidos en la *Crítica de la Razón Pura*; ni al Juicio de lo bello y lo sublime asentado en la *Crítica del Juicio*; ni tampoco al *gusto* compartido y el juego libre de las facultades, como explicación del lazo social ilustrado y burgués. Asuntos de hondo calado que las ontologías del tiempo-espacio y la obra de arte-técnica debidas a Heidegger, Gadamer y Vattimo comprenden con suma lucidez a partir de un redescubrimiento, más o menos explícitamente declarado, del Aristóteles griego (que también opera en la hermenéutica de Paul Ricoeur¹⁶). Viniendo a resituar la ontología estética de la *acción modal*, la obra de arte-técnica y su creatividad, junto con la poética ontológica de la verdad interpretativa del ser (*Alétheia*), que debemos a Aristóteles, ya sea en el centro de *Verdad y Método* como crítica de Gadamer a la conciencia estética; ya antes, reactualizando Heidegger en su *Der Ursprung des Kunts' werkes [El emerger (origen) de la obra de arte]* del año 1936, la genuina tesis de Aristóteles siguiente: que el arte es la puesta en obra (y el lugar) del acontecer de la verdad (*Alétheia*); ya retomando todos estos motivos Gianni Vattimo en su hermoso libro de 1968: *Poesía e ontología*¹⁷.

2.4. Hemos de detenernos aquí un momento. He llamado a esta misma enseñanza cumbre en la ontología modal de la acción dentro de la *Filosofía Primera* (mal denominada “Metafísica” por peripatéticos posteriores) de Aristóteles: “La frase del devenir del ser”. Nos situamos en el libro IX 6-10 de

¹⁵ Me permito recomendar a este respecto algunos libros colectivos en que soy editora y autora. Y también Vattimo: G. Vattimo & T. Oñate (Eds.), *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermeneútica entre civilizaciones I*, Madrid, Dykinson, 2008; G. Vattimo & T. Oñate (Eds.), *Politeísmo y encuentro con El Islam. Hermeneútica entre civilizaciones II*, Madrid, Dykinson, 2009. T. Oñate y otros (Eds.), *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*, Madrid, Dykinson, 2012; T. Oñate y otros (Eds.), *Hans-Georg Gadamer: Acontecer y comprender*, Madrid, Dykinson, 2012.

¹⁶ Remito aquí al volumen colectivo de T. Oñate y otros (Eds.), *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo, Dolor, Justicia, Relatos*, Madrid, Dykinson, 2026.

¹⁷ Recogido en la edición italiana de G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, op. cit., pp. 950-1073. También para la ontología estética de Vattimo, el texto: “El arte de la oscilación” (pp. 133-154), en su libro *La Sociedad transparente*. Mi traducción e Introducción (pp. 9-64) a la 1ª Edición española, Barcelona, Paidós, 1990.

ella¹⁸. Y allí enseña Aristóteles que no el movimiento: *kínesis*, sino la acción: *praxis*, es unidad de obra (*en-ergeia*) que se manifiesta y vela a la vez como *alétheia* o verdad ontológica; sí y solo sí alcanza al público, el amado, el amigo o el discípulo donde se cumple el encuentro entre *télos* (fin) y *péras* (límite) en la unidad de la *en-telécheia*. Un asunto (*tà prágmata*) diferencial o propio y característico del hacer (*Sachverhalt*, dirá Heidegger después, en *Zeit und Sein*) del pensar del ser. Pues es efectivamente el *noên* del *eînai* quien percibe la unidad modal compleja de tal secuencia al situar sus fases a la vez (*háma*) en la sincronía de las acciones intensivas, reflexivas y retroalimentativas del alma espiritual comunitaria, que se agencian las potencias diferenciales del alma-cuerpo individual, vinculadas a los otros por medio de su participación en el *lógos* público que se actualiza en la obra de arte espiritual. Qué bien lo expresa Paul Ricoeur cuando dice en su *Si mismo como otro* que se inclina éticamente por Aristóteles para estar “Con el otro y por el otro, en medio de instituciones justas”¹⁹. Oigámoslo ahora *a la vez* con Aristóteles: Acción es la obra que se manifiesta como verdad del ser si alcanza al público que la recrea y relanza el sentido de su mensaje a la comunidad histórica: “*praxis kai enérgeia kai alétheia kai entelécheia kai noêsis*”. Aquí está el surgir de la Hermenéutica. Comprendámoslo un momento más gracias a un ejemplo didáctico de Aristóteles al que yo llamo: “El flautista de Atenas”. Explica el filósofo que hay un flautista que está aprendiendo y enlazando los fragmentos discontinuos de sus frases musicales por la repetición del ensayo, el error y la memoria, hasta que un día piensa que ya sabe tocar la flauta en público, con la unidad de obra tersa, pulida y continua, que no tortura al auditorio... y entonces va y toca. Pero entonces –sigue Aristóteles—lo que acontece es que la interpretación de la acción del sonar artístico o poético se agencia la flauta, el alma del flautista, sus manos y dedos, su respiración y boca, su memoria e imaginación, a la vez que se agencia-reúne al espacio-tiempo extático de la sala, del auditorio, del público, en torno de ese acontecer-devenir de la verdad (y misterio) puesta en obra-acción por el arte. ¿Y cómo lo sabemos? Sigue el maestro heleno: ¿Cómo lo sabe la *noêsis* hermenéutica como *theorêin tes praxeos*? ¿Cómo lo sabe la *noêsis* espiritual racional como contemplación del sentido de las acciones comunitarias, propiamente hermenéuticas o participativas en que tanto

¹⁸ Para todo ello T. Oñate: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid, Dykinson, 2001. Hay traducción italiana de Haris Papoulias en dos Vols. T. Oñate, *Interpretazioni della Metafisica di Aristotele. La rinascita dell'aristotelismo e l'oblio della próte ousía*, Roma, Aracne, 2018 y *Interpretazioni della Metafisica di Aristotele. Teología e ontología modale*, Roma, Aracne, 2019.

¹⁹ Remito aquí a mi largo estudio: “Amor y Justicia en Paul Ricoeur I y II”, en T. Oñate y otros (Eds.), *Con Paul Ricoeur*, cit., pp. 423-428 y 597-636.

insistirán Gadamer y Heidegger; pero también Ricoeur y Vattimo? Pues debido a la diferencia ontológica del modo de ser del tiempo-espacio. Ese es el criterio. El Tiempo que en la potencia cinética es diacrónico y en la acción posibilitante es sincrónico: a la vez (*háma*) y retorna porque se multiplica sin dividirse transformado. Un acontecer temporal indivisible por intensivo que se agencia a la extensión divisible. Basta para comprenderlo con invertir el sentido del tiempo cronológico-individual ilimitado o indeterminado en el camino de ida y subordinarlo al tiempo sincrónico del *lógos* comunitario e histórico, en el camino de vuelta. Siendo este último reflexivo e inclusivo del camino de ida, como todo camino de vuelta que ya ha asumido el límite de la muerte. Una cuestión característica del ser-tiempo que antes de proseguir nos exige reparar con claridad en que el estatuto de la verdad ontológica: *Alétheia*, es entonces práctico y poético (también retórico claro) y técnico, pero no lógico-judicativo. La *Alétheia* no es la Homoiósis (semejanza) o la *Adaequatio intellectus et rem*: adecuación entre el contenido de la conciencia intencional del sujeto y la cosa exterior a la conciencia que el concepto ha de representar... pues todas estas complicaciones y sus supuestos representacionales, pertenecen, en todo caso, al Juicio compuesto de verdad o falsedad, bien o mal, mientras que en el caso de la verdad ontológica estamos en el campo de la acción-obra sin contrario, que como enseña Aristóteles: “se alcanza o no se alcanza” pues es un *modo* del ser-bien cuya henología repliega o reúne lo múltiple sin extensión, no situando las dimensiones de lo enlazado como partes de ningún todo extenso sino como copertenencias dimensionales entre sí. Lo cual exige el espacio intensivo de la rememoración, la amistad y la afirmación, que se dice dos veces como afirmación del vínculo entre afirmación y negación. Por eso: “más se ama cuanto más se ama, más se piensa cuanto más se piensa y mejor se sabe hacer el bien cuanto más se hace”, tal y como enseña Aristóteles en este mismo libro IX de su Filosofía Primera, irradiando por igual hacia sus *Éticas*, su *Poética* y el *De Anima*. Desde donde esta ontología modal de la acción hermenéutica alcanza incluso a los tratados biológicos y su estudio de la percepción del ser-bien divino, en todos los mundos de la vida y la naturaleza.

Gracias a comprender lo cual, Heidegger podrá mostrar en *Zeit und Sein, Tiempo y Ser* (1962) y *Die Kunsts und Der Raum. Arte y Espacio* (1964) que sí hay otra ontología posible del espacio-tiempo y el acontecer (*Das Ereignis*) del pensar del ser como puesta en obra de la verdad en el arte-téchne-poíesis y que ésta se basa en la Diferencia Ontológica entre el tiempo-espacio del movimiento del ente extenso y relativo (divisible) y la acción posibilitante del ser, histórica e intensiva, convergente y comunitaria o participativa, interpretativa: hermenéutica. Dándose tal Acontecer de la Verdad (*Das Ereignis-Alétheia*) en el

lenguaje del pensar del ser, signado por ese otro espacio-tiempo *auténtico u originario sincrónico* al que no se ha suprimido-restado o abstraído la ausencia (*léthe*) o diferencia de la presencia. Por lo cual el Pasado Posible no es ya pero sí es posible; a la vez que el Futuro Posible no es todavía, pero sí es posible. Y, lo principal: estando enlazados los tres éxtasis de la temporalidad (futuro, pasado y presente) por su posibilidad, gracias al espacio ontológico como cuarta dimensión del tiempo auténtico, unitario, reunido. Así lo dice Heidegger: “Vielmehr beruht die Einheit der drei Zeit dimensionen in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als dar eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen, also gleichsa als dei Vierte Dimension –nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache. Die eigentliche Zeit is vierdimensional (...) Zeit-Raum nennt jezt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. Erst dieses Offene und nur es raümt dem uns gewöhnlich bekannten Raum seine mögliche Ausbreitung ein. Das lichtende Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vor-räumlich; nur deshalb kann es Raum einräumen, d.h. geben”²⁰.

2.5. Esto enseña Heidegger en *Tiempo y Ser*²¹ y también en *Arte y Espacio*²². Y esto hace suyo Vattimo, mostrando ambos que sí hay alternativa a la Metafísica del Positivismo historicista que reduce el tiempo al presente, el ser al ente, el espacio a extensión-magnitud, el lenguaje a instrumento y el pensar al cálculo de las mercancías y productos, dominables y consumibles. Tal es el “Inmundo” que Heidegger critica en ese texto emblemático suyo que tanto ha influido en Derrida, Foucault y Vattimo: “La Superación de La Metafísica” inserto en sus *Conferencias y artículos* de mediados los Años 50 del pasado siglo. El Inmundo del *Gestell* (re-colocación, reposición) que Heidegger articula como cifra de la hipermodernidad ilimitada y su desmesura cosificante o manipuladora de objetos, imágenes y productos reponibles y desechables, recolocables, indiferentes y sobre-expuestos a la publicidad y la compra-venta infinita en los escaparates de los anaqueles mediáticos como expositores del hipermercado global. Una realización perversa del ideal hegeliano de la explicitación total, que Vattimo con Heidegger discutirá denunciando esa

²⁰ M. Heidegger: “Zeit und Sein”, en Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976, St. 15-14.

²¹ Cfr. T. Oñate: “Estudio preliminar: Heidegger hó Skoteinós (El oscuro). La ontología estética del espacio-tiempo tras la *Kehre*” en Ead., *El Segundo Heidegger. Ecología, Arte, Teología. 50 aniversario de Tiempo y Ser*, cit., pp. 21-112.

²² T. Oñate: “Heidegger y Aristóteles: El Espacio se dice de plurales maneras” en T. Oñate y otros (Eds.), *Arte, Espacio y Lenguaje*, Madrid, Dykinson, 2024.

Sociedad Transparente que lo reproduce-consume y exhibe todo, incluidas las existencias y los recursos humanos, los productos humanos, convertidos por la usura y sus maquinaciones en meras mercancías u objetos de consumo hasta inservibles, desechables o reciclables, almacenados u arrojados a los vertederos o basureros de abastos, quizá para suministrar piezas de repuesto a reconvertidos objetos-sujetos, carentes de toda interioridad, sacralidad y misterio. Una crítica radical que Heidegger-Vattimo dirigen al capitalismo antropocéntrico metafísico: gnoseológico y productivista o constructivista, indiferente al dolor y la muerte, anestesiado, narcotizado, que todo lo subordina a la voluntad de poder instrumental, desembocando en la alienación cosificadora del hombre mismo. Extremo tal, que podría dar quizá lugar (continúa Heidegger y Vattimo con él) a un hiato, una interrupción discontinua: una revolución del ser *Al final de la Metafísica* y del nihilismo-capitalismo obsceno, repugnante, pero ilimitado, infinito, por cuyo no lugar y no tiempo, transitan las masas idiotizadas por la insensibilidad del nihilismo indiferentista al desmesurado dolor de todos los seres, del planeta, del hombre y de los mundos de la vida. Pues al convertirse todo en objeto de consumo incluidos los sujetos, podría quizá darse un vuelco, un darse la vuelta del ser y del relampaguear de su *Acontecer* en el tiempo-espacio del pensar. Un darse del *Ereignis* como apertura para la posibilidad de un *otro Inicio* diferente: *Ein anderer Anfang* a partir del mismo origen de Occidente. Donde Heidegger-Vattimo y tantos de nosotros y nosotras con ellos, damos la mano a Hölderlin y a la tesis que interpreta la esencia del arte y del lenguaje como Poesía. Pero ¿por qué? Pues porque es el decir del Poeta el que abre y mantiene en tensional apertura El *Geviert* como alteración del *Gestell*. Una Cuadratura de Mortales/Inmortales y Tierra/Cielo, enlazados y diferenciados entre sí por la unidad más simple o indivisible: el “Entre” hölderlineano del espacio-tiempo sincrónico intensivo re-uniente, como alternativa al *Gestell*. Siendo el *Geviert* un mundo ecológico habitable poéticamente, que altera al inmundo letal e indiferente del hipermercado, gracias a introducir, una vez más, la *ontología del límite* del espacio-tiempo sincrónico intensivo. De modo tal, que se trata como enseña Heidegger en *Construir, habitar, pensar* y en *La Cosa*, o *Poéticamente habita el hombre* de acompañar a los Mortales; atender las señales de los Inmortales o divinos; cuidar-cultivar la Tierra sin explotarla ni pedirle lo imposible; y respetar las diferencias del Cielo. Una Ética del Cuidado que situada en la inmanencia del espacio-tiempo propio del lenguaje y pensar del ser, subraya la ontología estética hermenéutica pues hace responsable al lenguaje de la Poesía (como esencia de la obra de arte-*téchne*) propiamente humana: referida a lo sagrado, de mantener abierta esa diferencia tensional y correlacional respectiva de los Cuatro entre sí; gracias a *La Cosa*, *Das Ding*: el Lugar que renombra la

téchne en conjunción con la *phýsis*. *La Cosa* no alienada, sino renombrada y rememorada (*Andenken*): el Puente, la Jarra de Agua, el Libro, el Templo... Lugares que espacian y reúnen diferencialmente congregando a la comunidad de los diferentes y haciendo posible el habitar. Pero ¿Por qué? Pues porque justamente es el Poeta quien los mantiene abiertos y coligantes de acuerdo con el criterio, el *métron* y el *lógos* que saca la distancia *entre* Los Cuatro porque no tiene celos de la divinidad²³. No quiere ser dios, como titulará Gianni Vattimo a su propia autobiografía. Y por ello, no convierte el Poeta al lenguaje en instrumento, facultad o potencia de dominio, sino que lo habita y recrea como espacio-tiempo vivo del Juego donde se da-vela la copertenencia y respectividad entre el hombre, lo divino y el lenguaje del ser que culmina en el himno y el canto. Vattimo proseguirá estas mismas sendas de modo sumamente original en su Ontología Estética, subrayando la dimensión de advenimiento que corresponde a la Poesía como esencia del Arte en tanto que evento histórico del ser en el contexto de la ontología actual²⁴.

3. Los Perceptos. La Kehre de Heidegger y la Kehre de Vattimo.

3.1. Así pues, llegados a este punto y redescubierta la ontología estética del tiempo-espacio y de la Poesía como esencia de la obra de arte y lugar (*téchne-phýsis*) del lenguaje ecológico donde habitar desde el recordar-renombrar del pensar del ser irreductible en su límite-misterio... ¿Qué cabe hacer con la Historia y qué con el Cristianismo neoplatónico de la metafísica de la salvación que prosigue con la metafísica de la Secularización moderna que la retransmite? ¿Le basta a Vattimo con la ontología estética ecológica aun teniendo en cuenta algunas de las densas implicaciones que asume el *Giro lingüístico* en cuanto se muestra el lenguaje como lugar, espacio hermenéutico y hogar del ser, para decirlo en los términos de *La Carta del Humanismo* de Heidegger y su crítica al antropocentrismo ateo, ya dogmático ya agnóstico o escéptico?... Y si según el testamento póstumo de Heidegger en el Spiegel: “Solo un dios puede salvarnos todavía”, entonces ¿Qué hacemos con el Cristianismo y Europa (para decirlo aún con Novalis) o con el Cristianismo de Occidente y el mundo global en la ontología de la actualidad, para decirlo con Vattimo escuchando a Foucault?

²³ Véase mi escrito: “Misterio sagrado: la medida (métron) y el límite (péras)” en T. Oñate, *Estética y Nihilismo. Hermenéuticas contra la violencia II*, Madrid, Dykinson, 2019.

²⁴ Para la Ontología estética y política de Vattimo véase: “El Arte de la Oscilación” en Id., *La Sociedad transparente*. Mi Traducción y Prólogo a la 1ª Ed. Española, Paidós, 1990. Y su texto “Los Confines del Arte” en *Alrededores del ser*. Mi Traducción, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020. Y también mis escritos vattimianos del libro: *Estética y Paideía. Hermenéuticas contra la violencia I*, Madrid, Dykinson, 2018.

Bien, pues aquí viene, según mi interpretación, lo más original y profundo de la aportación de Gianni Vattimo a la Izquierda Hermeneútica que está cambiando el mundo gracias a la Revolución del Debolismo, sobre todo a partir de su *Giro Religioso* de 1996 con el *Credere di credere*, cuando mi Maestro cumple 60 años; un libro traducido a casi todas las lenguas del mundo. “Yo también tengo mi *Kehre*” solía decir. Pero la respuesta a tales interrogantes no es nada sencilla, desde luego. Y mucho menos teniendo en cuenta que el vector metafísico sobredeterminante del Cristianismo puede percibirse como la esencia civilizatoria de Occidente. Pero ¿No se hace cada vez más evidente entre los enclaves y nexos recorridos en estas páginas por nosotros, que la cuestión radical reside en asumir el vínculo profundo entre la Muerte como posibilitante de la posibilidad del Dasein y la Létche como ausencia, olvido retirada y retracción del no darse como posibilitante de las “epochés” o las épocas diferenciales de la historia del ser? Una comprensión de doble dirección: la muerte como ausencia, la ausencia como muerte, ínsita en la teología cristiana de la historia, que libera hacia la resurrección paulina: (y por eso puede que también heraclíteica o también nietzscheano-heideggeriana, que enseña Pablo de Tarso): el retorno de otras combinaciones inéditas de los pasados posibles, cuyos mensajes una vez transmitidos por el vehículo necesario de la voluntad de poder que les permite llegar a darse transformados, pueden independizarse de tales vehículos y volver a acontecer como verdad hermenéutica del *lógos* comunitario. Asunto que pone en acción Vattimo comprendiendo el Kenotismo paulino como debilitador de la fuerza porque renombra la alteridad rememorante del sentido de lo no-dicho y no-pensado, albergado dentro de lo pensado y dicho. Ya que el no-darse como diferencia es precisamente la condición de todo darse-velarse y de todo don. Comprensión que libera a Gianni Vattimo de cualquier banalidad fenomenológica óptica presentista abriéndole una puerta sagrada para percibir la epifanía del acontecer del misterio comunitario en la teología cristiana de la historia. Y tal explicitación se dará con la *Kehre* de Vattimo tras la *Kehre* de Heidegger. Pues afecta a un no darse cuya retirada a favor del don, posibilita la historicidad abierta por el límite-diferencia infranqueable. Un descubrimiento radical del espacio ontológico de Heidegger que sí posibilita alcanzar lo que *Ser y Tiempo* (1927) no podía, por estar planteado desde la subjetualidad del Da-sein y se condensa ahora treinta y cinco años más tarde en *Tiempo y Ser* y la clara advertencia siguiente: que el espacio no se puede deducir del tiempo, tal y como se mantenía en el parágrafo 70 de *Ser y Tiempo*. Y lo mismo explora Vattimo en *L’arte e lo spazio* (traducción italiana de *Die Kunsts und Der Raum*, que Vattimo prologa con la misma lucidez excepcional, capaz de comprender la sincronía. Dice allí Gianni, en unas cuatro páginas asombrosas que la *Kehre* (vuelta, reverso,

retorno, conversión) de Heidegger tiene que ver con el descubrimiento del espacio que acontece en la puesta en obra de la verdad en el arte, siendo la poesía la esencia de todo arte-téchne conexo al lenguaje de una heredad históricamente signada y posibilitante de la experiencia para una humanidad también histórica. “Su questo sfondo si colloca, con una notevole potenza innovativa e disturbante –sigue Vattimo—lo scritto su *L’arte e lo spazio* (...) In esso, infatti, come in alti scritti degli ultimi anni, Heidegger non solo rinuncia al tentativo di ricondurre la spazialità a la temporalità del esistenza; tentativo culminato, secondo la sua estessa affermazione già citata, nel parágrafo 70 di *Essere e tempo*; ma riconosce anzi lo spazio come *Ur-phanömen*, che non può essere ricondotto ad altro; e si sforza di descrivere l’esistenza in termini “spaziali”(…) La “scoperta” della cooriginarietà di spazio e tempo conduce piuttosto Heidegger a un alleggerimento (indibolimento diremmo) della portata ancora troppo storicistica del privilegio accordato al tempo”²⁵.

Sí, nosotros ya lo sabemos, ese es el camino de Heidegger *hacia atrás, hasta el origen* presocrático del pensar: desde “El lenguaje es la casa del ser” de *La Carta del Humanismo* hasta aquél aforismo del Efesio: “Morada para el hombre el dios”, que tanto amaba el alemán; y desde ahí hasta que el tratamiento del espacio-tiempo heideggeriano culmine en la Lichctung del “Final de la Filosofía y la tarea del pensar” como darse *a la vez* de la oscuridad y la luz, el sonido y el silencio. El vaciar y el cuerpo que concentran el abrir y cerrar, a la vez, porque albergan, amparan y resguardan la ausencia²⁶.

3.2. Pero ¿Y Vattimo? ¿Tiene el mismo decurso? No. Muchas veces hemos oídos a Vattimo decir que eso no basta. O al menos no, desde luego, si la desembocadura ecológica de la ontología estética suprimiera la historia del ser y su teología política; y eso resulta profundamente interesante para nosotros pues una vez comprendida la secularización como esencia de La Historia de la Metafísica de la Modernidad y ésta como prosecución racionalista de la Historia de la salvación del cristianismo platónico (dualista, maniqueo) transcendentista... Vuelvo a preguntar: ¿qué hacemos con el Cristianismo? ¿Hemos de despedirnos de él como causante del historicismo metafísico-positivista moderno y su violencia colonizadora? Pero ¿No es precisamente el modo de impiedad (dice Gadamer) de la Modernidad Ilustrada desheredada y

²⁵ M. Heidegger, *L’arte e lo spazio*. Introduzione di Gianni Vattimo, Genova, Il Melangolo, 1979, pp. 9-12.

²⁶ Vuelvo a remitir a mi “Heidegger y Aristóteles”, cit.

analfabeta, eulógica y ahistórica, el pretender la superación de los pasados vencidos? Y aquí viene la grandeza de mi Maestro Gianni Vattimo y su lucidez hermenéutica fiel a los *Pasados Posibles* y a la *Pietas* que él interpreta aplicativamente (y yo también) como *Caritás* en el sentido del Kairós ya antes mencionado. El cual se aúna con el Debolismo kenótico no solo como nihilismo activo que debilita y dis-loca todo discurso perentorio, autoritario, dogmático, violento, que no permite el diálogo y la interpretación, sino también con el sentido afirmativo del criterio incondicional para todo juicio ético, gnoseológico, estético, político e histórico, que opta por los más débiles y lo más débil en cada caso²⁷. Ello también volviendo Vattimo al origen. Y de acuerdo con un eterno retorno y un *Andenken* que se aplica a la liberación del Cristianismo de todos los vectores de dominio-poder que ha necesitado para que la verdad del amor espiritual y fraterno comunitario se abra camino a través suyo, siendo así que el Jesús Hermenéutico (kenótico, encarnacionista, inmannerista) es la Comunidad de la Iglesia histórica abierta a los otros y lo otro como puesta en obra del Espíritu de las Bienaventuranzas en el Sermón de la Montaña: “Soy-estoy cuando al hambriento disteis de comer; y cuando al necesitado y sediento de beber, y amparo al angustiado y compañía al que sufría aislamiento y soledad; y alegría al apesadumbrado. Soy-estoy cuando dais remedio y consuelo al herido o perseguido, socorro a los pobres, justicia a los oprimidos y hospitalidad a los extranjeros, perdón a los enemigos...” Tal es el Jesús hermeneutico, el hijo encarnado y en filiación (amistad-amor) a Dios, que da lugar a comunidad e invierte los valores del poder. Debilita a favor de los otros y los más Débiles. Ya que tanto el mensaje eterno y vivo de Jesús en los *Evangelios* como el mensaje del Segundo Vattimo concentra la palabra-acción de su magisterio en esta: el Amor es el límite²⁸. Desde tal enclave todo el Segundo Vattimo renombra el *Cristianismo sin la cristianidad* ¡qué hermosura! Y se despide convaleciente de la violencia en otras épocas quizá necesaria para la transmisión de la Iglesia histórica en decurso, pero hoy ya no. O propone la disyuntiva entre una verdad o fe débil contra los chivos expiatorios como factor de lazo social que defiende René Girard; o discute con el contingentismo de Richard Rorty sobre el Futuro de la Religión... y en todos los casos *libera de la violencia al cato-comunismo hermeneutico*. Pues defiende la revolución debolista a favor de los más débiles, los excluidos, los otros de todos nosotros, en cada caso

²⁷ Véanse sobre “Lo Débil y los Débiles”, dos Vols. Colectivos de las Series Glauca-Hercritia: T. Oñate y Otros (Eds.), *Pandemia, Globalización. Ecología*, Madrid, UNED, 2021 y *Por una Postmodernidad alternativa. Desplazando al neoliberalismo*, Madrid, UNED, 2022.

²⁸ Véase del filósofo y teólogo vattimiano-oñatiano J. Lozano Pino, *El amor es el Límite*, Madrid, Dykinson, 2015.

y en nombre del bien-ser del amor divino y humano fraterno como *Caritas* sin asomo de fundamentalismos ni de relativismos individualistas o relativistas neoliberales; sino en el marco de un cristianismo democrático del perdón y un catolicismo pluralista universal pero interpretativo y de acción comunitaria-comunicativa dialógica que se remonta hasta Pablo de Tarso y el Kenotismo debilista de toda violencia. Y con él, con Pablo, hasta *antes* de que la religión del amor social y la libertad fuera subsumida o declarada como fe oficial impuesta por el Imperio Romano y su iglesia del poder. Tal es la liberación teológico-política hermenéutica de un Debolismo por los Débiles con que Vattimo tiende la mano no solo a Derrida y Foucault, sino también a Walter Benjamin y al tiempo mesiánico que puede advenirnos en cualquier momento. Quizá a veces en todo momento como posibilidad. Pues en todo momento el amor divino nos adviene por la experiencia espiritual racional de la alteridad no sometida al poder-dominio sino libre y llena de gracia. Tal es el catolicismo comunitario hermenéutico y crítico: sin dogmas, sin sumisión ni superstición de Vattimo. Bendecido por la ontología estética del espacio-tiempo de la diferencia ontológica que actualiza *otra teología política y otra filosofía de la historia* menos violentas.

Yo estoy con Vattimo pues comparto así mismo que los *Perceptos* del pensar se aúnan en la gratitud y el reconocimiento, siendo también verdad que el amor kenótico hermenéutico, concentrado en el Debolismo de los Débiles, nos hace libres. Por eso le aman en todos los lugares de la tierra, y en cuanto le ven, le escuchan o le leen, reconocen en mi Maestro Gianni Vattimo a uno de los más sabios Benefactores de la Humanidad²⁹. El porvenir que ha de advenirnos también estará con él. Y será mejor que el de ahora, porque lo haréis posible vosotras y vosotros.

En Aguasanta, Madrid, a 19 de octubre del 2024³⁰.

teresao@fsof.uned.es

²⁹ Así lo refería yo en el lecho de su muerte. Véase mi texto “Espérame en el cielo, amado maestro mío”, en T. Oñate & A. Toro (Eds.), *La fuerza del pensamiento Débil. El último homenaje a Gianni Vattimo en el verano de su muerte*, Madrid, Dykinson, 2024, pp. 23-68.

³⁰ Este texto ha sido invitado por los editores del fascículo.

Teresa Oñate y Zubía è professoressa ordinaria di Filosofia presso la UNED (Università Nazionale di Spagna). È direttrice della Cattedra Internazionale di Ricerca in Ermeneutica Critica–HERCRITIA. È stata presidente della SAF (Società Accademica di Filosofia di Spagna) e coordinatrice del dottorato di ricerca in Filosofia della Scuola Internazionale di Dottorato della UNED. Insegna in diverse università europee e americane e dirige il programma televisivo di filosofia “Voices of Thought”, sul canale della televisione nazionale TVE2–UNED. Tra le sue numerose pubblicazioni: *El Retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*, 2000; *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, 2004; *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, del 2009; numerosi altri volumi collettanei.

La poesía de rasgos ecofeministas a la luz del pensamiento de Gianni Vattimo

ALEJANDRA TORO MURILLO

(Universidad EAFIT, Medellín, Colombia)

Ecofeminist Poetry in Light of Gianni Vattimo's Thought

Abstract. This article explores poetry with ecofeminist traits in light of Gianni Vattimo's thought, particularly his notion of "weak thought." It examines how ecofeminism, by challenging hegemonic metanarratives, shares with Vattimo's hermeneutics an openness to multiple meanings and a resistance to power structures that subordinate both women and nature. Through the study of poems by various authors, four key interpellations of ecofeminist poetry are identified: political, ecological, poetic, and ethical-spiritual. The article highlights how poetry not only gives voice to silenced experiences but also serves as a tool for resistance and transformation, promoting an ethics of care and a reconfiguration of our relationship with nature.

Keywords: Ecofeminism, Poetry, Hermeneutics, Weak thought, Gianni Vattimo, Ecology, Ethics.

1. Introducción

El ecofeminismo como propuesta filosófica y movimiento ecologista, con el doble interés por las mujeres y la naturaleza, intenta hacer conciencia sobre cómo la violencia, a la que ambas han sido sometidas, es constitutiva de los principios hegemónicos que estructuran la sociedad occidental, puesto que subordinan todo lo que parece dicotómicamente separado de lo masculino, considerándolo inferior. De ahí que, a partir de un ejercicio crítico de deconstrucción e interpretación de los diferentes hechos, el ecofeminismo reafirme «el valor y la integridad particulares de cada ente vivo»¹ por lo que invita a la recuperación de lo que ha estado silenciado y de lo que no se ha atendido por considerarse inferior, recuperación que debe darse no solo para el saber filosófico y científico, sino también para las acciones políticas y sociales, presentes y futuras, de cuidado y protección de la vida, con su diversidad cultural y biológica.

Gianni Vattimo en su libro *Alrededores del ser*, dice que «la hermenéutica es fundamentalmente la filosofía de la irreductible alteridad del otro»²; y si se observa desde esta perspectiva, el ecofeminismo, al reinterpretar narrativas y estructuras de pensamiento que han dominado las sociedades y proponer una visión pluralista que busca reconocer la multiplicidad de experiencias y saberes, particularmente aquellos que provienen de las mujeres, las comunidades ancestrales y los grupos marginados, también se podría considerar como un pensamiento hermenéutico. La propuesta filosófica de Gianni Vattimo, conocida como *Pensamiento débil o debolismo*, converge con el ecofeminismo en este carácter, puesto que se opone a un “pensamiento fuerte”, hegemónico, que busca imponer una única visión del mundo y, además, propone dar voz a lo que ha estado silenciado o callado. El pensamiento débil no aboga por una verdad, sino por múltiples verdades, es decir, una multiplicidad de perspectivas interpretativas de los hechos, pues sostiene que la legitimación que la modernidad dio a las ideas de progreso, a la racionalidad y a la ciencia, ha marginado no solo las diversas subjetividades, sino también otras formas de conocimiento.

El ecofeminismo desconfía y cuestiona las metanarrativas que han delimitado históricamente la estructura socio-cultural, entre ellas el positivismo

¹ M. Mies y V. Shiva, *Ecofeminismo; Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria, 2015, p. 59.

² G. Vattimo, *Alrededores del ser*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020, p. 29.

cientificista, el eurocentrismo, el antropo y androcentrismo, así como toda postura fundamentalista y dogmática, a partir de las cuales – señala Yayo Herrero –se han establecido «mecanismos económicos, políticos, epistemológicos y simbólicos que sostienen un modelo biocida y que mantienen a las mayorías sociales anestesiadas e incapaces de darse cuenta de que lo que llamamos progreso y desarrollo, en muchas ocasiones es el proceso de destrucción de las bases materiales que sostienen la especie humana»³. Desde el ecofeminismo se deconstruyen estas narrativas que han justificado la explotación de la naturaleza y la subordinación de las mujeres, que establecen una relación dicotómica entre los seres humanos y la naturaleza y entre lo masculino y lo femenino, y crean jerarquías que privilegian al hombre sobre la mujer y a la cultura sobre la *physis*.

De este marco filosófico y político que fundamenta al ecofeminismo, se pueden destacar seis asuntos claves:

1. lo que María Mies y Vandana Shiva llaman la perspectiva de la subsistencia, que hace referencia a que se parta de las necesidades fundamentales de la vida a la hora de tomar decisiones políticas, económicas y sociales, etc., ya que «todas las mujeres y los hombres tenemos un cuerpo que se ve directamente afectado por las destrucciones causadas por el sistema industrial, por tanto, todos contamos con una base material»⁴ viva;
2. que en tanto existe esa base material viva de la que estamos constituidos, somos seres orgánicos, corporales y ecológicos, puesto que nos interrelacionamos simbióticamente con nuestro entorno natural;
3. que históricamente a la mujer se le ha vinculado, positiva y negativamente, con la naturaleza en tanto que se establece una relación de identidad con ella a partir de su capacidad reproductiva, por lo que tradicionalmente es a la que se ha encargado del cuidado y sostenimiento de la vida;
4. que reducir el valor que tiene la mujer para con la humanidad y el valor de la naturaleza, ha sido un mecanismo que las violenta sistemáticamente en sus seres y cuerpos y que esta violencia debe debilitarse en pro de reconocer los límites que la vida misma

³ Y. Herrero, *Introducción*, en M. Mies y V. Shiva, *Ecofeminismo*, cit., p. 7.

⁴ Ivi, p. 68.

- establece para garantizar su propia permanencia y continuidad;
5. que considerar al ser humano como el centro del mundo, es un error que ha conllevado al rápido deterioro de la vida humana, del planeta y la de todos los seres que le habitan;
 6. que esa conexión profunda que se ha dado históricamente entre la naturaleza y la mujer tiene un valor espiritual en muchas culturas y reconocer el vínculo sagrado con la naturaleza es tan importante como el cuidado material de la misma.

Considerando los puntos antes mencionados, se intentará entender de qué forma la poesía al explorar el vínculo mujer-naturaleza, en los ámbitos biológico, ecológico, cognoscitivo, ético, social, político, económico y espiritual, adquiere un carácter ecofeminista y hermenéutico.

2. Poesía y ecofeminismo

Gianni Vattimo, en su libro *Poesía y ontología*⁵, sugiere que la poesía no solo comunica algo sobre el mundo, sino que transforma al lector o al oyente al confrontarlo con una verdad, la cual, al no presentarse como imposición, lleva a la interpretación y a la re-significación de la propia existencia. Vattimo señala que la poesía es una forma de conocimiento que interpela al ser, precisamente, porque abre un espacio en el que el lector debe involucrarse activamente para que el sentido emerja. Esto significa que, más que ofrecer un mensaje cerrado o una verdad objetiva, la poesía despliega una verdad que deriva a la interpretación:

La poesía es un decir que no se agota en la transmisión de un mensaje o contenido de verdad, sino que abre al ser en su dimensión de acontecimiento y manifestación, como una llamada que no nos fuerza sino que nos invita a reinterpretar y a re-significar nuestra propia existencia⁶.

Para Vattimo, esta “llamada” nos confronta con la apertura y la multiplicidad de sentidos que la poesía evoca, permitiendo que cada lector actualice la comprensión de sí mismo y de su entorno. Al hablar de este debilitamiento del sentido, se da también una renuncia al dogmatismo y a la

⁵ G. Vattimo, *Poesía y ontología*, trad. Antonio Cabrera, Valencia, Universitat de València, 1993.

⁶ Ivi, p. 15.

idea de una verdad impuesta, favoreciendo, en cambio, un encuentro donde el poema demanda atención-escucha y respuesta a lo que se está diciendo: “el lenguaje poético no es un simple espejo de lo real; en su decir, acontece una verdad que interpela y convoca a quien la escucha, exigiendo una respuesta”⁷.

En tanto que la poesía se convierte en un espacio de interpretación, permite un acercamiento a la realidad de una forma indirecta y abierta.

La poesía se convierte en un modo de abrir el ser a la interpretación, de modo que no es un reflejo de lo ya sabido, sino un acontecimiento que llama al ser a manifestarse y revelarse a través de una multiplicidad de significados⁸.

La poesía es, entonces, un acontecimiento de sentido que permite al ser humano reinterpretar su relación con el mundo, movilizándolo una reflexión que más allá de lo estético, se vuelve ontológica. Desde esta perspectiva, la poesía ecofeminista podría entenderse no solo como una expresión estética, sino como una interpelación que revela, en tanto se da ese develamiento, cuestiona, es decir, no se limita a reflejar la crisis ecológica o a dar voz a una crítica social sobre el trato a las mujeres y a la Tierra; y más bien se proyecta a la acción, a la respuesta.

¿Pero qué interpelación configura la poesía ecofeminista? Considerando que la poesía no es un discurso cerrado o ideológico, sino un espacio ontológico y de apertura de sentido, y que en una perspectiva ecofeminista interrogaría los paradigmas de comprensión de la relación mujer y naturaleza, propongo revisar cuatro interpelaciones: una política, una ecológica, una *poiética* (creativa) y una ético-espiritual. La política se da en tanto que esta poesía nos desafía para que a través del lenguaje poético, se produzca un reconocimiento y debilitamiento de la violencia que ha subordinado a la mujer, para que desde sus propias voces den a conocer sus experiencias, autocomprensiones y conocimientos. La ecológica tendría que ver con lo que la ecocrítica Glen Love señala como un «Revertir [del] predominio de la conciencia antropocéntrica o ego-conciencia [...] por el de la conciencia ecológica o eco-conciencia»⁹, es decir, un evolucionar desde una conciencia especular y narcisista – antropocéntrica – a una conciencia habitada por la real identificación del hombre con su matriz natural. Una interpelación *poiética*, que sería aquella que llama a crear no solo

⁷ Ivi, p. 28.

⁸ Ivi, p. 15.

⁹ Glen Love. En: J. Araya, Nicanor Parra. *De la Antipoiesis a la Ecoipoiesis*, “Estudios Filológicos”, 43, 2008.

poesía, sino también alternativas a través de la palabra poética y la acción creativa movilizadora misma, y la ético-espiritual, que invita a construir/recuperar una ética del cuidado de la vida, pero también a que no se dé un olvido del ser de la naturaleza, como un ser vivo, con el cual estaríamos relacionados también en una forma espiritual.

3. Interpelación ecofeminista

El poema *Padre*¹⁰, de Juana Castro, española nacida en Córdoba, hace parte de un libro publicado en 2000, titulado *El color de los ríos*. En este poemario se da cuenta de la historia de la infancia y adolescencia del yo lírico en su casa natal, en un sitio rural andaluz. Es un libro crudo por lo que tematiza, puesto que plantea una realidad que han vivido y viven muchas mujeres nacidas en lugares de tradiciones rústicas y en sociedades patriarcales. En los poemas se van relacionando una serie de hechos que configuran la infancia y el crecimiento de una mujer – un mismo yo lírico –, así como el reconocimiento de su ser y cuerpo. En varios de ellos se alude a la sistemática violencia a la que se ve sometida la mujer en su contexto familiar, como de la que se da cuenta en este poema:

Padre

Esa tarde en el campo piafaban las bestias y yo me quedé quieta porque
padre roncabacomo cuando,
zagal, dormíamos en la era.
Me tiró sobra el pasto
de un golpe, sin palabras, y aunque hubiera
podidoa sus brazos mi forza
no quise retirarlo, porque padreera
padre: él sabía qué hiciera.
Tampoco duró mucho.

Y piafaban las bestias.

Aquí, el sujeto lírico relata lo sucedido explicando la situación: por qué se quedóquieta o no intentó zafarse del padre. Se contraponen dos miradas: la de quien vivió el abuso, una mujer aún niña, para quien el padre ostentaba el

¹⁰ J. Castro, *El color de los ríos*, Ferrol, Fundación Caixagalicia, 2000, p. 22.

poder y el saber, y que solo pudo interpretar su situación relacionándola con los sonidos de las bestias, y un yo lírico que recuerda y, al usar la memoria, evalúa la situación desde un punto de vista que reconoce que la víctima estaba desposeída de la conciencia de la magnitud de la violencia que sobre ella se ejercía. El victimario asumía un derecho arraigado en su condición de autoridad: «porque padre/era padre», y había, además, una normalización de las jerarquías patriarcales, donde la figura masculina ejercía control sobre el cuerpo de la joven y ella se sentía obligada por eso mismo a aceptar el abuso, incluso sin asumirlo como tal.

La sumisión de la hija al padre, puede interpretarse igualmente como un símbolo de la justificación que históricamente se ha dado tanto a la explotación de las mujeres como de la naturaleza. El entorno rural en donde se producen los hechos, se establece como un lugar en donde el poder masculino se despliega y la subordinación femenina se acepta en silencio. La naturaleza parece figurar como un elemento que si no es pasivo, cede a quien puede imponer mayor fuerza. Cuando se dice que “piafaban bestias”, parece que fueran las bestias las que entendieran los hechos y expresaran lo que la mujer no podía. El poema también podría introducir el piafar de las bestias como una metáfora que resalta la violencia masculina como algo instintivo o primitivo, una animalización del poder masculino que se considera fuerte y activo frente a atributos de debilidad y pasividad endilgada a la mujer.

La expresión poética femenina ha tenido un camino largo para llegar a la escritura de poemas como el que acabamos de leer. Para la mujer poeta conquistar el espacio de la poesía representó un esfuerzo de insistencia y autoafirmación de su condición femenina y de su condición de escritoras. Hace cien años, para poner un ejemplo, en lo que respecta a la poesía latinoamericana, las poetas todavía se limitaban a la hora de exponer su intimidad en los poemas e, incluso, muchas todavía tenían que escudarse en seudónimos para poder publicar. Registrar en el poema una experiencia o decir al mundo cómo la mujer se concibe a sí misma, es una de las formas que el ecofeminismo plantea como ejercicio para que pueda darse la debilitación de la violencia ejercida sobre las mujeres. Si por un lado se trata de denunciar y dar a conocer estas situaciones en que las mujeres son vulneradas, también se trata de que lo silenciado, lo no dicho, se diga y visibilice, y permita que se asuma que la verdad tiene muchos más aspectos a considerar. He aquí la razón por la que este poema impacta a quien lo lee, impacta porque tiene la potencia de la denuncia, pero también de traer al presente una realidad que sigue vigente en la vida de muchas mujeres y que se deriva de paradigmas de violencia instaurados y continuados.

El ecofeminismo ofrece un marco desde el cual explorar las complejas relaciones entre las estructuras de poder, la violencia y las formas de representación simbólica. El poema de Juana Castro no solo pone en evidencia una realidad histórica y social – la violencia sistemática ejercida sobre las mujeres – sino que también plantea una interconexión simbólica con la naturaleza. Desde esta perspectiva, la subordinación del cuerpo femenino en un contexto rural puede leerse en paralelo con la explotación de la Tierra, resaltando cómo ambas formas de violencia han sido justificadas por sistemas de poder arraigados en jerarquías tradicionales.

Vattimo en el libro *No ser Dios, una biografía a cuatro manos*, dice que: «la verdad no se impone desde el poder, sino que se descubre en el diálogo con lo que previamente había sido silenciado»¹¹. Cuando se habla aquí de que la poesía hace una interpelación política se explicita el desafío que plantea un poema como este. Se trata de debilitar el poder permitiéndose decir lo que se ha silenciado, de forma que no se perpetue más esa violencia y construir nuevas verdades: «el poder se perpetúa en los silencios que impone. Escuchar es, en este sentido, un acto de resistencia, porque desafía las estructuras de exclusión y da lugar a lo que ha sido relegado al margen»¹². La escritura poética trasciende, así, la mera exposición de una experiencia individual para situarla en un contexto más amplio de interrelaciones, priorizando la escucha y el reconocimiento de lo marginal. Al hacerlo, no busca imponer respuestas definitivas, sino permitir que emerjan significados compartidos desde la vulnerabilidad y la apertura al diálogo y en ese sentido, subvierte las dinámicas de dominación y exclusión.

4. Interpelación ecológica

Los poetas que escriben en un marco ecológico conciben su poesía desde «la percepción fenomenológica de un cuerpo inserto en el medio ambiente, percepción en la que la emoción, cognición y expresión se dan conjuntamente»¹³. La poesía ecológica, o ecopoésía –categoría en la que entraría también la poesía ecofeminista– plantea una forma de acercarse a lo natural desde un estar sin prejuicios o expectativas, permitiendo que ésta se revele por sí misma, sin filtros subjetivos. Se trata de intentar establecer una

¹¹ G. Vattimo y P. Paterlini, *No ser Dios, una biografía a cuatro manos*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 105.

¹² *Ibid.*

¹³ C. Gala, *Ecopoéticas. Voces de la tierra en ocho poetas de la España actual*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2020, p. 18.

nueva relación, ubicada en el aquí y ahora de la experiencia. En este poema de Mary Oliver podemos ver la intención de ver el mundo desde una perspectiva no humana:

En lo más profundo del bosque, probé a caminar a cuatro patas. Lo hice durante una hora, más o menos, atravesé matorrales, un campo, y llegué a un pantano de arándanos. ¡Creo que no me vio nadie! Acabé agotada y dolorida, pero vi el mundo desde la altura de las matas, los árboles que rompen a crecer, declives, montículos, pendientes, riachuelos, grietas, espacios abiertos. Fui una zorra viejay pausada, vagaba, respiraba, me movía erráticamente, hasta que al fin me tumbé al borde del pantano, bajo los revueltos festones de los árboles¹⁴.

Caminar a cuatro patas es un acto simbólico que representa un esfuerzo por conectarse de manera más íntima con la naturaleza, asumiendo una postura animal. Una vez el yo poético se identifica con una zorra, adopta su ritmo y forma de interacción con el entorno y su percepción se acomoda a una nueva perspectiva, en la que, dejándose llevar por los ritmos naturales, en vez de imponer su propio orden o propósito, se tumba en la naturaleza y se rinde a la serenidad y belleza del entorno natural. Del mismo modo, a través de la observación detallada y la experiencia sensorial directa, se asiste, en el poema, a la riqueza y complejidad de los ecosistemas, a las marcas topográficas y a la renovación permanente de la Tierra.

Como Oliver, muchos poetas han hecho de esta experiencia – la vivencia de la naturaleza – la materia prima de su escritura cuestionando el paradigma positivista según el cual todo se constituye desde lo racional, e invitando así a abrirse a «todas las otras posibilidades que constituyen la existencia»¹⁵. La ecopoesía, se distancia de la subjetividad como característica fundamental de la poesía, al concentrarse en la interpretación de la experiencia y buscando comprender la estructura y la esencia de la misma tal como se presenta en la conciencia, en vez de centrarse en la perspectiva del individuo que la vive. Es por esta razón que es común que haya juegos de cambio de perspectiva o giros semánticos en los que se da descentramiento o deposición del sujeto para dar paso a una visión biocentrada, en la que tienen ingreso el ser de los animales, las plantas, los minerales o la Tierra misma.

¹⁴ M. Oliver, *La escritura indómita*, trad. Regina López Muñoz, Madrid, Errata Naturae, 2021, p.119.

¹⁵ G. Vattimo, *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 20.

En este poema, igualmente, queda claro que la naturaleza se escucha. Considerando la escucha como una dimensión significativa más allá del sonido, y más bien interpretándola como la posibilidad de establecer comunicación con ella a través de sus diversas formas expresivas. Escuchar a la naturaleza sería observarla con detenimiento, olfatearla, atender a sus sonidos, palparla, saborearla, todo esto desde una posición más perceptiva e intuitiva que estructurada. Se trata de una inmersión, de un situarse en ella, para debilitar el papel protagónico que se suele dar al trasfondo de creencias, asociaciones, recuerdos y anticipaciones mentales; movimiento que no es solo mental y cognitivo, sino también corporal, lo que implicaría igualmente una respuesta o reacción corporal espontánea. Se trata de una postura de receptividad activa, en la que se le da lugar a eso otro que no somos, pero de lo que hacemos parte como seres ecológicos.

Para Vattimo, lo que la posmodernidad propone es la promoción de «lo humano sin un nuevo humanismo»¹⁶, una visión que aboga por abrirse a múltiples posibilidades sin imponer una sola. La poesía ecofeminista se alinea con esta postura, presentando al ser humano no como el centro, sino como parte de una red de interdependencias. Al abandonar la idea de un humanismo excluyente, se apuesta por una coexistencia en la que la preservación y el respeto hacia todas las formas de vida sean un compromiso ético ineludible. Este poema de Oliver, resuena, en efecto con el texto de Vattimo *El silencio del animal y el sentido de la historia*¹⁷ en el cual habla de cómo los animales nos devuelven su silencio, un silencio pleno de sentido, puesto que se establece como un interlocutor que señala los desvaríos a los que se ha llegado con la «consumación del antropocentrismo»¹⁸ a través de la técnica, «que reduce todo el mundo exterior, y también el humano mismo, a recurso calculable y utilizable»¹⁹; pero ese otro, el animal, la Tierra, siguen ahí como interlocutores, que aunque atacados por la lógica de lo calculable, siguen mostrando lo que se ha perdido:

En el mundo de la técnica globalmente dominante, *l'animal je suis* se hace sentir justamente como aquello que estoy perdiendo y que se me aparece también por ello como aquello de lo cual no quiero, no debo, separarme²⁰.

¹⁶ Ivi, p. 19.

¹⁷ G. Vattimo, *El silencio del animal y el sentido de la historia*, en: G. Vattimo, M. Giardina y R. Pobierzym. *Heidegger y la cuestión ecológica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, pp. 19-24.

¹⁸ Ivi, p. 20.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

La poesía ecofeminista, como la que ejemplifica el poema de Mary Oliver, no solo invita a reflexionar sobre nuestra relación con el entorno natural, sino que también recuerda que la compleja red de interdependencias que se tejen entre lo humano y lo otro. Por tanto, al adoptar una perspectiva no humana, como el «caminar a cuatro patas» que describe Oliver, se cuestiona el antropocentrismo que domina nuestra comprensión del mundo. Este gesto simbólico sugiere que la conexión con la naturaleza requiere una disposición a abandonar la posición privilegiada y superior que se ha establecido para el ser humano de forma que reconozca que participa en un intercambio significativo con otros seres y elementos del ecosistema. La poesía se presenta como un medio privilegiado para explorar las formas en que las sensibilidades humanas pueden alinearse con los ritmos y las voces del entorno, para interpelar el ser ecológico del hombre, es decir, ese que es consciente de que su existencia no es independiente, sino que está profundamente enraizada en el tejido de la vida de la Tierra.

Este llamado poético a la escucha y la inmersión en la naturaleza no es un acto de nostalgia o escapismo, y se constituye más bien como un ejercicio de memoria ética que alerta sobre lo que se está perdiendo en un mundo cada vez más tecnificado y desvinculado. Como sugiere Vattimo, en el texto ya citado, el animal y la Tierra se convierten en interlocutores silenciosos que nos interpelan sobre nuestras acciones y decisiones. La poesía, en su carácter evocador y sensorial, restaura esta conversación, no a través de un discurso impositivo, sino al abrir espacios de escucha de lo silenciado. Al reconocer la interdependencia de todos los seres, la poesía ecológica no solo propone una sensibilidad renovada, sino también una ética de cuidado y respeto que trasciende lo humano y abarca la totalidad de lo vivo:

El cambio ecológico conlleva no vernos a nosotros mismos fuera de la red ecológica de la vida, como amos, conquistadores y propietarios de los recursos de la Tierra. Significa considerarnos miembros de la familia Tierra, con responsabilidad para ocuparnos de otras especies y la vida en el planeta en toda su diversidad, desde los microbios más diminutos hasta los mamíferos de gran tamaño²¹.

²¹ M. Mies y V. Shiva. *Ecofeminismo*, cit., p. 27.

5. Interpelación poiética

Este poema de Cecilia Vicuña, que aquí presento, nos habla, en un sentido ecológico, de la interrelación viva, duradera y a la vez atemporal, entre la palabra poética y la naturaleza. Y lo presento como ejemplo en esta interpelación *poiética* porque reclama encontrar caminos para que desde la poesía se invoque una nueva formade comprensión y de consciencia del ser de la naturaleza y en esta acción creativa se vayan dando alternativas posibles para el futuro:

Vivo en este poema hace tiempo y vuelvo a él por cualquier resquicio,
cualquier entrada que me dé.

No ser me da un lugar, me permite ser con.

Los poetas orales vuelven a él generación tras generación desde hace
miles de años, cantando siempre el mismo poema, que cambia y se
mantiene a la vez.

¿Qué hay en su sed? ¿Qué hay en el poema que responde a esa sed?

El poema venado quizás es el espejo donde la sed y el agua dialogan en
el intercambio recíproco de la relación.

Y nosotros, sus lectores, somos el desierto sediento del agua de la
poesía.

El desierto florece cuando lo miran. La humedad de la mirada le da
vida. El poema no está en la escritura, sino en el rito oral.

Si la escritura ‘mata’ el poema, algo del poema, un polvo pendenciero
renace en la mirada del lector.

El poema vive en el entre, el intervalo entre las lenguas y los sonidos.

El entre nos invita a entrar en el espacio imponderable de la
imperfección,

la imprecisión del no saber. Ahí siento el poema vibrar como una luz,
una sed que baila en el agua del sonido.

Ahí invito a mis lectores, viajeros como yo entre todas las
imperfecciones²².

²² C. Vicuña, *El poema no está en la escritura. Tres poemas de Cecilia Vicuña*, en *Eterna Cadencia*, 2024. Consultado en: <https://eternacadencia.com.ar/nota/-el-poema-no-esta-en-la-escritura-tres-poemas-de-cec>.

«No ser me da un lugar, me permite ser con» es un verso en el que está la invitación a destituir el ser construido en la individualidad y la separación para poder «ser con», ¿quiénes o qué serían el objeto indirecto de esa oración, para acompañar el «con»? ¿la poesía como fenómeno vivo que cambia y permanece, los poetas y cantores de tradiciones orales que han sostenido la palabra de la vida? La poesía llama al encuentro; no solo se encuentra con la naturaleza, sino que invita a acercarnos nuevamente a contemplar el ser de las cosas; un poema venado, recuerda la singular y fragilidad humana y animal. La sed no se calma solo bebiendo el agua, sino considerando que el agua es también un ser, que establece una relación de intercambio recíproco, es decir, te da y tu darás. La sed se calma con la poesía, y la poesía se humedece solo cuando le reconoces, le das vida a su palabra.

La poesía, como espacio *poiético* tiene el poder de convocar una nueva sensibilidad hacia el mundo natural. Desde la perspectiva del poema de Cecilia Vicuña, se percibe la necesidad de disolver las barreras entre el ser humano y la naturaleza, abriendo un espacio de “ser con” donde la poesía se convierte en el vínculo vivo que conecta al lector con el entorno. Este vínculo no es estático; es un flujo constante de reciprocidad, como el intercambio entre la sed y el agua que señala el poema. En este sentido, la poesía no solo es un medio estético, sino una herramienta de transformación que permite reconocer la fragilidad y la interdependencia de todos los seres vivos, invitando a contemplar la naturaleza no como un recurso, sino como un sujeto con el que dialogamos y al que cuidamos. Como señala Gianni Vattimo: «Solo cuando reconocemos la fragilidad de nuestras certezas podemos comenzar a escuchar las voces de los otros, aquellas que fueron silenciadas por la fuerza de nuestras verdades»²³. En este contexto, el poema se convierte en una llamada a la escucha hermenéutica, al reconocimiento de las voces de la naturaleza que hemos ignorado o instrumentalizado.

Crear un espacio *poiético*, además, implica concebir la poesía como un acto vivo que inspira acciones ecológicas mediante la sensibilización y el despertar de la conciencia colectiva. Este espacio, como la hermenéutica débil de Vattimo, no busca imponer verdades, sino crear un terreno donde la fragilidad de la palabra poética permita que emerjan significados compartidos. Como Vattimo argumenta, «La verdad no se impone como una fuerza; emerge

²³ G. Vattimo y P. Paterlini, *No ser Dios*, cit., p. 102.

en el encuentro, en la conversación, en el reconocimiento de que nuestras interpretaciones son siempre históricas, parciales y abiertas al cambio»²⁴. Así, la palabra poética abre caminos hacia una comprensión renovada del mundo natural, donde el agua, los animales y las plantas no son solo elementos del paisaje, sino participantes en una relación de cuidado mutuo. Este espacio no se limita al poema en sí, sino que se extiende al rito, a la mirada y a la reflexión que despierta en el lector. Así, la poesía no solo llama a imaginar alternativas ecológicas, sino que se convierte en un acto de siembra, donde las palabras son semillas que germinan en la acción y en el compromiso con el futuro del planeta. Pero en el poema estas alternativas se construye con y desde la palabra, porque la palabra poética tiene la posibilidad de crear consciencia y de revelar la crisis, como también puede enseñar la semejanza y la unidad. Del mismo modo, es en el lenguaje que la poesía tiene la capacidad de interpelar.

Aldo Parferniuk, en su libro *Ecopoesía*²⁵, recuerda que la crisis que estamos viviendo también incluye al lenguaje, el cual está igualmente sometido a una dominación, desgaste y extinción indiscriminados por lo que señala que la poesía es un recurso sostenible no solo para luchar por la Tierra, sino también por el lenguaje mismo:

[...] la poesía representaría su mayor recurso sostenible. La idea de sostenibilidad, basada en la diversidad y la revitalización se toma a modo de analogía con el entorno natural y los ecosistemas. En efecto, en tanto “ecosistemas”, tanto las lenguas naturales como la convivencia multilingüe, están sometidas a tensiones y desigualdades que ponen en riesgos su sostenibilidad. De lo que implícitamente aquí se trata es de defender la biodiversidad frente a los procesos (mercantiles, políticos, territoriales semióticos) de hegemonización y poder, a costa del sacrificio de las singularidades identitarias. A la diversidad humana se la puede comprender mejor a partir del contexto que permite la diversidad cultural, lingüística o ideológica; por lo que es necesario luchar por los contextos equitativos y dialogantes, no solo entre las lenguas más habladas y las minoritarias sino también entre los géneros literarios y todo cuanto se encuentren un estado de fragilidad y emergencia. Es una misma lucha la de la defensa de la naturaleza y de la poesía: son nuestros hogares, nuestras casas más sanas y seguras²⁶.

²⁴ Ivi, p. 105.

²⁵ A. Parferniuk, *Ecopoesía*, Córdoba, Corprens, 2023, p. 11.

²⁶ Ivi, p. 11.

Como dice Parferniuk, la poesía también alimenta el sistema ecológico del lenguaje, pues funciona como una fuente de crecimiento y desenajación, en tanto que su ejercicio resustancializa al lenguaje mismo y se apropia de la conservación de una diversidad lingüística y cultural. El lenguaje como el espacio de la poesía, pero también como el espacio de encuentro de la multiplicidad de voces humanas derivadas de las diferentes culturas y, con esta multiplicidad, la riqueza de saberes y comprensiones necesarias en la búsqueda de un equilibrio ecológico.

La poesía se afianza en la práctica de explorar los límites, lo que la hace creativa, crítica y subversiva. «La poesía [...] no responde a obediencias debidas, no hay límite de lo decible: puede decir lo que quiera y como quiera»²⁷, pero para hacerlo tiene que explorar, transgredir y superar sus propios límites y los del lenguaje. De acuerdo con esto, la ecopoesía está siempre buscando su zona de transición o «ecotono», es decir, esa región dinámica en donde puede permitirse la apertura y la interrelación, la hibridación, la mezcla y la difuminación del límite: permitir que se mezcle el sistema del lenguaje con sistemas naturales, biológicos, culturales, sociales, económicos, políticos, de modo que se impulse su carácter y acción ecológica. La poesía, al indagar en los bordes, comprenderlos y hallar intersticios, establece caminos fecundos para la comunicación, lo hace con un carácter ontológico al cuestionar los límites constitutivos del ser del hombre y de la naturaleza; en un aspecto ético, en tanto cuestiona los límites de la relación del ser humano y la biosfera. No hay barreras cuando se trata de defender, velar, cuidar, proteger y dar a entender que el límite se instaure en la extinción de cada especie por el accionar desproporcionado de lo humano, o en la misma posibilidad de la extinción del hombre o el agotamiento de la Tierra. Se trata de que la poesía no tema tampoco en dar el paso a un rol activo en el desafío ecológico. Cuando al poeta chileno Nicanor Parra se le preguntó por su postura ecológica afirmó:

Yo veo al poeta ahora como fabricante de pancartas. Ponte tú, un tipo de pancarta: “El error consistió en creer que la tierra era nuestra, cuando la verdad de las cosas es que nosotros somos de la tierra”. Yo creo que vale la pena enunciar este pensamiento²⁸.

²⁷ Ivi, p. 23.

²⁸ N. Parra, “Entrevista”, en: M. Ostria, *Notas sobre ecocrítica y poesía chilena*, en “Atenea”, 2010, 502. p. 186.

5. *Interpelación ética y spiritual*

CEREMONIA DEL AMOR

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e ulmo,
pellíne hualle, tinea e lingue nudo a nudo amáronse
amantísimos, peumos
bronceáronse cortezas, coigües mucho
besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el amor
despertarde las aves ya arrulladas
por las plumas de sus
propiosmesmos amores
trinantes.

Mesmamente los mugrones
huincasentierráronse amantes, e
las aguas
cholas abrieron sus vertientes alumbrando, a sorbos
nombrándose, a solas e diciéndose: aguas buenas,
aguaslíndas, ay pero violadas somos aguas Rahue,
plorosas Pilmaiquén, floridas e parteras e aún
felicelas arroyos que atraviesan como liebres
los montes e los cerros.

E torcazos el mismo amor pronto
ayuntáronselos Inallao manantiales
verdes, las Huaiquipán
bravíasmieles, los Llanquilef
veloces ojos, las Relequeo pechos
zorzales, las Huilitraro quillay pelos tordos, los Paillamanque raulíes
nuevos.

Huilliche amor, anoche amaron
mása plena chola arboladura, a
granadocielo indio perpetuo
amáronse, amontañados
como aguas potras e como anchimallén encendidos, al
albaaloroso amáronse,
endulzándose el germen lo

mesmoque vasijas repletas de
muday²⁹.

En este poema del escritor mapuche Jaime Huenún, el mapudungún y el español se conjugan para expresar una profunda conexión con la naturaleza de las tradiciones mapuches. La mezcla de ambos idiomas refuerza la identidad cultural del hablante y su conexión con la tierra y las tradiciones ancestrales subrayando la importancia de la lengua como vehículo de identidad y resistencia cultural. El uso de términos como «mesmo» y la estructura repetitiva y rítmica evocan una musicalidad que imita los cantos y ceremonias tradicionales, en esa ceremonia interminable de la vida. Son los árboles, aguas y aves quienes, personificados, se presentan como sujetos que sienten y aman: «amáronse indios», «besáronse raíces e barbas». Una personificación que crea una conexión íntima entre el mundo natural y humano, en la que el amor se convierte en una fuerza unificadora que conecta todos los elementos del paisaje. Las «aguas violadas» contrastan con la belleza natural, reflejando la historia de sufrimiento y resistencia de los pueblos indígenas, reflejada en la conservación de su lengua y tradiciones, aunque estén a la vez acogidos y sometidos a una cultura hegemónica, para finalmente, mostrar esa tradición inveterada de la interconexión y la armonía de los elementos naturales, así como de conocimiento y cuidado a la naturaleza desde la tradición indígena. Las comunidades indígenas americanas han conservado celosamente en su tradición el respeto y la sabiduría del cuidado a la naturaleza como un ser sagrado. Para un mapuche, o un wayuu o un muisca, los árboles son abuelos, más sabios, entanto que llegaron primero a la Tierra. Las culturas ancestrales han sabido que esa tradición se conserva en la palabra y por eso para ellos la palabra nombra, cuida y guarda ese espíritu de cada uno de los seres y de la forma de interrelacionarse con ellos que en su tradición se relata.

En la poesía se interpela para que se adopte una ética del cuidado de la tierra y de los seres que en ella habitamos. Vattimo, dice algo parecido en el texto ya citado *El silencio del animal y el sinsentido de la historia* cuando retomando a Heidegger refiere:

Si intentamos unir estos dos aspectos de la herencia heideggeriana: el esfuerzo de recordar, escuchar al ser olvidado y silencioso y el principio ético del otro como lo único que nos queda, podemos tratar de

²⁹ J. Huenún, *Ceremonias*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago, 1999, pp. 17-18.

comprender el nexo pensado de una ética que no quiera o pueda referirse más a las esencias naturales como principios normativos, sino que ha de pensar la historia como proceso en el cual escucha el silencio de aquello que hasta ahora había enmudecido y permanecido callado. Si de haber un progreso, este va medido a partir de la escucha del silencio, de éste silencio, y en el dar voz a quien jamás la tuvo³⁰.

Invita así a que se dé una ética que reconozca el ser olvidado y silenciado – como el de la naturaleza, en la que el concepto de *pietas* – entendido como una caridad o compasión cristiana que trasciende lo religioso para convertirse en un principio ético universal – toma sentido. Según Vattimo, la *pietas* implica «una relación de respeto hacia lo otro, fundada en la aceptación de su diferencia y en el debilitamiento de nuestras propias certezas»³¹.

Aplicando este principio a nuestra relación con la naturaleza, se plantearía una relación no instrumental con ella, basada en el cuidado y la reciprocidad, una relación que se ve reflejada en los versos de Huenún, donde los árboles, las aguas y los seres vivos se aman y se reconocen como interdependientes. En este poema, la naturaleza es más que un recurso; es un interlocutor pleno que, como señala Vattimo, «nos confronta con aquello que hemos perdido al reducir el mundo a una lógica de explotación técnica»³². Así, la poesía se convierte en un medio para restaurar esta relación ética, al reencantar la percepción de la Tierra como un espacio sagrado y digno de cuidado. Como afirma el filósofo, «en la acogida de las diferencias se encuentra la esencia de nuestra relación con lo sagrado» una idea que la poesía convierte en un acto poético, ético y político: el de escuchar a la naturaleza como un interlocutor que merece cuidado y respeto en su diferencia»³³.

Uno de los llamados del ecofeminismo es a recuperar, observar y valorar no solo la diversidad cultural que otorgan las comunidades aborígenes en todo el mundo, sino a tratar de encontrar a través de su legado, una forma de relacionarnos con la Tierra con un respeto profundo y aceptar su ser como un don cargado de misterio, al que deberíamos acercarnos desde una perspectiva no expropiadora, si no de respeto y valoración:

La relevancia ecológica de esta importancia que se concede a la “espiritualidad” radica en el descubrimiento del carácter sagrado de la

³⁰ G. Vattimo, *El silencio del animal y el sentido de la historia*, cit., pp. 23-24.

³¹ G. Vattimo, *De la realidad; fines de la Filosofía*, trad. Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2012, p. 75.

³² G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 34.

³³ Ivi, p. 36.

vida, del cual se desprende que su conservación solo será posible si las personas vuelven a considerar sagradas todas las formas de vida y a respetarlas como tales. Esta cualidad no reside en una divinidad ultraterrenal, en una trascendencia, sino que está presente en la vida cotidiana, en nuestro trabajo, en las cosas que nos rodean, en nuestra inmanencia. Y ese carácter sagrado debería celebrarse de vez en cuando mediante rituales, danzas y cantos³⁴.

Esta espiritualidad es también una postura de resistencia frente a las formas de explotación y dominación. El ecofeminismo, al igual que el pensamiento débil, se aparta de los dogmas absolutos y de las estructuras rígidas de conocimiento, abriendo un espacio de interpretación que incluye no solo a las mujeres y sus experiencias, sino a todas las entidades de la naturaleza, en un marco de interdependencia. En lugar de imponer una visión antropocéntrica de la espiritualidad, el ecofeminismo busca equilibrio con el entorno, en un acto de respeto y cuidado que entiende a la Tierra y a sus seres como sagrados. Por su parte, la ética en el pensamiento débil no busca principios universales sino una moralidad construida a partir de relaciones situadas y contextuales. Esta ética relacional resuena con el ecofeminismo, que también aboga por una ética del cuidado y la reciprocidad hacia la naturaleza, en oposición a la lógica de explotación y dominación. Para el ecofeminismo, la ética se construye desde el respeto a la interdependencia y al reconocimiento de la igualdad en la diferencia, en lugar de imponerse desde normas inflexibles.

De acuerdo con esta ética, el ecofeminismo revaloriza el vínculo tradicional entre las mujeres y la naturaleza, en el que históricamente se ha destacado el papel de las mujeres en el cuidado de la vida. Esta conexión ha sido a menudo subestimada, o incluso vista como una limitación, pero desde el ecofeminismo se concibe como un acto de resistencia ante el modelo de explotación. En este sentido, el pensamiento débil trae, entre muchas posibilidades, la de configurar una apuesta hermenéutica en la que convergen pluralidades y, en este caso, una feminidad que poetiza su estar, siempre inmersa, y esto tampoco dista de tradiciones milenarias, sino que cobra sentido a partir de ellas. El acontecimiento de la *physis* en clave ecológica y poética es un acontecer restaurativo, queda lugar a la conversación, al encuentro de las alteridades, al reconocimiento que valida las diferentes maneras de estar-en-el-mundo como un darse del ser ya no como un ser a la mano, una razón instrumentalizadora, sino en su acontecer *poiético*, dando lugar al nexo más

³⁴ M. Mies y V. Shiva, *Ecofeminismo*, cit., p. 65.

profundo.

amtoro@eafit.edu.co

Alejandra Toro Murillo. Doctora en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos de la Universidad de la Nueva Sorbona París 3, con maestrías en Estudios Hispánicos, también de la Sorbona, y en Literatura Colombiana, de la Universidad de Antioquia; especialista en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT. Profesora del Área de Creación de la Escuela de Artes y Humanidades de EAFIT en Medellín, Colombia; en donde ha sido coordinadora de la Maestría en Hermenéutica Literaria (2015-2018) y Jefe del Pregrado en Literatura (2017-2022). Pertenece al grupo de investigación Estudios en Filosofía, Hermenéutica y Narrativas de la Universidad EAFIT, a HERCRITIA, Cátedra Internacional en Hermenéutica y estética críticas, al CRICCAL *Centre de Recherche Interuniversitaire sur les Champs Culturels en Amérique Latine* y al *Colectivo de artistas Instantes Gráficos*. Entre 2023 y 2024 desarrolló una estancia posdoctoral en Madrid asociada al Departamento de Filosofía de la UNED, bajo la tutoría de la filósofa Teresa Oñate y con el apoyo de la Ayuda María Zambrano para la atracción de talento internacional (financiada por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea- *NextGenerationUE*).

Artículo resultado del proyecto *Poesía iberoamericana y ecofeminismos*, adscrito a la Facultad de Filosofía de la UNED, y apoyado por la Ayuda María Zambrano para la atracción de talento internacional (financiada por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea- *NextGenerationUE*).

Gianni Vattimo y la debilidad de la política

LUIS URIBE MIRANDA
(Universidade Federal do Maranhão – Brasil)

Gianni Vattimo and the Weakness of Politics

Abstract: This article develops the thesis that, from the text published in Spanish in 1996 *Hermeneutics, democracy and emancipation*, the weakness of politics is thought by Gianni Vattimo from the relationship between philosophy and democracy. That is, that philosophy fails to think politics because by using its categories with metaphysical bases it ends up, consciously or unconsciously, by uncritically accepting liberal democracy which, as some Italian philosophers have suggested (Agamben and Esposito), hides the danger of authoritarianism and which, as we know, Vattimo will call democratic fundamentalism. The weakness of politics, however, does not imply for Vattimo to renounce projects of emancipation, on the contrary, it means rather a way out in which hermeneutics, leaving its condition of neutrality, can, weakly, found a revolutionary ontology.

Keywords: Politics, Weakness, Democracy, Emancipation, Hermeneutics, Vattimo.

1. Introducción

La política en la obra de Gianni Vattimo es una constante. No son pocas las obras en las que el argumento viene tratado y que, muchas veces, se entrecruza con los aspectos biográficos del filósofo de Turín. Su experiencia política en un cierto sentido fallida con el socialismo, como afirma em *Ecce*

Comu (2007: 3), sus intervenciones en el parlamento europeo, algunas compiladas en su libro *Il socialismo ossia l'Europa* (2004), y su tentativa de un *comunismo hermenéutico* (Vattimo y Zavala 2014), un comunismo debilitado, por un lado, y, por otro, su participación activa desde 1954 en la *Acción Católica*, inspirado en el socialismo comunitario de Mounier (Vattimo 2006: 54-55) que lo llevó, incluso, a ser profesor de educación cívica en una escuela popular (Vattimo 2006: 61), son sólo algunas de las evidencias que muestran la presencia constante de la política en las obras y en la biografía de Vattimo. En ese sentido, la obra filosófica y la vida del filósofo se entrecruzan y se refuerzan mutuamente a partir de la política; hasta el punto de poder afirmar que la filosofía tiene una vocación política y emancipatoria o, en otras palabras, que para Vattimo la filosofía es radicalmente política porque busca contribuir a la emancipación del hombre.

Al interpretar la obra de Vattimo, Paolo Flores d'Arcais llega a un planteamiento similar:

radicalmente político, efectivamente, es la función que Vattimo asigna a la filosofía: contribuir a la emancipación del hombre. La filosofía *en cuanto* filosofía debe ser instrumento de *liberación*. Tal vocación libertaria y emancipatoria constituye, por tanto – también y sobre todo – la *responsabilidad* del filósofo (Flores d'Arcais 2012: 288).

La función y responsabilidad política de la filosofía no es, de ninguna manera, algo evidente y fácil de realizar. La situación es aún más compleja si unimos, como hace Vattimo, hermenéutica, política y democracia. La situación es más compleja y difícil porque, como afirma Vattimo en *Essere e dintorni*, «[...] tanto la hermenéutica como la democracia aparecen hoy tan obvias e inocuas hasta el punto de perder cualquier impacto concreto sobre el plano intelectual y político» (Vattimo 2018: 133). Es decir, que la crisis de la filosofía hermenéutica y de la democracia, muestran la debilidad de la política.

La tesis que propongo en este artículo es la siguiente: que, a partir del texto publicado en español en 1996 *Hermenéutica, democracia y emancipación*, la debilidad de la política es pensada por Gianni Vattimo a partir de la relación entre filosofía y democracia. Es decir, que la filosofía no logra pensar la política porque al utilizar sus categorías con bases metafísicas termina, consciente o inconscientemente, por aceptar de manera acrítica la democracia liberal que, como han sugerido algunos filósofos italianos (Agamben 1995, 2003; Esposito 2002, 2004), esconde el peligro del autoritarismo y que, como sabemos, Vattimo denominará fundamentalismo democrático (Vattimo 2018: 151-158). Sin embargo, la debilidad de la política no implica para Vattimo una renuncia

a proponer proyectos políticos emancipatorios, al contrario, significa una salida en la que la hermenéutica, dejando su supuesta condición de neutralidad, puede, débilmente, fundar una ontología revolucionaria.

Para cumplir con mi cometido en este artículo y sin mayores pretensiones, me limitaré a presentar el sentido débil que la política asume en Vattimo a partir del texto *Hermenéutica, democracia y emancipación* publicado en español en 1996. Este texto, que originalmente fue la conferencia en español leída por Vattimo en el Congreso de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía, realizada en julio de 1994 en Bogotá¹, no ha sido objeto de estudios y reflexiones sobre la política en Vattimo lo que, desde mi punto de vista, justifica el hecho de tomarlo como base para este artículo y poder afirmar la debilidad de la política en Gianni Vattimo.

2. *Hermenéutica y emancipación*

Hermenéutica, democracia y emancipación se abre con la pregunta «¿cabe fundar una política democrática, de emancipación, o incluso, por decirlo más claramente, progresista e de izquierda, en la hermenéutica?» (Vattimo 1996: 47). La pregunta, claro está, delimita la política en su sentido y contenido. No se trata de la política en *sensus lato* sino que, para Vattimo, la política tiene sentido si su contenido hace referencia a un intento de pensarla como democrática y emancipadora para la izquierda en cuanto una política progresista (o de ideas no conservadoras). Ese intento, coloca necesariamente a Vattimo en una postura crítica con la hermenéutica filosófica. Para Vattimo, en una crítica velada a Gadamer, «la hermenéutica es una filosofía que, en el mejor de los casos, se presenta como políticamente *neutral*, aunque muy atenta a no repetir los errores de los *fundacionalismos* filosóficos del pasado» (1996: 47) que, en un cierto sentido pragmático se justificaba en el contexto de regímenes autoritarios, pero que una vez que esos regímenes han dado paso a democracias liberales, la neutralidad política de la hermenéutica ya no parece justificable (Vattimo 1996: 49).

La hipótesis levantada por Vattimo será formulada en los siguientes términos: [...] si la hermenéutica no responde a la pregunta sobre la emancipación no es por fidelidad a su vocación teórica específica, sino porque como filosofía consciente de sus propios límites, o como filosofía

¹ Ese texto será modificado y publicado por Vattimo en italiano en el volumen 3 de la revista *MicroMega* (1994: 42-49), con el título *Ermeneutica e democrazia* y que posteriormente será republicado en la segunda parte de su libro *Nichilismo ed emancipazione* (2003: 97-106).

de la interpretación que no quiere confundirse con el viejo fundacionalismo metafísico, se impone no entrar en el terreno político con sus instrumentos teóricos. Así el rechazo a *comprometerse* con el tema de la emancipación significa, en mi opinión, una insuficiencia del discurso teórico de la hermenéutica (1996: 48).

La hipótesis de Vattimo coloca el acento en la insuficiencia teórica del discurso hermenéutico para comprometerse con la emancipación política con las herramientas que posee. Es decir, que las premisas, categorías y conceptos propios de la tradición hermenéutica no poseen una ductilidad que les permita entrar en el plano político sin contradicciones. El punto problemático estaría en el hecho de que la hermenéutica se volvió una filosofía de límites muy amplios «hasta el punto de que creo que se puede hablar de la hermenéutica como de la nueva *koiné*» (Vattimo 1996: 48). Para Vattimo, el hecho de la hermenéutica volverse la lengua común de la filosofía, una nueva *koiné*, es una cuestión problemática que ya había mencionado *in primis* en la *Postilla 1983* a su traducción italiana de *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer (Vattimo 2004a: LIX), luego en *Ética dell'interpretazione* (1989: 38-48) y después en *Oltre l'interpretazione* (1994a). De hecho, en este último texto (que como sabemos son las lecciones de Vattimo en la Universidad de Boloña los días 11, 12 y 13 de abril de 1994 en la cátedra de semiótica de Umberto Eco) Vattimo afirma que la hermenéutica como *koiné* «[...] acaba por ser algo inocuo y hasta fútil» (1994a: 4) y agrega «[...] como la hermenéutica en nuestra hipótesis, se diluyó deviniendo al mismo tiempo invasiva y vaga» (1994a: 4) a tal punto que aparece «[...] descaracterizada filosóficamente [...]» (1994a: 5). Esa es la razón fundamental por la que Vattimo, por un lado, critica a la hermenéutica y, por otro, piensa que el ingreso de la hermenéutica en la política, en el problema de la emancipación, puede, incluso, recuperarla de los problemas que la afectan por causa de su devenir nueva *koiné*. En las palabras de Vattimo:

[...] mi intento de mostrar en qué sentido, con un planteamiento más franco del problema de la emancipación, la hermenéutica no sólo no traiciona sus premisas, sino que más bien da un paso decisivo en el camino hacia la solución de los problemas en los cuales, como *koiné*, parece hallarse envuelta (Vattimo 1996: 50).

La hermenéutica, en su condición de mera *koiné*, o mejor, de descaracterización filosófica, puede ser definida a partir de dos preceptos: «a) distanciamiento del fundacionalismo metafísico [...]; b) concepción del mundo como conflicto de interpretaciones» (Vattimo 1996: 50) que, para Vattimo, son las características que definen la modernidad y el proceso de modernización

según Weber (1996: 50) y que caracterizan a las sociedades modernas como plurales y que, al mismo tiempo, muestran que esa sociedad «[...] es aquella en la que parece que hoy no logra tomar cuerpo ningún proyecto político de emancipación» (Vattimo 1996: 51). Es decir, que la política filosófica en una sociedad en la que imperan el distanciamiento del fundacionalismo metafísico y una concepción de mundo como conflicto de las interpretaciones, sólo podría tener la tarea «[...] de establecer o restablecer las mínimas condiciones de la democracia liberal» (Vattimo 1996: 51). En otras palabras, que una hermenéutica antifundacionalista y con una concepción de mundo como conflicto de las interpretaciones, que se ha vuelto *nueva koiné*, sólo nos permite una descripción actualizada de las sociedades avanzadas pero que, al mismo tiempo, pueden, y he aquí el carácter problemático de esa hermenéutica, «[...] producir fenómenos de disolución del vínculo social» (Vattimo 1996: 53). La hermenéutica como nueva *koiné* no puede limitarse a describir la realidad, porque lo que se impone es transformar la realidad social y política. Esa posibilidad se abre para Vattimo a partir de asumir, por un lado, el carácter originario de la hermenéutica heideggeriana y su crítica a la metafísica (que teóricamente no puede afirmar que es falsa sin caer en otra metafísica) y, por otro lado, asumiendo a Nietzsche al afirmar que no hay hechos, sólo interpretaciones. Por consiguiente, para Vattimo, «la primera de estas consecuencias es que la hermenéutica no podrá presentarse (sólo) como la (meta) teoría de la pluralidad de las interpretaciones porque ello seguiría siendo una especie de posición metafísico-descriptiva» (1996: 55). En este sentido, la hermenéutica no se puede limitar a ser la suma del antifundacionalismo y del mundo como conflicto de las interpretaciones, por el contrario, ella debe caracterizarse como una filosofía de la historia o, mejor, «una filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia [...] de la consumación del ser metafísico» (Vattimo 1996: 56) que se enlaza con una visión de la historia de nuestra cultura como proceso de disolución de las estructuras fuertes, el advenimiento del nihilismo. Será ese carácter nihilista de la cultura el que permitirá, según Vattimo, que la hermenéutica salga de su posición *neutral* de cara a la política y a los proyectos de emancipación (Vattimo 1996: 57) y que, por consiguiente, permitiría que la hermenéutica deje de ser una nueva *koiné* reducida a una filosofía de la cultura y retome su sentido original, en un diálogo directo con Walter Benjamin, a partir de una filosofía de la historia que inspire, como había sido en otras épocas, los proyectos de emancipación. La diferencia fundamental es que esta filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, ya no puede fundarse en las condiciones sociales e ideológicas que originaron los proyectos y movimientos de emancipación política del siglo XX, concibiendo la historia no «[...] como un decurso unitario – y por ende

eurocéntrico – ni la cultura humana como la realización de un modelo universal de hombre, una vez más, el hombre occidental moderno» (Vattimo 1996: 58) que, como sabemos, estaban como sustrato metafísico de esos movimientos de emancipación política que, en cierta medida, obedecían a una naturalización de los derechos que los emparentará con el *iusnaturalismo* que, a su vez, es el fondo metafísico-jurídico de los fundamentalismos de la derecha política. En palabras de Vattimo:

[...] la conformidad con la *naturaleza* (incluidas las diferencias *naturales* entre pueblos, razas, individuos, etcétera) se ha convertido en un patrimonio de la política de derechas, que revela así lo que es, una exaltación del orden existente entendido como norma *natural* que hay que respetar y fomentar con todas sus consecuencias (liberar la competencia económica de los lazos y de las maniobras del “estatalismo” es un ejemplo de ello) (Vattimo 1996: 59).

En otras palabras, la filosofía de la historia entendida como el progreso unitario de la humanidad, significó para las derechas la aceptación del *naturalismo* y del *iusnaturalismo* jurídico que, a su vez, obligó a aceptar como *naturales* las desigualdades sociales porque estas permiten el crecimiento macroeconómico y para lo cual es necesario desprenderse del Estado como estructura que garante la igualdad de derechos.

Ahora bien, para Vattimo, la hermenéutica entendida como una filosofía de la historia nihilista, puede aportar a la política democrática y a los movimientos de emancipación fundamentalmente dos cosas; «1) La idea de que la única racionalidad de la que disponemos, al margen del fundacionalismo metafísico, es una racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa”» (Vattimo 1996: 59). Es decir, una racionalidad que centra su validez no en su fundamentación metafísica, sino en la interpretación de las culturas tal y como ellas se constituyeron en el proyecto de la modernidad. La segunda, en palabras de Vattimo, es:

2) Estos temas, [...] la hermenéutica los interpreta de acuerdo con un hilo conductor [...] y que llamamos nihilista porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las *ultimidades* incluso en el seno del sujeto (el psicoanálisis como ejemplo de ello), fragmentación de toda racionalidad *central* con la multiplicación de las ciencias especiales y su tendiente irreductibilidad a un esquema unitario; pluralización de los

universos culturales contra la idea de un decurso unitario de la historia de la humanidad (Vattimo 1996: 59-60).

En otras palabras, que una hermenéutica con vocación nihilista, que la caracteriza como siendo dentro del proceso de disolución de la modernidad, asume esa disolución como una secularización religiosa y del poder político, como una disolución de las esencias y causas últimas (incluyendo la noción de sujeto), como una fragmentación de la racionalidad y como una pluralización de los universos culturales.

Con ese escenario, Vattimo ofrecerá cinco respuestas que la hermenéutica nihilista podría dar a la pregunta ético-política acerca de la democracia y la emancipación. Cinco respuestas que mantienen un fondo común; esto es, que el ideal de la igualdad es reemplazado por el ideal de la reducción de la violencia.

En primer lugar, que el ideal de la igualdad se ve reemplazado por el ideal de la reducción de la violencia, porque «la igualdad se mantiene como una tesis metafísica que se expone, en cuanto tal, a ser refutada por la crítica de la ideología» (Vattimo 1996: 60). Es decir, que en el ideal de igualdad aún existiría la pretensión de captar la esencia humana en su totalidad (el *especismo*), cayendo en la tentación de otorgar un sentido rígido y normativo a ese ideal. Una hermenéutica nihilista con base en una filosofía de la historia, en los términos explicados anteriormente, pondría de manifiesto el hilo conductor de la reducción de la violencia «[...] como afirmación terminante de una ultimidad que, como el fundamento metafísico, [...] no admite ulteriores preguntas sobre el porqué, interrumpe el diálogo, hace callar» (Vattimo 1996: 61). En otras palabras, que el ideal de la igualdad, por el hecho de ser metafísico, por volverse rígido y normativo acaba siendo violento al punto de interrumpir el diálogo, sin responder los porqués y obligando a callar en forma violenta. Una metafísica nihilista podría reducir la violencia política.

En segundo lugar, que una visión de la historia como reducción de la violencia permitiría la inclusión de las diferentes instancias del ecologismo (Vattimo 1996: 61). Es decir, que la violencia no se limita a la especie humana, sino que ella también se practica con la naturaleza que, en un proyecto político de emancipación hermenéuticamente fundado, debería también ser incluido el ecologismo o, mejor, el respeto y cuidado del planeta y la naturaleza.

En tercer lugar, que la insistencia en el valor de la igualdad no se distancia tanto de la exaltación de la competencia y competición en todos los planos de la vida para alcanzar el *desarrollo* y que, según Vattimo, «[...] se erige como el valor central de los movimientos políticos conservadores y de derechas» (1996: 61). Esto es, que las sociedades fundadas en la libre competencia para alcanzar

el desarrollo también aceptan el principio de igualdad, pero, para Vattimo, estas no podrían ser calificadas como sociedades democráticas y humanas en conformidad con el ideal de la emancipación. La razón fundamental estriba en el hecho que esas sociedades son violentas y, por ende, el ideal de la reducción de la violencia conseguiría desenmascarar la *falsa* no-violencia del valor de la igualdad.

En cuarto lugar, el principio de la reducción de la violencia permitiría tomar partido para criticar la *cultura del supermercado* y los *fundacionalismos reactivos* (Vattimo 1996: 62) porque la primera genera la violencia de los mercados y, los segundos, generan identidades fuertes y discursos universalistas. La disolución moderna de los universalismos no implica, para Vattimo, una reapertura de los caminos de las pertenencias e identidades bajo la forma de familia, etnias, razas y sectas (Vattimo 1996: 62). En otras palabras, que una hermenéutica nihilista con base en una filosofía de la historia tiene como objetivo la reducción de la violencia y que, justamente por esa razón, ella no puede permanecer neutra y apolítica; al contrario, la hermenéutica nihilista no pretende callar ante la cultura del libre mercado y de los nuevos fundamentalismos que se manifiestan con la vuelta a los conceptos de identidad, familia, etnia, raza y sectas.

En quinto lugar, y en línea de continuidad con el anterior, el tema de las identidades locales aparece, en la visión de Vattimo, como un punto débil de los movimientos políticos de emancipación (Vattimo 1996: 62). El punto es que «los movimientos democráticos se ven todavía hoy constantemente tentados por ideales comunitarios, que tienen su raíz, como el valor de la igualdad, en la persistencia de posiciones metafísicas» (Vattimo 1996: 63). La pertenencia a una comunidad natural, como elemento esencial de la naturaleza humana, es una consecuencia del principio de igualdad en cuanto valor absoluto. Para Vattimo, ese comunitarismo naturalista y, si se quiere, iusnaturalista, es el que no permite a los movimientos políticos progresistas abrirse a la contaminación de esas comunidades por respeto (miedo) a los grupos conservadores. En ese sentido, ese comunitarismo metafísico es la razón por la cual los movimientos democráticos y emancipatorios han relegado las dimensiones utópicas que le son características. Para Vattimo, «el esfuerzo de repensar la emancipación a la luz de una filosofía de la historia de cuño nihilista podría tener también el sentido de recuperar [...], esas dimensiones utópicas que con excesiva premura nos hemos resignado a relegar» (1996: 64). De hecho, la hegemonía liberal del concepto de democracia, la tentación del realismo como aceptación de un estado de cosas, la preeminencia de la economía neoliberal, han introducido en la opinión pública y en las prácticas políticas un concepto de utopía como quimera generando, de este modo, el abandono de todo ideal de cambio de las

estructuras sociales relegando, al mismo tiempo, todo y cualquier proyecto de emancipación.

3. Conclusión

La tesis que habíamos propuesto en la introducción de este artículo había sido formulada en los siguientes términos: que, a partir del texto publicado en español en 1996 *Hermenéutica, democracia y emancipación*, la debilidad de la política es pensada por Gianni Vattimo a partir de la relación entre filosofía y democracia. Es decir, que la filosofía no logra pensar la política porque al utilizar sus categorías con bases metafísicas termina, consciente o inconscientemente, por aceptar de manera acrítica la democracia liberal que, como han sugerido algunos filósofos italianos (Agamben 1995, 2003; Esposito 2002, 2004), esconde el peligro del autoritarismo y que, como sabemos, Vattimo denominará fundamentalismo democrático (Vattimo 2018: 151-158). La debilidad de la política, sin embargo, no implica para Vattimo una renuncia, al contrario, significa una salida en la que la hermenéutica, saliendo de su condición de neutralidad, puede, débilmente, fundar una ontología revolucionaria. Después de lo desarrollado hasta este momento podemos, provisoriamente, sacar las siguientes conclusiones: que la debilidad de la política en Gianni Vattimo es una consecuencia del pensamiento débil. Este tipo de pensamiento, cuya primera formulación ya aparecía en marzo de 1980², está directamente vinculada con una ontología débil, que Vattimo denominará *ontología del declinar*, porque todo pensar es pensamiento del ser. El debilitamiento del ser exigirá para Vattimo un pensamiento acorde con ese debilitamiento. Es así como la formulación del pensamiento débil, que no tiene la pretensión de convertirse en una escuela filosófica, en cuanto *Verwindung* y *Pietas*, asume las características de un *pensamiento rememorador* en el sentido heideggeriano. Establecer, como hace Vattimo, que el pensamiento débil mantiene una relación de *Verwindung* tanto con el pensamiento dialéctico como con el pensamiento de la diferencia, supone, en nuestra lectura una tentativa de liberación o, mejor, de emancipación de los modos tradicionales de hacer filosofía. El pensamiento débil que piensa el ser debilitado, sin fundamentos estables y con una fundamentación hermenéutica de sus procedimientos, en la tentativa de salir de un pensamiento fuerte, se constituye así mismo como un pensamiento de emancipación. Como afirma Chiurazzi,

² Sobre ese punto se puede confrontar la nota 1 del prefacio de Vattimo al libro *Al di là del soggetto* (1991: 7).

[...] en efecto, la muerte de dios no se resuelve para Vattimo en la reconquista de una plenitud afirmativa, sino que se traduce en la aceptación del carácter imperfecto, contingente, histórico-efectual de nuestra existencia: una modalidad nueva del vivir y del sentir, que ya no tiene necesidad de sumergirse en una substancialidad privada de facturas, fisuras, incertezas, para sentirse emancipada. Es en esto que consiste el carácter “débil” del pensamiento de Vattimo, que es totalmente diferente de una abdicación a un ideal de liberación (Chiurazzi 2021: 35).

El pensamiento débil es un pensamiento de la emancipación y de la liberación que, al pensar filosóficamente la política, como hemos desarrollado, no puede pensarla sino como debilidad. La debilidad de la política, tal y como la piensa Vattimo, es una consecuencia del carácter contingente, imperfecto e histórico-efectual de nuestra existencia lo que, evidentemente, la vuelve utópica en cuanto no se concretiza de una vez y para siempre. Este carácter contingente de la política es la que la cualifica como debilidad.

Que la política en Vattimo, en la lectura acotada que hemos presentado en este artículo, puede ser pensada a partir de una hermenéutica nihilista que presupone una filosofía de la historia como fin de la filosofía de la historia. La hermenéutica no puede callar frente a los desafíos políticos que las sociedades neoliberales le colocan. La entrada de la hermenéutica en la política, que para Vattimo puede ser realizada a partir no del principio de igualdad, sino a partir del principio de reducción de la violencia, implica una crítica al fundacionalismo metafísico expresado en un comunitarismo, también, en el *iusnaturalismo* de los grupos conservadores de derecha, y presente en algunos movimientos políticos del progresismo de izquierda. Para Vattimo, el principio de la reducción de la violencia en las sociedades de libre mercado podría ser la vía para la emancipación e, incluso, para repensar el concepto de utopía inherente a todo movimiento político de emancipación. El concepto de emancipación sería la vía para pensar una política democrática y utópica con base en una hermenéutica nihilista.

Que la democracia también debe ser pensada a partir de su ser débil. El concepto de democracia liberal, que acepta el libre mercado, provoca las injusticias sociales, provoca el colapso del planeta, es violento. La violencia de esa democracia consiste en el hecho que el monopolio de la violencia está radicado en el estado y que, como hemos observado en muchos países, la democracia liberal esconde el riesgo del autoritarismo y la violación de los derechos humanos. En este sentido, el debilitamiento de la política implica el debilitamiento de las estructuras fuertes y violentas de la democracia liberal. Así siendo, aparece la urgencia de repensar la democracia para volverla

humana, contingente y, en consecuencia, transformarse em base para levantar nuevos proyectos de emancipación y no permanecer como un fundamentalismo democrático.

Que la hermenéutica filosófica no puede seguir siendo políticamente neutral. Por un lado, para Vattimo, interpretar el mundo significa transformarlo. Es aquí donde se manifiesta la vocación política de la hermenéutica para Vattimo. El nihilismo inherente a la hermenéutica no consiste, primeramente, en destruir y eliminar toda posibilidad de sentido, al contrario, consiste en la posibilidad de generar nuevos mundos (posibles), nuevos proyectos de emancipación. Por otro lado, que la hermenéutica se haya vuelto una nueva *koiné* significa que se ha descaracterizado filosóficamente y que, por consiguiente, urge pensarla nuevamente en términos filosóficos porque de esa caracterización depende su futuro. Ese futuro de la hermenéutica pasa, como hemos mostrado, por el hecho de no permanecer neutral políticamente. Por tanto, la debilidad de la política en Vattimo puede abrir la posibilidad para una recuperación de la centralidad de la hermenéutica en términos filosóficos y sacarla de la etiqueta de mera *koiné*.

Que la filosofía política podría pensar los problemas emergentes de las sociedades contemporáneas y del planeta si, como piensa Vattimo con relación a la estética (1999: 67), las categorías y conceptos filosóficos abandonan su carácter metafísico. Es decir, que las categorías para pensar la política, muchas de ellas generadas en el siglo XIX, esconden una fundamentación metafísica (Esposito 2018: VIII) a partir de un fundamento estable que, al ser confrontadas con las experiencias políticas actuales, manifiestan su insuficiencia y contradicción. Esa insuficiencia categorial de la filosofía para pensar la política abre un camino de salvación (futuro) para la hermenéutica que consiste en el diálogo con las ciencias sociales (y no sólo) que aquí, a partir de Gianni Vattimo, hemos denominado debilidad de la política.

Bibliografía

- Agamben, G., 1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
 Agamben, G., 2003: *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
 Chiurazzi, G., 2021: *Presentazione delle opere di Gianni Vattimo*. In: Vattimo, G., *Scritti filosofici e politici*, Milano, La nave di Teseo, pp. 33-42.
 Esposito, R., 2002: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.
 Esposito, R., 2004: *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.
 Esposito, R., 2018: *Politica e negazione. Per una politica affermativa*, Torino, Einaudi.

-
- Flores d'Arcais, P., 2012: "Gianni Vattimo: ovvero, l'ermeneutica come primato della política", in: AA.VV. *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo* (a cura di Santiago Zabala), Milano, Garzanti, p. 288-306.
- Vattimo, G., 1981: *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli.
- Vattimo, G., 1985: *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.
- Vattimo, G., 1989: *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G., 1994: *Ermeneutica e democrazia*. In: *Revista MicroMega*, vol. 3, pp. 42-49.
- Vattimo, G., 1994a: *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Vattimo, G., 1996: *Hermenéutica, democracia y emancipación*, tr. es. de C. Palma. In: AA.VV. *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*, Oviedo, Nobel, pp. 47-64.
- Vattimo, G., 2003: *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti.
- Vattimo, G., 2004: *Il socialismo ossia l'Europa*, Torino, Trauben.
- Vattimo, G., 2004a: *Postilla 1983*. In: Gadamer, H-G., (1960): *Verita e método*, Milano, Bompiani, tr. it. G. Vattimo, Milano, Bompiani, pp. LV-LXII.
- Vattimo, G., 2007: *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, Fazi.
- Vattimo, G., 2018: *Essere e dintorni*, Milano, La nave di Teseo.
- Vattimo, G.; Paterlini, P., 2006: *Non essere dio*, Reggio Emilia, Aliberti.
- Vattimo, G., Zabala, S., 2014: *Comunismo ermeneutico*, Milano, Garzanti.

luis.uribe@ufma.br

Luis Uribe Miranda. Chileno. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Maranhão -UFMA, Brasil. Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Torino, ha realizado estadias de investigación en Belo Horizonte, Turín y Macerata. Actualmente es director de la Colección de Filosofía Italiana publicada en la editorial Paco de Jundiaí, São Paulo, Coordinador del Grupo de Estudios e Investigaciones en Filosofía Italiana – Gepfit y director del Programa de post-grado en Filosofía de la Universidade Federal do Maranhão – PROF-Filo UFMA. Sus investigaciones se concentran en hermenéutica filosófica, filosofía política, estética, filosofía intercultural y latinoamericana.

Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0765-7932>

Ontologia e tecnica

La filosofia futura tra Vattimo e Severino

PIETRO CAIANO

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Ontology and Technics. Future philosophy between Vattimo and Severino

Abstract: The following paper aims to outline the relations between ontology and technique in Gianni Vattimo and Emanuele Severino, to indicate the contribution that these two thinkers leave to future philosophy. Vattimo and Severino, two protagonists of contemporary Italian philosophy, offer two totally different ontological accounts. On the one hand, an ontology characterized by the 'historical nature' of being and the critique of the traditional notion of truth; on the other, the exposition of the 'original structure', whose foundation is the eternity of being as such and which implies the radical critique of the western civilization, which results alienated. The ontological accounts of both philosophers are closely linked to their philosophy of technique and their reflection on the role of politics in technique civilization. Such research can offer important inspiration for thought to understand our world and its future.

Keywords: Being, Ontology, Politics, Severino, Technics, Vattimo.

1. Introduzione

Accingersi allo studio del pensiero di Vattimo e di Severino e tentare di indagare la relazione che intercorre tra questi due filosofi, significa avvicinarsi a due delle più rilevanti proposte teoretiche del panorama italiano contemporaneo. Rivolgere l'attenzione al pensiero italiano, ritenendo di poter rinvenire in esso elementi importanti per comprendere il nostro tempo, non è un'operazione che debba destare sorpresa. Ancor meno dovrebbe stupire la convinzione che nel confronto tra Vattimo e Severino, due pensatori tra loro diversissimi, possano tuttavia annidarsi ragioni di interesse teoretico di prim'ordine. La convinzione che muove la realizzazione di questo contributo è che, lungi dall'essere un dialogo tra sordi, il confronto – diretto e indiretto – tra Vattimo e Severino intorno al nesso tra questione ontologica e riflessione sulla tecnica possa proporre alla filosofia spunti relevantissimi per rinnovare l'interesse verso le dinamiche che muovono la contemporaneità; affrontare e ripercorrere a ritroso il retroterra speculativo di questi due giganti del pensiero può fornire strumenti importanti per fronteggiare, con il pensiero e la comprensione, l'incessante e inarrestabile avanzata della tecnoscienza, le conseguenze di tale avanzata nel rapporto dell'uomo col mondo, la crisi della politica e della democrazia, il complicarsi dello scenario geopolitico e la liceità delle speranze che, inevitabilmente, si ripongono nel futuro.

In questo contributo si tenterà anzitutto di ricostruire brevemente i contesti filosofici a cui Vattimo e Severino appartengono, con un'attenzione particolare al ruolo che il pensiero di Martin Heidegger ha avuto nell'elaborazione delle loro differenti proposte filosofiche.

Dopodiché, sarà esposta la centralità della questione ontologica, rilevando le motivazioni per cui, secondo entrambi, la filosofia non può evadere il quesito sull'essere. Sarà tuttavia opportuno considerare l'evidente diversità di intenti e di esito del *ritorno all'essere*, dandone diffusamente conto e menzionando il significato che il nichilismo assume, a seconda che sia interpretato dal filosofo torinese o dal bresciano.

In seguito, poste le suddette basi, sarà possibile affrontare il cuore della questione che il presente contributo si impegna a considerare, ovvero il nesso tra ontologia e tecnica. Cruciale è, anzitutto, il carattere sistematico della tecnica, eredità comune del pensiero heideggeriano; ancora da e con Heidegger, l'attenzione dei due filosofi si sposta sul ruolo della metafisica, vista come ciò che conferisce forza all'utilizzo politico oppressivo e totalitario della tecnica, oppure come l'insieme di strutture immutabili la cui caduta segna la liberazione dell'essenza della tecnicità. Infine, l'indagine si soffermerà sulla connessione profonda tra tecnica (o *critica* della tecnica) e politica. Un'adeguata

comprensione di quel nesso potrà dar conto della radicale differenza tra gli esiti dei due discorsi: da un lato, il *pensiero debole* che si traduce in *pensiero dei deboli*¹; dall'altro, le nozioni severiniane di *destino dell'Occidente* e di *Paradiso della tecnica*².

2. Vattimo e Severino: due protagonisti del panorama filosofico italiano contemporaneo

Il pensiero debole di Vattimo si innesta nella tradizione ermeneutica contemporanea. Vattimo si laurea con Luigi Pareyson, filosofo cattolico che, insieme a Nicola Abbagnano, contribuì a far conoscere l'esistenzialismo in Italia. Il clima filosofico dell'epoca era caratterizzato da una forte presenza del neoidealismo – il nome da fare è quello di Augusto Guzzo, a sua volta maestro di Pareyson e interprete della filosofia di Giovanni Gentile. In questo poliedrico contesto³, Vattimo discute una tesi dal titolo *Il concetto di fare in Aristotele*⁴, poi pubblicata per i tipi di Giappichelli pochi anni dopo la laurea. Le principali fonti di ispirazione del filosofo torinese sono, oltre a Hans Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Da Nietzsche, egli accoglie la nozione di nichilismo, che reinterpreta alla luce dell'ontologia della caducità e delle sue conseguenze epistemologiche. Per quel che riguarda il rapporto con Heidegger, è possibile leggere la filosofia vattimiana come un'originale rilettura dell'ontologia heideggeriana, che prende in particolare le mosse dall'indagine teoretica sulla differenza ontologica. Ma nel pensiero di Vattimo Nietzsche e Heidegger dialogano. Egli scrive infatti che «se Heidegger conferisce senso a Nietzsche mostrando che la volontà di potenza, per dir così, è “destino dell'essere” [...] Nietzsche dà senso a Heidegger chiarendo che il destino dell'essere [...] è il nichilismo»⁵.

A partire da queste basi, Vattimo formula una proposta filosofica – quella del pensiero debole – destinata ad una notevole fortuna, in Italia come all'estero, in particolare nel contesto filosofico ispanico e ispano-americano. Ciò si deve alla capacità di questo pensiero di essere un luogo di convergenza di istanze differenti, all'interno del panorama filosofico della postmodernità:

¹ Cfr. G. Vattimo, *Pensiero debole, pensiero dei deboli*, in Id., *Della realtà*, Milano, Garzanti, 2012, pp. 208-216.

² Cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, BUR, 2018 [1990], p. 5.

³ Cfr. C. A. Viano, *Stagioni filosofiche*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 89-141.

⁴ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, Giappichelli, 1961.

⁵ G. Vattimo, *Nietzsche interprete di Heidegger*, in Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Milano, Garzanti, 2000, p. 272.

una peculiare lettura della cristianità, scevra da condizionamenti dogmatici e metafisici; la critica alle ideologie, variamente intese; la già menzionata presenza di istanze heideggeriane, che si accompagnano a elementi post-marxisti; l'impegno politico, inteso come compimento e realizzazione di quell'emancipazione reale a cui il nichilismo ermeneutico forniva le condizioni di possibilità. Per questi e per svariati altri motivi la figura di Gianni Vattimo è una di quelle con cui è imprescindibile confrontarsi.

Emanuele Severino condivide con Vattimo la formazione cattolica. Tuttavia, il pensatore bresciano proviene da un altro ambiente, quello della neoscolastica. Si laurea con Gustavo Bontadini nel 1948, discutendo una tesi incentrata sul rapporto tra il pensiero di Heidegger e la metafisica⁶. Il percorso filosofico compiuto da Severino prende proprio le mosse dal confronto con le idee di Bontadini, pensatore neoscolastico che tuttavia tentava di mettere in atto una riforma della propria tradizione filosofica, attraverso un radicale confronto con il pensiero moderno, in particolare con l'attualismo di Giovanni Gentile e il problematicismo di Ugo Spirito. In un siffatto contesto di provenienza, e accanto al fortissimo interesse verso Heidegger, per i primi tempi del suo itinerario speculativo Severino rimane vicino al maestro Bontadini, per poi allontanarsene definitivamente – dal punto di vista filosofico – con il celeberrimo saggio *Ritornare a Parmenide*⁷ (1964) e il relativo *Poscritto*⁸ (1965). La radicalizzazione delle sue posizioni lo porta al distacco ufficiale e irreversibile con la Chiesa, sancito da una sentenza del Sant'Uffizio⁹.

La filosofia severiniana, a differenza di quella di Vattimo, si caratterizza anzitutto per la sua inattualità, portando avanti una radicale critica

⁶ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 33-353.

Quest'opera contiene la tesi di laurea di Severino, insieme a una Avvertenza e alcune Appendici. Resta degno di nota il documentato interesse di Heidegger verso il giovane Severino. Il filosofo tedesco fu autore di tre annotazioni, riguardanti il pensatore bresciano (due risalenti al 1958, e una al 1967). L'esistenza di queste annotazioni è stata documentata dal prof. Francesco Alfieri.

⁷ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 56 (1964), n. 2, pp. 137-175; poi edito in Id., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 19-61.

⁸ Cfr. E. Severino, *Poscritto*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 57 (1965), n.5, pp. 559-618; poi edito in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133.

⁹ Per un approfondimento della questione, si rimanda a E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Milano, Rizzoli, 2001.

Per approfondire il rapporto tra il pensiero di Severino e il Cristianesimo, si rimanda invece a L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, Roma, Inschibboleth, 2021; Id., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Milano-Udine, Mimesis, 2008.

all'Occidente¹⁰ come fenomeno metafisico¹¹, ancor prima che storico. La fondazione dell'edificio teoretico severiniano è esposta ne *La struttura originaria*¹² (1958), un'opera estremamente complessa, a cui non è stata forse dedicata l'attenzione che essa meriterebbe. L'itinerario filosofico di Severino procede, nella massima coerenza al proprio fondamento essenziale e irrinunciabile – l'eternità dell'essente in quanto tale –, mantenendosi per forza di cose lontano dall'*engagement* politico. È forte l'intenzione di cogliere la totalità dell'esperienza umana da un punto di vista 'esterno'¹³, ovvero con quello sguardo che, individuando nell'alienazione della verità dell'essere il punto sorgivo dell'esperienza storico-culturale, può definirne l'evoluzione *in quanto* evoluzione dell'errore che perviene gradualmente alla propria coerenza. In tal senso anche Severino, come Vattimo, si rivolge alla politica e alla tecnica, ma con intenti e modalità del tutto differenti.

Anche Severino, come Vattimo, è in qualche modo divenuto un personaggio noto al grande pubblico. Da un lato, è anche autore di opere che potrebbero essere definite 'divulgative', edite da Rizzoli; dall'altro, egli diviene editorialista di importanti quotidiani, come *Bresciaoggi* e il *Corriere della Sera*. Esistono diverse traduzioni delle opere severiniane in numerose lingue, come l'inglese, il francese, il tedesco, lo spagnolo e il catalano.

Il più significativo e noto incontro tra Vattimo e Severino è quello avvenuto in una puntata della trasmissione *La clessidra*, ideata e diretta dallo stesso Vattimo sulla rete Raitre¹⁴. Il confronto tra i due filosofi è stato trascritto in due differenti volumi, rispettivamente di Vattimo¹⁵ e di Severino¹⁶. Anche alla luce di quel dialogo, la presente analisi si impegna a procedere sulla via già indicata, tentando di pervenire a conclusioni differenti e più proficue, ferma restando la radicalità delle differenze che separano le due proposte filosofiche,

¹⁰ Con "Occidente", Severino indica «la civiltà che cresce all'interno dell'orizzonte aperto dal senso che il pensiero greco assegna all'esser-cosa delle cose» (Id., *Essenza del nichilismo*, cit. p. 415). Per questa ragione, con quel termine si intende qualcosa di più rispetto all'accezione del senso comune. Non si parla, in tal senso, di una prospettiva occidentale in lotta con quella orientale, quanto piuttosto di una modalità egemone di intendere la realtà, alla luce del pensiero greco, che ha permeato le concettualità dell'intero Pianeta e che si impone come l'indiscutibile e irrinunciabile evidenza.

¹¹ Cfr. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 145.

¹² Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958; poi edita da Adelphi (Id., *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981).

¹³ Ferma restando l'impossibilità di situarsi concretamente 'al di fuori' del contesto culturale occidentale.

¹⁴ La puntata in questione è intitolata *In cammino verso il nulla* ed è stata registrata nel 1986.

¹⁵ G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 25-39.

¹⁶ E. Severino, *La legna e la cenere. Discorsi sul significato dell'esistenza*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 79-94.

ma non rinunciando a riscoprire in esse le radici per un rinnovamento degli interrogativi filosofici intorno alle più dirimenti questioni che caratterizzano il nostro tempo e il futuro della filosofia (o, ricorrendo ad un'espressione cara a Severino, la *filosofia futura*¹⁷).

3. La questione ontologica e la sua centralità

La questione dell'essere è fondamentale per entrambi i pensatori oggetto della presente analisi. Le ragioni di questa centralità sono forse da ricercarsi nell'originario e comune interesse verso il pensiero di Martin Heidegger. È bene ora dar seguito alla sollecitazione precedente, ossia quella secondo cui la filosofia di Vattimo potrebbe essere letta come un'originale rilettura dell'ontologia heideggeriana, e in particolare della differenza ontologica. Per far questo, si farà costante riferimento alle tracce heideggeriane nel pensiero del filosofo torinese, con l'intento di delineare i caratteri essenziali della sua ontologia. Potrebbe in questo senso tornare utile, anzitutto, un passo, tratto da un volume in cui Vattimo dialoga con Richard Rorty: «L'ontologia non è qualcosa che concerne gli oggetti [...]. L'ontologia concerne la nostra maniera di riferirci all' "essere" e agli "enti". È come un atteggiamento critico: chiede di non considerare ovvio quello che sembra ovvio a causa della sua dipendenza da condizioni storiche e da interrelazioni sociali»¹⁸. In tal senso inizia a risultare chiaro il rischio che Vattimo, a più riprese, segnala – in sintonia con Heidegger: quello che la riflessione rimanga appiattita sul piano ontico, sul piano della datità, senza considerare il valore trascendentale¹⁹ del rivolgimento all'essere. In tal senso, Vattimo ricorda lo heideggeriano «oblio dell'essere, ovvero la perdita di qualsiasi capacità di distinguere l'essere dagli enti come sono dati. Se si dimentica la differenza ontologica, allora la totalità dell'essere si riduce a ciò che è, all'ordine fattuale delle cose, che esclude l'innovazione, la trasformazione, e ancor più la rivoluzione»²⁰. Per dar conto del significato che egli intende attribuire all'ontologia, Vattimo riprende ancora una volta

¹⁷ Cfr. E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Milano, Rizzoli, 2006; cfr., inoltre, la rivista «La filosofia futura», fondata da Severino nel 2013, edita da Mimesis e attualmente diretta da Nicoletta Cusano.

¹⁸ R. Rorty – G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2005, p. 84.

¹⁹ Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), in Id., *Scritti filosofici e politici*, introduzione di A. Gnoli, presentazione di G. Chiurazzi, La Nave di Teseo, Milano, 2021, p. 251.

Sul nesso tra la comprensione ontologica del *Dasein* e il trascendentale kantiano, si rimanda inoltre a E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit.

²⁰ G. Vattimo, *La questione della tecnica oggi*, in Id., *Essere e dintorni*, a cura di G. Iannantuono, A. Martinengo, S. Zabala, Milano, La Nave di Teseo, 2018, p. 202.

l'insegnamento di Heidegger²¹, proponendo di rielaborare la nozione foucaultiana di *ontologia dell'attualità*. Tentando di andare oltre la modalità in cui quest'ultima era stata intesa dal pensatore francese, Vattimo chiarisce che essa non vuole indicare soltanto

una filosofia orientata prevalentemente alla considerazione dell'esistenza e della sua storicità piuttosto che all'epistemologia e alla logica [...]. "Ontologia dell'attualità", invece, significa qui un discorso che cerca di chiarire che cosa l'essere significa nella situazione presente. Sono del tutto consapevole delle difficoltà e dei pericoli che comporta l'assunto di parlare dell'"essere", o della "situazione presente" [...]. Ed è possibile che la difficoltà di capire che cosa significa "essere" sia proprio legata al fatto che, fin dalle origini della filosofia, si è cercato di chiarire il senso dell'essere, rimuovendo la sua relazione con l'altro termine del nostro discorso, cioè la concreta situazione storica dei parlanti. Dal punto di vista di Heidegger, si deve dire probabilmente che è proprio questa la ragione per cui la metafisica si è sviluppata come "oblio dell'essere". Uno dei primi passi nella direzione di un pensiero che rammemori l'essere al di là di questo oblio dovrebbe configurarsi – dal punto di vista heideggeriano che qui intendo adottare – proprio come lo sforzo di tener finalmente conto di questo aspetto della questione, cioè del "significato" ontologico della situazione presente²².

Questa lunga citazione permette di comprendere in che misura Vattimo si appelli all'eredità heideggeriana. Come avrà modo di scrivere in seguito, riferendosi al pensatore tedesco, si tratta di «tornare al perché del suo pensare all'essere»²³. Pensare l'essere significa anzitutto però pensare il suo carattere intimamente caduco: «l'essere non è ma ac-cade; forse anche nel senso che cade-preso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione»²⁴. A partire da queste indicazioni è possibile cogliere forse il carattere distintivo dell'ontologia di Gianni Vattimo: la storicità dell'essere. Che l'essere sia anzitutto storia, significa che l'accesso alla sua comprensione avviene a partire dall'esperienza quotidiana, «un'esperienza di proiezione verso il futuro e di retrospezione verso il passato. [L'esperienza quotidiana] è il progetto; è l'esperienza di un soggetto che, pur con tutti i suoi limiti, assume e accetta la propria esistenza come una serie di possibilità che si dispiega nel

²¹ Cfr. G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003, p. 15.

²² Ivi, pp. 15-16.

²³ G. Vattimo, *Appunti su Heidegger*, in Id., *Essere e dintorni*, cit., p. 397.

²⁴ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1736.

tempo»²⁵. Quest'esigenza di Vattimo è totalmente in linea con la filosofia heideggeriana, quando in essa si richiama l'attenzione sul «raggiungimento di una comprensione *ontologica* della *storicità*»²⁶, che non può avvenire «nella storiografia come scienza della storia»²⁷, ma soltanto all'interno della comprensione ontologica del *Dasein*. Senza la categoria della storicità, senza una comprensione dell'essere che lo metta in relazione con il nulla e con la sua caducità, senza una prospettiva sul tema ontologico che tragga la propria linfa vitale dall'esperienza concreta dell'esser-uomo-nel-mondo, è per Vattimo impossibile qualsiasi autentico sforzo filosofico.

La centralità dell'ontologia, nel pensiero di Emanuele Severino, è di tutt'altra natura. Come anticipato, il tema fondante dell'intera trattazione ontologica severiniana è l'eternità di ciò che è, ossia l'impossibilità che ciò che è, prima di essere, non sia ancora e, dopo essere stato, non sia più. Scrive infatti Severino: «se dell'essere (di ogni e di tutto l'essere) non si può pensare che non sia, allora dell'essere (di ogni, di tutto l'essere) non si può pensare che divenga, perché, divenendo, non sarebbe – non sarebbe cioè prima del suo nascimento e dopo la sua corruzione. Sì che *tutto* l'essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna nel nulla. È eterno»²⁸. Dal passo è possibile evincere, anzitutto, che l'eternità è, per Severino, ciò che conviene ad *ogni* essere, e non soltanto all'infinito, puro e astratto essere parmenideo: ogni determinazione, ogni differenza, ogni significato²⁹, dal momento che è, è eternamente (in quest'affermazione risiede, peraltro, una variazione non indifferente rispetto alle posizioni difese nell'opera del 1958, quando Severino tentava ancora di conciliare questo «semplice e grande pensiero»³⁰ con l'orizzonte concettuale della metafisica classica, tentando di distinguere tra *immutabile* e *diveniente*³¹). Questa definizione 'ampia' di essere, comprendente ogni determinazione esistente, è per altro verso in linea con l'impianto di base de *La struttura originaria*, in cui si legge che «il termine “essere” indica una sintesi [...] tra il significato “essere” (*essere formale*) e i significati costituiti dalle determinazioni che, appunto, *sono*. O col termine “essere” si intende una complessità o

²⁵ Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 90. Il passo menzionato è in realtà la trascrizione di un intervento di Vattimo nel già citato dialogo televisivo.

²⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, p. 443.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ E. Severino, *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 63.

²⁹ E. Severino chiarisce il senso che egli attribuisce al termine 'significato' in un passo de *La struttura originaria*: «significati (= cose significanti = significare delle cose = enti)» (Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 17).

³⁰ E. Severino, *Poscritto*, cit., in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 63.

³¹ Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. XIII.

concretezza semantica i cui momenti astratti sono l'essere formali e le determinazioni di questa formalità»³². La seconda conclusione che è possibile trarre dal precedente passo del *Poscritto* è che Severino, nell'elaborare la propria proposta ontologica, ha già – come noto e anticipato – un obiettivo polemico e critico: l'impostazione ontologico-metafisica dell'Occidente, che affonda le proprie radici nel pensiero greco. Nell'Avvertenza del 1994 a *Heidegger e la metafisica*, Severino scrive che «al fondamento del pensiero dell'Occidente sta la fede nell'esistenza del divenire, inteso come oscillazione degli essenti tra il loro essere e il loro nulla – la fede che esprime il senso greco del divenire»³³. Questo avviene proprio per via dell'alienata concezione che il pensiero greco ha dell'essere: «l'ontologia parte da un essere svirilizzato, che “ha sciolto i legami” con l'essere»³⁴. E proprio per questo, come si legge nel celeberrimo *incipit* di *Ritornare a Parmenide*, «la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci»³⁵. Il termine dell'accusa, per così dire, è il *nichilismo*, se esso significa «affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente»³⁶. 'Nichilismo' significa pensare che le cose, gli enti, possano venire dal nulla o finire in esso. Aprire a questa possibilità, che si costituisce come l'assurdo, significa permettere e pensare l'identità di un positivo e del suo opposto, e quindi negare l'incontraddittorietà che compete ad ogni positivo in quanto positivo³⁷. Detto altrimenti, il nichilismo è la negazione della struttura originaria della verità, alla quale «compete [...] quanto Aristotele rilevava a proposito del principio di non-contraddizione: che la sua stessa negazione, per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre»³⁸. Si rimanda naturalmente ad altra sede l'approfondimento e lo svolgimento della relevantissima tematica del fondamento all'interno degli scritti di Severino. Basta tener fermi, per ora, due aspetti: da un lato, la centralità della questione dell'essere e della sua eternità, da intendersi nelle modalità segnalate pocanzi;

³² Ivi, p. 144.

³³ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 14. Severino contestualizza, con questa Avvertenza, il suo scritto giovanile su Heidegger. Intende chiarire che in quel testo l'intento del giovane allievo del neoscolastico Bontadini era quello di rinvenire, nel pensiero di Heidegger, una nuova via d'accesso alla metafisica (cfr. ivi, p. 22). Severino riconoscerà poi l'impraticabilità di questa via, da un lato, e l'alienazione essenziale del pensare metafisico occidentale, dall'altro, ricontestualizzando così il pensiero di Heidegger alla luce della sua lettura della filosofia contemporanea.

³⁴ Ivi, p. 25.

³⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 19.

³⁶ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 137.

³⁷ Cfr., su questo tema, G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 32-33, 38-40.

³⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 107.

dall'altro, la diagnosi severiniana dell'intera vicenda storico-filosofica dell'Occidente e il significato che il termine 'nichilismo' assume all'interno di questa diagnosi.

Proprio sul tema del nichilismo si articola una delle più radicali differenze con il pensiero di Vattimo. Per il pensatore torinese, il nichilismo è una connotazione essenziale dell'atteggiamento ermeneutico e antimetafisico di cui il pensiero debole è espressione. Nel già citato dialogo con Severino, Vattimo critica la definizione severiniana di nichilismo, proponendone un'altra,

in cui mi riconosco quando mi dichiaro nichilista e sostengo che dobbiamo diventare nichilisti in maniera più profonda. [Non] mi ritengo nichilista nel senso di chi crede o pensa che le cose siano niente. Penso invece che una concezione praticabile, e anche positiva, di nichilismo nella nostra cultura sia quella secondo cui, affinché l'esistenza abbia un senso, l'essere non deve avere quei caratteri di stabilità, immutabilità, definitività che [...] il tradizionale pensiero metafisico gli ha conferito, dalla filosofia dei Greci in avanti. Che l'essere possa non avere quei caratteri, è indispensabile per capire l'esistenza come storia. Detto altrimenti: se pensiamo l'essere come stabile, immutabile, definitivo, non siamo in grado di pensare la nostra esistenza come ciò che essa è, vale a dire come *storia*³⁹.

In tal senso, richiamando l'attenzione sulla precedente esposizione degli elementi essenziali che caratterizzano l'ontologia di Vattimo, risulta chiara la sostanziale consonanza e comunità d'intenti di ontologia ermeneutica e nichilismo: «l'ermeneutica è il pensiero del nichilismo compiuto, il pensiero che mira a una ricostruzione della razionalità dopo la morte di Dio»⁴⁰. Nella stessa pagina si può altresì apprezzare la connessione tra ontologia ermeneutica, nichilismo ed emancipazione, nesso concettuale che risulterà fondamentale per il prosieguo della presente analisi. Scrive Vattimo: «Il nichilismo diventa ermeneutica: pensiero che sa di poter mirare all'universale solo passando attraverso il dialogo, l'accordo, se si vuole [...] la *caritas* [...]. Emancipazione è per noi il senso del nichilismo proprio se si legge questo termine nietzschiano alla luce di un'altra espressione capitale del filosofo tedesco: "Dio è morto, ora vogliamo che vivano molti dèi"⁴¹. Sulla base di ciò, Vattimo accusa Severino di proporre un modello ontologico incapace di dar conto della storicità essenziale che caratterizza l'esperienza umana del mondo e dell'essere:

³⁹ E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., pp. 85-86. Anche qui, si tratta della trascrizione di un intervento di Vattimo, nel dialogo televisivo del 1986.

⁴⁰ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 6.

⁴¹ *Ibidem*.

Se le cose che sono partecipano di ciò che chiamiamo essere, e se l'essere ha una struttura stabile, monolitica, del tipo: ciò che è è e non può non essere, e in questo modo si distingue dal nulla, allora la nostra storia non ha senso, la nostra storicità non ha senso [...]. Al contrario, è proprio qui che a mio parere sorge il problema di riscoprire la complicità tra l'essere e il nulla, o tra l'essere e il tempo, se si vuole, nei termini di Heidegger. Se contrapponiamo semplicemente l'essere e il nulla, ed escludiamo assolutamente dall'essere il nulla in qualunque forma, finiamo per non capire più l'esistenza⁴².

Severino replica, tentando di attirare l'attenzione del filosofo torinese sullo sfondo che soggiace al suo discorso riguardo alla *necessità* di riconoscere la storicità come condizione di possibilità della comprensione umana dell'esistenza. Il presupposto che Vattimo non mette in discussione è costituito da un insieme di fedi fondamentali e tra esse correlate, che Severino tenta di mettere a nudo: «fede nell'esistenza della storia vuol dire fede nel *divenire*: fede, appunto, nell'esistenza del processo in cui le cose sorgono dal niente e vi ritornano. Inoltre, tu [Vattimo] hai la fede nell'esistenza della libertà, e questa fede è solidale con la precedente. E anche questa seconda fede è per te qualcosa di indiscutibile»⁴³. Con il termine 'fede', Severino si rivolge ad ogni asserzione presentata come incontrovertibile, ma manchevole di un fondamento per via del quale possa dirsi propriamente tale. Ciò che l'Occidente interpreta come «verità originariamente evidente e indiscutibile»⁴⁴ è in realtà un'interpretazione – una fede. Il divenire è in realtà, nel linguaggio severiniano, l'accadere dell'eterno, inteso come l'apparire e lo sparire di quegli enti eterni in cui la struttura originaria della verità consiste⁴⁵.

È bene ora tentare di ricapitolare, prima di muovere verso la trattazione della questione della tecnica. L'ontologia di Vattimo mette in luce l'attualità e l'urgenza della differenza ontologica heideggeriana: dimenticare l'essere significa non poter più leggere l'esistenza attraverso la categoria della storicità (essere e tempo, essere e nulla), della caducità essenziale dell'esistente. Solo evitando che il pensiero rimanga invischiato nell'eterno presente della datità ontica è possibile, per Vattimo, ogni ritrazione verso il passato, ogni proiezione verso il futuro, ogni progetto di modifica dell'esistente – ivi comprese, come visto, le rivoluzioni. Conquistare il senso della storicità significa comprendere

⁴² E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 88.

⁴³ Ivi, pp. 88-89.

⁴⁴ Ivi, p. 88.

⁴⁵ Cfr. E. Severino, *Destino della necessità. Κατά τό χρεών*, Milano, Adelphi, 1980, p. 97.

che ogni verità che si dichiara assoluta, immutabile e inscalfibile è in realtà il frutto di una contingenza storico-sociale e che, come tale, può e *deve* essere messa in discussione dalla forza emancipatrice dell'ontologia ermeneutica nichilista. Per Severino, il convitato di pietra di questo discorso è la natura arbitraria della convinzione dell'esistenza della storia. Lo sguardo asettico dell'ontologia fondamentale severiniana indica la forza del fondamento, che abita nell'inconscio dell'Occidente. È proprio quel fondamento a mostrare, secondo il filosofo di Brescia, l'origine comune e del pensiero che innalza strutture immutabili – è il caso della metafisica e della teologia, per come queste si sono storicamente istanziate – e di quello che, invece, intende mostrare la necessità della morte di Dio e di ogni immutabile. Quell'origine comune è appunto la fede *nichilistica* nel divenire.

È giunto il momento di introdurre la questione della tecnica, a partire dalle considerazioni di carattere ontologico finora avanzate.

4. *Ontologia e tecnica: il futuro della politica*

La comprensione della posizione di Vattimo intorno alla questione della tecnica non è possibile se non si considera lo sfondo heideggeriano sul quale questa si innesta. Nel saggio *La questione della tecnica oggi*⁴⁶, Vattimo richiama già dal titolo Heidegger e il suo *Die Frage nach der Technik*⁴⁷. In linea con Heidegger, il filosofo torinese dichiara preliminarmente che è impossibile pensare che la questione della tecnica possa *non* essere una questione filosofica. Detto altrimenti, «non c'è una questione *tecnica* della tecnica, cioè non possiamo dire che la questione della tecnica – ammesso che siamo in grado di definirla – sia risolvibile in termini tecnici, per esempio in base a nuove scoperte o a nuove applicazioni di ciò che sappiamo, etc. Molto semplicemente, la questione della tecnica è di natura metafisica o ontologica»⁴⁸. Vattimo recupera da Heidegger anche la considerazione della tecnica come *Gestell*, ma si allontana dal pensatore tedesco riguardo all'interpretazione del carattere sistematico della tecnica. Il pericolo che il torinese intravede nelle conclusioni heideggeriane è che la tecnica come «sistema integrato»⁴⁹, come «complesso di strumenti totalmente integrati tra loro»⁵⁰ possa celare la sua vera natura.

⁴⁶ G. Vattimo, *La questione della tecnica oggi*, cit., in Id., *Essere e dintorni*, cit. pp. 193-204.

⁴⁷ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Gesamtausgabe*, Band. 7, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, pp. 7-36. Tr. it. in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 2019⁴, pp. 5-27.

⁴⁸ G. Vattimo, *La questione della tecnica oggi*, cit., in Id., *Essere e dintorni*, cit., p. 193.

⁴⁹ Ivi, p. 195.

⁵⁰ Ivi, p. 196

L'impressione è che la tecnica sia «diventata una specie di mondo autonomo»⁵¹, che procede secondo dinamiche interne quasi naturalizzate, sempre più imperscrutabili e indipendenti dalla gestione, dal controllo (e dalla limitazione) operata dall'uomo.

Il vero senso della questione della tecnica di cui parlo nel titolo [sta] nel fatto che la tecnica sembra una macchinazione creata per escludere l'azione e la scelta da parte del soggetto coinvolto in una determinata attività [...]; perché essa appare come una forma di dominio impersonale delle macchine sugli esseri umani concreti, che invece avrebbero dovuto controllarle. Ciò che spaventa della tecnica [...] è proprio il fatto che essa sembri una forma di dominio, pericolosa anche perché apparentemente impersonale: contro la tecnica non è possibile una battaglia chiara e definita (è la tecnica, bellezza!)⁵².

Per Vattimo, si tratta di un grande equivoco, quasi paradossale, quello per cui una creazione umana – l'insieme degli strumenti integrati che vanno a comporre il mosaico del *Gestell* tecnologico – si mostri invece con i caratteri propri della natura – il cui funzionamento è indipendente dal nostro agire e le cui logiche non possono essere da noi fino in fondo conosciute. Ma come ogni equivoco, anche questo ha da esser smascherato. Il compito della filosofia, dell'ontologia, sembra essere proprio quello di ricondurre la tecnicità come tale alla sua origine artificiale⁵³. Se quest'origine venisse riscoperta, apparirebbe più chiaramente che il carattere apparentemente impersonale e imperscrutabile del *Gestell* altro non è che una maschera. In tal senso è cruciale la connessione che intercorre tra tecnica e politica. Vattimo formula così la questione: «fino a che punto e in che termini la tecnica può essere separata dal dominio?»⁵⁴. La tecnica, sperimentata come un potere oramai incontrollabile e mosso da sue oscure logiche interne, richiede in realtà un preciso e mirato intervento politico: «proprio perché la tecnica non si sviluppa automaticamente da sé, non ha una tendenza interna a crescere, ma richiede scelte, investimenti, decisioni, allora essa è ancora strettamente legata al potere e – aggiungo – alla lotta di classe. La pretesa neutralità della tecnica [...] è la maschera di coloro che hanno il potere

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 197.

⁵³ Su questo punto, ossia la distinzione tra 'prima' e 'seconda' natura, tra naturale e artificiale, con tutte le implicazioni che questa distinzione implica, insiste la filosofia di Gaetano Chiurazzi, uno dei principali allievi di Vattimo (cfr. G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021).

⁵⁴ Vattimo, *La questione della tecnica oggi*, cit., in *Id.*, *Essere e dintorni*, cit., p. 201.

di piegarla ai propri fini»⁵⁵. Nella ricostruzione vattimiana la tecnica è dunque lo strumento in mano alla politica per esercitare dominio, prevaricazione dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura⁵⁶.

L'antidoto al dominio e alla prevaricazione non può che essere l'emancipazione. C'è stato modo di evidenziare la connessione essenziale tra emancipazione, ontologia e nichilismo. Vattimo chiarisce questo punto – permettendo alla presente analisi di serrare le fila sulla triangolazione ontologia-tecnica-politica nel pensiero debole – puntando il dito sul ruolo che la dimenticanza dell'essere e, conseguentemente, della *differenza* e della trasformazione, ha sull'accettazione del dominio (politico)tecnico come ordine fattuale delle cose. È bene quindi concludere la trattazione sulla tecnica in Vattimo riportando questo esteso e fondamentale passaggio.

Il dominio della tecnica, in cui tutto ciò che accade è pianificato e previsto in linea di principio [...], esclude idealmente il futuro e la novità. La paura della tecnica è la paura che si prova di fronte a un universo meccanico che promette sicurezza nella misura in cui esclude una storicità autentica. Tutto ciò [...] coglie uno dei rischi che l'ordine tecnico globale corre davvero: l'impossibilità dell'evento che, per tornare a Heidegger, è sinonimo dell'essere. Nella filosofia di Heidegger, poiché l'essere non può essere identificato con ciò che c'è di fatto – perché questo, molto semplicemente, impedirebbe di spiegare e vivere le nostre esperienze di libertà (speranza, paura, memoria ecc., in una parola: l'esistenza umana) –, deve essere compreso in termini di evento: l'essere autentico *non è*, bensì *accade* quando qualcosa cambia il contesto dell'esperienza quotidiana [...]. L'idea della fine della storia [...] ha un significato che probabilmente Fukuyama non intendeva attribuirle consapevolmente [...]. Se questo processo [lo sviluppo della dominazione tecnico-politica] prosegue – non automaticamente, ma consapevolmente guidato dalle classi dominanti –, abbiamo ragioni per aspettarci la fine della storia, perché la storia, come disse una volta Benedetto Croce, non è altro che la storia della libertà⁵⁷.

La questione della tecnica occupa un ruolo fondamentale anche nel pensiero di Severino. Per tentare di contestualizzarla all'interno dell'edificio teoretico del pensatore bresciano, la si deve situare nella *pars destruens* di quel discorso (la cui *pars construens* sarebbe invece l'esposizione dei tratti essenziali della struttura originaria). La tecnica è, per Severino, il compimento e la piena coerenza del nichilismo occidentale. L'insieme della diagnosi severiniana

⁵⁵ Ivi, p. 204.

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 201.

⁵⁷ Ivi, pp. 202-204.

sull'Occidente si configura, per le motivazioni evidenziate in precedenza, come l'analisi della Follia del nichilismo. Severino ritiene di poter delineare l'evoluzione delle vicende storico-culturali occidentali, a partire dal loro punto sorgivo – la filosofia greca – sino al loro compimento – l'epoca del dominio tecnoscientifico. Ciò che guida l'evoluzione nichilistica dell'Occidente, e che ne costituisce il comune denominatore, è il senso greco della cosa. Scrive Severino: «la storia dell'Occidente è la progressiva dominazione di un unico senso della “cosa”, al quale oggi non sfugge più alcuna azione compiuta sul nostro pianeta»⁵⁸. Ma per quale motivo la tecnica si costituirebbe come compimento e piena coerenza del nichilismo occidentale? Sulla scorta dell'assodata nozione di 'nichilismo', occorre definire quella di 'tecnica'. Questa è, per Severino, «la capacità, scientificamente controllata, di produrre e distruggere le cose»⁵⁹. Ma creare e distruggere è possibile solo se la realtà è pensata come originariamente disponibile all'azione. Analizzando tale possibilità, si tenta di sondare quello che pocanzi si era definito come lo 'sfondo' che soggiace a quel discorso – il *pensiero debole*, in particolare, e il pensiero filosofico occidentale, in generale – che dà per scontate categorie come 'storicità' e 'divenire'. Che la realtà sia originariamente disponibile all'azione, è il contenuto della fede che interpreta l'ente come ciò che *oscilla*⁶⁰ tra l'essere e il nulla. La tecnica, o più precisamente l'«Apparato tecno-scientifico»⁶¹, è il compimento e la coerenza dell'evoluzione dell'errare dell'Occidente poiché il suo creare e il suo distruggere perseguono un unico e irrinunciabile scopo essenziale, ossia «l'aumento indefinito della potenza (cioè della capacità di realizzare scopi)»⁶². In tal senso la tecnica ha il compito di oltrepassare ogni limite che le si ponga dinanzi⁶³. Ma cosa intende Severino quando si rivolge ai limiti che si frapporterebbero tra la tecnica e la realizzazione del suo scopo essenziale? Per dare risposta a quest'ulteriore quesito, occorre rievocare, all'interno della «riletture severiniana della storia della filosofia»⁶⁴, un concetto fondamentale, che è già stato trattato contestualmente all'esposizione del

⁵⁸ E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Milano, BUR, 2020⁴, p. 220.

⁵⁹ Ivi, p. 225.

⁶⁰ Il riferimento è qui a Platone e alla definizione di ἐπαμφοτερίζειν (cfr. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 21).

⁶¹ E. Severino, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Milano, BUR, 2017, p. 36.

⁶² E. Severino, *Dike*, Milano, Adelphi, 2015, p. 189.

⁶³ Per ulteriori determinazioni sul senso di questo oltrepassamento, e per approfondire questa sezione della presente analisi, si rimanda a Severino, *La filosofia futura*, cit., pp. 71-78; Id., *Il tramonto della politica*, cit., pp. 211-229.

⁶⁴ N. Cusano, *Sintesi e separazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 177. Si rimanda a questo testo (pp. 169-178) per approfondire il versante ontologico dell'evoluzione nichilistica dell'Occidente.

nichilismo ermeneutico vattimiano, ovvero il concetto di ‘immutabile’. La metafisica occidentale è, per Severino, il luogo privilegiato della testimonianza di un contenuto assolutamente vero, immutabile e necessario. La metafisica è pertanto *ἐπιστήμη*, nel senso etimologico dello ‘stare (ἴσθημι) sopra (ἐπί)’, cioè nel senso dello im-porsi su ciò che è contingente (sia dal punto di vista ontologico che da quello epistemologico). Proprio il permanere, lo stare dell’assoluto è ciò che limita la libera espressione dell’essenza della tecnica. La limita dal momento che la tecnica, ponendosi alla guida dei progetti di *creazione* e di *distruzione* del mondo, intende mettere le mani sulla realtà in divenire. Ma se il divenire delle cose è già determinato dalla presenza di una struttura immutabile che conferisce al reale un significato, allora la tecnica non può disporre liberamente secondo la propria unica e intrinseca finalità. Ciò che la tecnica ha da oltrepassare è pertanto costituito dalle concezioni che intendono conferire un senso incontrovertibile alla realtà. Queste concezioni affondano le proprie radici nella profonda convinzione che un essere necessario – sia esso il divino, un insieme di norme etiche, criteri estetici di carattere assoluto, ma anche e soprattutto ideologie e strutture politiche – debba dar significato a ciò che esiste⁶⁵.

Se la filosofia è storicamente stata il luogo della testimonianza dell’esistenza dell’assoluto, in ogni sua forma, tuttavia proprio in essa si mostra anche la necessità che quell’assoluto cada. Si tratta quindi di capire quale sia il passo compiuto dal pensiero filosofico, per permettere così di comprendere, attraverso la determinazione della necessità della caduta delle strutture di carattere immutabile che imbrigliano la potenzialità tecnica, la piena portata della liberazione dell’essenza della tecnica. Il «sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo»⁶⁶ è il clima che segnala l’inconciliabilità tra l’incessante diventar-altro da parte delle cose che sono (in ciò risiede il senso greco del divenire) e l’esistenza di assoluti. Scrive Severino: «la filosofia contemporanea distrugge l’*epistémè*, cioè avverte che una realtà e una verità immutabili concepite al di sopra della verità e della realtà del divenire renderebbero impossibile l’esistenza del divenire»⁶⁷. I principali esponenti del pensiero del sottosuolo – Giacomo Leopardi, Friedrich Nietzsche e Giovanni Gentile – indicano in modalità differenti le forme della distruzione del sapere assoluto. Intorno a Leopardi, Severino scrive: «se l’essente, nel divenire, è in rapporto al nulla, l’essente non può salvarsi dal nulla. Leopardi per primo

⁶⁵ Cfr. E. Severino *Ritornare a Parmenide*, cit., in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 27-32.

⁶⁶ E. Severino, *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 82.

⁶⁷ E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Milano, BUR, 2004.

mostra l'inevitabilità di questa conseguenza e il *fallimento di ogni salvezza*»⁶⁸; per Nietzsche, come già evidenziato pocanzi, si tratta di comprendere che 'Dio è morto'⁶⁹ e che è giunta l'ora di affrontare un mondo senza riferimenti assoluti; Gentile, dal canto suo, mostra che il pensiero attuale, «proprio perché non ha nulla fuori di sé, [...] è il "creatore" della realtà»⁷⁰, il che significa che ogni dimensione che sia in qualche modo presupposta al pensiero è da esso necessariamente oltrepassata⁷¹. In sintesi, seguendo la ricostruzione severiniana, è possibile parlare di una 'alleanza' tra il pensiero contemporaneo, in particolare il pensiero del sottosuolo, e l'Apparato tecno-scientifico. Il sottosuolo testimonia l'impossibilità di assoluti, giacché questi ultimi contraddirebbero l'evidenza originariamente vera, già messa in luce dal primissimo pensiero dei Greci; proprio gli assoluti che limitano il ruolo egemonico dell'Apparato nella guida del processo di creazione e distruzione delle cose. In tal senso il pensiero del sottosuolo rende possibile, su un piano teoretico profondo, la liberazione dell'essenza della tecnica.

È ora opportuno ritornare a quel che si diceva in precedenza, e applicare questa ricostruzione al caso specifico della politica, per delineare il nesso che intercorre tra quest'ultima e la tecnica. Anche – e soprattutto – i sistemi politici sono strutture immutabili tali da disporre dell'esistente in funzione della realizzazione del proprio obiettivo (per il capitalismo, la produzione della ricchezza; per il socialismo reale, la realizzazione della società senza classi e dell'economia pianificata⁷²). Le ideologie e gli Stati (Severino menziona in particolare i due 'blocchi' in contrapposizione durante la Guerra Fredda, cioè Stati Uniti e URSS – ora Russia⁷³) si servono della tecnica per realizzare i propri scopi particolari. In generale, assistiamo ad una «situazione conflittuale tra le grandi forze planetarie» in cui «tutte si servono, per prevalere, di una frazione dell'Apparato tecnico»⁷⁴. Ma se la tecnica come *Apparato* è ciò di cui le forze (le ideologie, gli Stati, gli immutabili) non possono fare a meno per perseguire i propri scopi e proseguire la lotta di supremazia che garantisce loro la sopravvivenza, allora queste forze «sono tutte costrette a potenziare la

⁶⁸ E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 341 (corsivo mio).

⁶⁹ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 125.

⁷⁰ Cfr. E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, cit., p. 213.

⁷¹ Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1981², p. 121; Id., *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, cit., pp. 213-214. In ciò risiede inoltre il senso della critica che Gentile muove alla dialettica hegeliana (cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 1987, pp. 54-56).

⁷² Cfr. E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 224.

⁷³ Cfr. E. Severino, *Téchne*, cit., p.17.

⁷⁴ E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 224.

dimensione tecnica di cui dispongono»⁷⁵. La conseguenza di questo graduale processo, che secondo Severino caratterizza il presente e il futuro dell'Occidente, è che «lo scopo di [ogni] forza non è più quello che le è proprio, lo scopo originario, ma è il potenziamento crescente della dimensione tecnica. E con l'alterazione dello scopo originario si altera anche la forza che si proponeva di realizzarlo. Essa diventa qualcosa di diverso»⁷⁶. In ciò consiste la dimensione che Severino segnala come quella a cui l'Occidente è destinato, ossia il 'tramonto della politica': ogni forza ideologica e politica diventa strumento di ciò che pensava essere il proprio mezzo (le porzioni dell'Apparato). Il completamento della liberazione dell'essenza della tecnica avviene proprio con il tramontare delle forze politiche. In tal senso la strada è spianata al raggiungimento della dimensione con la quale si ha il culmine della coerenza del nichilismo. Il «paradiso della tecnica»⁷⁷ segna, da un lato, l'assoluta assenza di limiti all'esplicazione piena delle potenzialità tecnoscientifiche e, dall'altro, la realizzazione della piena fedeltà all'essenza del nichilismo. Quest'ultimo panorama (lo stesso in cui si innesta la fede nella storicità, caratterizzante il pensiero vattimiano) rappresenta la piena fedeltà al senso greco della cosa, la radicale fede nell'oscillazione del reale tra essere e nulla (il divenire), e nella conseguente disponibilità della realtà all'agire umano. Si rimanda ad altra sede una più precisa definizione dei tratti essenziali di quel 'paradiso'⁷⁸.

5. Conclusioni: il futuro della filosofia e la filosofia futura

Occorre ora tentare di trarre le conseguenze di quanto ricostruito, al fine di evidenziare ciò che la riflessione di Vattimo e di Severino lascia alla filosofia della nostra contemporaneità, ormai rivolta al futuro. Per far ciò è bene differenziare tre questioni cruciali: pensare la tecnica, pensare il nesso tra tecnica e politica e infine pensare la *filosofia futura*, dopo Vattimo e Severino.

I due pensatori ci esortano, in modalità differenti, a comprendere che la questione della tecnica è un fatto squisitamente filosofico, teoretico, ontologico. Ciò significa che per comprendere l'evoluzione di questo fenomeno, qualsivoglia sia l'intento – di condanna, per Vattimo; di avalutativa descrizione teoretico-storica, per Severino – non si può né si potrà prescindere dalla

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ Ivi, p. 225.

⁷⁷ E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 345.

⁷⁸ Cfr. ivi, pp. 345-348.

filosofia. Qual è il fondamentale ruolo che quest'ultima sembra destinata a ricoprire? Per Vattimo il pensiero critico ha il ruolo di smascherare i pericoli della tecnica come *Gestell* apparentemente impersonale e autopertpetuantesi. La filosofia testimonia invece, secondo Severino, la connessione tra il futuro tecnoscintifico a cui il nostro mondo è destinato e le radici nichilistiche di quest'ultimo. In ogni caso, la filosofia è lo strumento di cui disponiamo per non accettare passivamente lo sviluppo delle potenzialità tecniche. Nemmeno l'atteggiamento severiniano, infatti, è meramente passivo. L'impossibilità e l'insignificanza dell'agire *contro* la tecnica non implicano l'impossibilità del pensiero *sulla* tecnica. Pensiero, questo, che è possibile solo poiché è già presente, nell'inconscio insondato dell'Occidente, quella Parola⁷⁹ che testimonia già da sempre il senso autentico della Verità, sita al di là di ogni interpretazione e di ogni fede. Anche nell'errore rappresentato dalla tecnica è possibile scorgere in controluce, come in ogni cosa, il volto del *destino*.

Gli interrogativi rivolti al futuro della politica non possono prescindere dalla considerazione del destino della tecnica: questo è l'insegnamento e l'esortazione che il Torinese e il Bresciano sembrano lasciarci. La sfida è, per Vattimo, quella di disgiungere politica e potere, spesso perpetrato dalle classi dominanti per mezzo degli strumenti forniti dalla tecnica. Un rinnovamento ermeneutico della politica, in vista di una società egualitaria, giusta, aperta, inclusiva e democratica, non può prescindere dall'eliminazione dell'equazione potere-violenza. La domanda rimane la stessa che Vattimo si pone ne *La questione della tecnica oggi*: può la tecnica essere *realmente* disgiunta dalla violenza e dal potere? Dal canto suo, Severino sembra mostrare che l'Occidente è destinato ad un futuro senza politica. Tuttavia, a ben vedere, nel tramonto della politica si può intravedere «l'avvento della “grande politica”»⁸⁰. Si tratta però di comprendere il senso di quest'ultima. Per far questo, non si può rinunciare al riconoscimento del ruolo egemone dell'Apparato tecno-scintifico nelle dinamiche che caratterizzano e caratterizzeranno il percorso storico dell'Occidente e il suo confluire nella dimensione del 'paradiso della tecnica'.

Infine la *filosofia del futuro* o la *filosofia futura*. Filosofare è, per Vattimo, un esercizio di libertà, frutto della rivendicazione della dimensione più autentica dell'esistenza umana: la proiezione verso il futuro, il progetto, la speranza, la rivoluzione. Pensare significa 'umano', e continuare ad esercitare questo fondamentale atto d'emancipazione è la chiave per poter comprendere, vivere

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁰ E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 7. Severino ricorre qui a un'espressione nietzschiana (cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, af. 189).

e cambiare il futuro del nostro mondo. La *filosofia futura* è invece, per Severino, l'attesa. Egli scrive:

La filosofia futura è certamente anticipata nel presente, ma il presente è il tempo della dominazione del nichilismo dell'Occidente, e la filosofia futura è quella testimonianza del destino, che si dispiega col tramonto dell'Occidente. La filosofia futura non è questo tramonto: lo prepara [...]. Si tratta di attendere il tramonto dell'Occidente, e quindi il tramonto del fondamento stesso del nichilismo dell'Occidente [...]. Ma la vera attesa non è quella dove chi attende è il mortale. Chi attende con verità il tramonto dell'alienazione dell'Occidente è il destino stesso della verità. Esso è, insieme, l'attesa e ciò che è atteso⁸¹.

Ciò che ci viene qui suggerito non è la semplice attesa, ma la consapevolezza che ciò che si attende – l'avvento concreto della verità, testimoniata dalla *filosofia futura* – non è in realtà un vero avvento, quanto piuttosto il farsi innanzi dell'essenza nascosta, eppur eternamente manifesta, di ciò che propriamente siamo. Oltrepassare il nichilismo, oltrepassare l'onnipervasività dell'Apparato, oltrepassare l'orizzonte delle interpretazioni, significa prepararsi ad un cammino infinito, ad una 'Strada' che siamo destinati a percorrere⁸².

Il compito di chi si prepara a pensare il futuro è quello di prendere le mosse dalle testimonianze di questi due Giganti della vera Filosofia e affrontare le sfide della contemporaneità, tentando di domandarsi, kantianamente, che cosa sia lecito sperare, per l'uomo, nell'orizzonte della civiltà della tecnica. Questo contributo ha tentato, nei suoi numerosi limiti, di suggerire la via.

pietro.caianino@gmail.com

Pietro Caiano (2000) è Dottore Magistrale in Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino e PhD student presso la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). È collaboratore scientifico del *Centro Casa Severino – Associazione Studi Emanuele Severino* (CCS-ASES) di Brescia e membro del gruppo ARS di CCS-ASES. I principali temi della sua ricerca sono la questione della tecnica nel pensiero del '900, il tema del fondamento tra Hegel, Heidegger e Severino e l'interpretazione severiniana di Eschilo e Leopardi.

⁸¹ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 369.

⁸² Cfr. E. Severino, *La strada*, Milano, BUR, 2016, p. 135.

Tra fisica e metafisica Vattimo e la tecnica

GAETANO CHIURAZZI
(Università degli Studi di Torino)

Between Physics and Metaphysics. Vattimo and Technology

Abstract: Gianni Vattimo's reflections on technology are influenced not only by Heidegger, but also by Aristotle, to whose concept of *poiesis* he dedicated his first book *Il concetto di fare in Aristotele*. This is important, because in Aristotle we find a characterization of technology, not in terms of presence or presentification (to a metaphysical determination in relation to substance, as is the case with the late Heidegger), but as a realm in which the contingency of the world — and thus of history — appears. For Aristotle, *techne* lies "alongside" physics and metaphysics, both of which understand their objects as timeless, necessary and unchanging. Based on this Aristotelian view of technology, Vattimo understands the metaphysization of technology as a kind of naturalization (as Marx would also say) of the productions of human activity (*praxis* and *poiesis*), which in fact corresponds to a forgetting of its historical origin. This forgetting is the true root of the degeneration of technology into *Gestell*. We could therefore come to the conclusion that technology as such is not a form of presentification, but on the contrary a form of de-presentification - or historicization - of reality, and therein lies its emancipatory potential.

Keywords: Technology, Nature, Metaphysics, Vattimo, History.

1. Metafisica e possibilità

In uno dei suoi testi più recenti, intitolato “Quale metafisica, quale bisogno?”, contenuto in *Essere e dintorni*, Vattimo si chiede da dove nasca il recente, rinnovato bisogno di metafisica. La sua diagnosi è in linea con gli esiti del nichilismo: tale bisogno può nascere da una esigenza restauratrice, che si appella alla metafisica per ripristinare i valori messi in discussione dalla morte di Dio, e in sostanza si configura come un impulso conservatore, volto a mantenere lo *status quo*; oppure può nascere da una esigenza critica, che tende al di là della situazione attuale ed è rivolta al suo cambiamento. «In questo caso, il termine “metafisica”», scrive Vattimo, «deve essere inteso anzitutto enfatizzando il prefisso “meta”, al di là del significato letterale nella lingua greca: sentire l’esigenza di qualcosa “al di là” della fisica, cioè al di là della certezza scientifica»¹. Paradossalmente, l’accentuazione del prefisso “meta” (normalmente tradotto come “al di là”, e che era uno degli obiettivi polemicici della condanna nietzscheana della metafisica, in quanto mondo sovrasensibile platonico, etereo e irraggiungibile) assume qui un significato positivo, come indicazione di una progettualità che vada al di là del fattuale. Scrive infatti Vattimo:

In questa situazione, il bisogno di metafisica si presenta in due formulazioni irriducibili l’una all’altra: da una parte le *auctoritates*, a cui interessa, per così dire, la conservazione dell’ordine che garantisce anche il loro potere (che si tratti di quello dei papi oppure delle comunità scientifiche autorizzate e finanziate dai governi e dalle aziende); dall’altra gli esclusi che vogliono cambiare lo *status quo* e cercano di legittimare i loro progetti. Il “meta”, l’al di là della metafisica, ha dunque due significati: una verità al di là del visibile e della conoscenza comune (verità che è in mano alle *auctoritates*), oppure una verità progettuale che non si fonda su fatti e dati, ma sul potere stesso del progetto degli esclusi².

Quel che emerge da queste due accezioni del “meta” è in realtà, potremmo dire, da una parte l’effettiva cancellazione della sua ulteriorità, fino a trasformare la metafisica in un ordine fattuale (come pretendono di fare le *auctoritates*) e, dall’altra, la riproposizione di questa ulteriorità nella forma della progettualità, cioè della possibilità non attuale, come istanza critica del fattuale.

¹ G. Vattimo, “Quale metafisica, quale bisogno?” in *Scritti filosofici e politici*, a cura di G. Chiurazzi, Milano, La Nave di Teseo, 2021, p. 2210.

² Ivi, p. 2212.

Vattimo si spinge allora fino a mostrare una preferenza per questa seconda accezione di metafisica. Scrive infatti:

Va da sé che, nell'alternativa tra la metafisica delle *auctoritates* e la metafisica degli esclusi, il mio saggio riconosce in quest'ultima una metafisica buona; non soltanto per amore nei confronti degli esclusi, non soltanto per una certa simpatia – ancora metafisica – da parte di Marx per coloro che, in quanto espropriati, possono cogliere la verità autentica senza veli ideologici. Alla base della scelta c'è un'idea di essere e di filosofia che proviene anzitutto da Heidegger, che in *Essere e tempo* ha criticato in modo definitivo (almeno così mi sembra) l'idea che l'essere sia una struttura stabile e data, che il pensiero dovrebbe rispecchiare adeguatamente e rispettare come una norma. Una metafisica intesa in questo modo espelle dal proprio perimetro la libertà, la storia e l'apertura strutturale che caratterizzano l'esistenza³.

In Marx Vattimo vede ancora un residuo metafisico (nel senso tradizionale) nella misura in cui l'anelito di liberazione è supportato dalla presunzione che il proletariato avrebbe accesso a una verità non corrotta da veli ideologici, da un ordine fattuale che si tratterebbe di assumere in termini normativi. Ne è esempio la legittimazione che la rivoluzione francese ha dato della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*: pur fondandosi ancora su pretese metafisiche nel senso tradizionale, ovvero naturalistiche, in quanto si appellava alla natura dell'essere umano, tale dichiarazione esprime in realtà un bisogno, e la sua metafisica implicita non è che un modo di dare voce a questo bisogno. Così ha fatto in altro modo, secondo Vattimo, il marxismo, dando voce agli esclusi e al loro anelito di emancipazione. Contro questo modo naturalistico di intendere la legittimazione metafisica Vattimo si riferisce piuttosto a Heidegger, quello di *Essere e tempo*. Che ci sia Heidegger dietro questo discorso sul bisogno della metafisica è del resto chiaro se si pensa alla lettura che egli ha fatto della prima critica kantiana in *Kant e il problema della metafisica*⁴, in cui il bisogno della metafisica è inteso come costitutivo della finitezza, e cioè della storicità dell'uomo. L'acquisizione fondamentale e definitiva di *Essere e tempo*, come si esprime qui Vattimo, sarebbe nell'affermazione del carattere storico dell'essere, e dunque del carattere storico di quel che, nella metafisica, si condensa come risposta al bisogno di libertà

³ Ivi, p. 2213.

⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, riv. da V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1989.

dell'uomo. L'istanza di liberazione, insomma, non deriva tanto dalla proposizione di un ordine normativo extratemporale, ma dal riconoscimento del carattere storico, e quindi non stabile, mai definitivo, delle concrezioni metafisiche stesse: dal riconoscimento che esse sono un prodotto e non un dato, qualcosa di accidentale e non di essenziale, una risposta e non un fatto originario.

La trasformazione della metafisica in un ordine fattuale, come qui Vattimo scrive, deriva in realtà dall'oblio del fatto che essa non è che espressione di un tale bisogno, un oblio del “*meta*” che la contraddistingue, fino a trasformarsi – di fatto – in una fisica. Fisica – la descrizione dell'ordine fattuale, della natura – e metafisica – la descrizione di un ordine altrettanto fattuale, per quanto sovrasensibile – sono insomma gli estremi di un processo che porta a uno stesso risultato: l'oblio del “*meta*” della metafisica, della dimensione critica, progettuale e dinamica che è propria di ciò che è, non sovrasensibile, bensì storico. In quanto scienze, la fisica e la metafisica si occupano di ciò che è immutabile, invariabile, necessario, ovvero di essenze atemporali. La buona metafisica – che risponde al bisogno dell'uomo –, al contrario, non è altro che l'ontologia del mondo storico. Quel che insomma la filosofia – in quanto luogo del bisogno, del “*meta*” che sta tra fisica e metafisica – esprime di diverso, tanto dalla natura quanto dalla sovra-natura, dalla fisica e dalla metafisica, è il bisogno di liberazione, che è l'essenza della storia. Sta qui la vera fedeltà di Nietzsche alla Terra, che non è la fedeltà alla natura, almeno così mi pare essere per Vattimo. In termini heideggeriani, è piuttosto una fedeltà al Mondo, a quel che dalla Terra emerge come mondo storico.

Tutto questo mi sembra fondamentale, per Vattimo, in quanto spiega l'associazione, ricorrente nei suoi testi, tra naturalismo e metafisica come due modi di intendere – o meglio, di fraintendere – una certa idea di essere e di filosofia, come egli scrive nella citazione precedente, i quali, evidentemente, non possono avere i caratteri di immutabilità e necessità che gli oggetti di queste scienze presuppongono. L'oblio del “*meta*” è, detto in altri termini, l'oblio della differenza ontologica: che l'essere non sia l'ente significa che l'essere, cioè il senso, non è un fatto. Non è qualcosa di attuale, ma un possibile.

2. Prassi e produzione

La mia tesi è che Vattimo ritrovi questa dimensione di libertà possibile, o semplicemente di possibilità che deborda l'ordine fattuale, o attuale, non nella fisica né nella metafisica, bensì nell'etica; o meglio, non nella natura, ma nel fare, inteso nei due sensi della prassi e del produrre. Che ne vada della prassi è

qualcosa credo del tutto evidente: anche l'ermeneutica di Vattimo si colloca nella scia di quella rivalutazione dell'*Etica Nicomachea*, fino a riaffermarne il primato, che caratterizza in generale l'ermeneutica filosofica derivata da Heidegger, e che è evidente soprattutto in Gadamer, ma che trova le sue radici appunto nello Heidegger degli anni Venti. Come è noto, Franco Volpi, in un articolo pubblicato in uno degli Annuari curati da Vattimo per Laterza, *Filosofia '91*, articolo intitolato "L'esistenza come 'praxis'. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*"⁵, ha inteso tutta l'analitica esistenziale come una riscrittura, in termini ontologici, dell'etica aristotelica, idea che trova del resto conferma già nel *Natorp Bericht*. Ma a questa componente aristotelica si associa anche una componente marxiana: l'idea che le cosiddette formazioni metafisiche – che nel linguaggio di Marx sono le formazioni sovrastrutturali – hanno una genesi pratica, sono formazioni umane. È infatti la prassi che genera queste formazioni, che per noi assumono la consistenza di una seconda natura e che diventano "metafisica", nella misura in cui tendono a presentarsi come una prima natura, come un dato di fatto, cosa che comporta l'oblio del loro carattere secondario e derivato; nella misura in cui, cioè, se ne dimentica la genesi pratica, storica.

Tutto questo mi sembra, come ho detto, molto chiaro: la prassi è quel luogo intermedio tra fisica e metafisica in cui si esprime il bisogno a cui Vattimo riconduce la buona metafisica, la progettualità rivoluzionaria volta al cambiamento. Ma – ci chiediamo – possiamo dire la stessa cosa di quell'altro aspetto del fare che è la produzione, e cioè la *poiesis*? E della virtù che ad essa associa Aristotele, cioè la *téchne*?

Qui le cose si fanno più complicate. A differenza dell'ermeneutica gadameriana, che afferma decisamente il primato della prassi, quella di Vattimo è a mio parere certamente più segnata, direi persino per certi versi tormentata, dal problema della tecnica. La quale, con tutte le indubbie assonanze che legano il suo pensiero sia a Heidegger sia a Gadamer su questo punto, tuttavia trova in lui una trattazione che non è sempre negativa ed anzi è continuamente marcata dallo sforzo di rivendicare una portata addirittura emancipatrice. E questo non ovviamente dal punto di vista dei suoi esiti – che per Vattimo sono fondamentalmente quelli della *totale Verwaltung* adorniana, che è il modo in cui egli intende il *Gestell* heideggeriano, e il cui rifiuto coincide con il rifiuto

⁵ F. Volpi, "L'esistenza come 'praxis'. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*", in: Vattimo G. (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, pp. 215-252.

heideggeriano della metafisica⁶ – ma dal punto di vista della sua radice ontologica. Che, a ben vedere, è la stessa della prassi, ovvero l'ontologia del contingente, di ciò che può essere diverso da com'è ed è pertanto suscettibile di cambiamento, l'ontologia della storia.

Un dato storiografico è a mio parere estremamente interessante per articolare questa tesi: il fatto che il primo libro di Vattimo, pubblicato nel 1961, di fatto la sua tesi di laurea scritta sotto la guida di Luigi Pareyson, sia dedicato al concetto di fare in Aristotele⁷. Se c'è quindi un concetto germinale, almeno dal punto di vista storiografico, della filosofia di Vattimo, questo è il concetto di *poiesis*. Esso a mio parere costituisce un impulso tale da mantenere la riflessione di Vattimo all'interno di una concezione della tecnica in cui questa è intesa (non senza oscillazioni), non come culmine della metafisica della presenza (secondo la lezione del secondo Heidegger, che a mio parere contraddice quella di *Essere e tempo*, più promettente, come sostiene anche Don Ihde, per pensare la relazione tra uomo, natura e tecnologia⁸), ma al contrario come ciò che mette in discussione tale metafisica (secondo una lettura che ha più di un motivo di essere ritrovata proprio in Aristotele).

Nella definizione che Aristotele dà della tecnica si dice infatti che essa riguarda le cose che possono essere diversamente da come sono (*Eth. Nic.* VI 4, 1140a 20-23), e soprattutto che possono essere o non essere, ovvero che sono contingenti. Le cose che hanno il principio del proprio movimento o cambiamento in sé stesse sono mosse secondo natura (*katà physin*), e cioè secondo una necessità interna che non contempla variazioni; quelle che hanno tale principio in altro sono mosse contro natura (*parà physin*). Tutti i corpi che si muovono o cambiano, se non hanno movimento proprio, devono muoversi perciò per costrizione, il che significa che l'azione che produce un cambiamento contingente non può che essere esterna all'oggetto. È questa "esteriorità" dell'agente che distingue la natura dal fare, e quindi la fisica dall'etica e dalla tecnica, come precisa Aristotele nel Libro VI della *Metafisica*:

è evidente che la fisica non è scienza pratica né scienza poetica: infatti il principio delle produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o altra facoltà; e il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la

⁶ L'ispirazione fondamentale di *Sein und Zeit* sarebbe «il rifiuto della metafisica come ideologia del mondo della *totale Verwaltung*», G. Vattimo, "Pensiero debole, pensiero dei deboli", in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1706.

⁷ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, in Id., *Opere complete*, Roma, Meltemi, 2007.

⁸ D. Ihde, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*, New York, Fordham University Press, 2010.

volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono⁹.

Proprio in questa esteriorità del principio dell'azione e del produrre consiste il carattere inevitabilmente “violento” dei movimenti *parà physin* rispetto ai processi naturali, che sono mossi da un principio interno necessario. Pertanto, scrive Aristotele in un brano citato da Vattimo in *Il concetto di fare in Aristotele*,

“per costrizione” (*bía*) e “contro natura” (*parà physin*) sono la stessa cosa. Ma se c'è un moto contro natura, dev'essercene anche uno secondo natura, contravvenendo al quale il primo ha luogo. E se i movimenti contro natura sono molti, quello secondo natura dev'essere uno solo; perché “secondo natura” può essere in un solo modo, mentre ciascun corpo può avere più movimenti contro natura¹⁰.

Questa definizione pone molte questioni, che concernono: 1) la traduzione della locuzione *parà physin*, importante per capire la relazione tra natura e tecnica, 2) il senso della variabilità che essa introduce nella natura e 3) il senso della violenza (*bía* in greco) che qui è richiamata, importante per capire il nesso tra uomo, tecnica e natura. Dico subito che non affronterò questo terzo punto, che mi pare il più delicato di tutti, e che perciò richiede una trattazione ben più approfondita e complessa di quella che qui potrei fare. Ma a cui le questioni 1 e 2 possono apportare un qualche contributo preliminare.

3. *Parà physin: una relazione analogica*

Vediamo il primo punto. Vattimo traduce l'espressione “*parà physin*” non “contro natura”, come fanno le traduzioni ufficiali, ma “oltre natura”¹¹. Si tratta di una traduzione che vorrebbe evitare l'antitesi tra natura e seconda natura (o cultura), a favore di un diverso rapporto tra esse. La preposizione *para-* significa infatti «presso, accanto, oltre, ecc.», ed «indica sia vicinanza spaziale [...] sia somiglianza, affinità o anche relazione secondaria, deviazione, alterazione, contrapposizione, e sim. [...]»¹². Vattimo giustifica infatti la sua traduzione osservando che anche l'arte è detta così, e non si può certo pensare

⁹ Aristotele, *Met.* VI, 1025b 21-25, tr. it. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1992.

¹⁰ Aristotele, *De coelo*, 2, 300a 20-27, tr. it. di O. Longo, Firenze, Sansoni, 1961.

¹¹ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, cit., p. 32 ss.

¹² Cfr. Dizionario Treccani, voce “para-”.

che essa sia del tutto contro natura, dal momento che Aristotele stesso la inquadra in una relazione mimetica e analogica con la natura¹³. Il “*para*” di “*parà physin*”, quindi, indica piuttosto una relazione analogica. Di conseguenza, l’“oltre” della traduzione che Vattimo predilige non è da intendere nel senso del “*meta*” della metafisica, dell’ulteriorità, ma piuttosto nel senso dell’alterità, della possibilità di diversificazione analogica. Per comprendere il senso di questa differenziazione possiamo riferirci al passo del Libro I delle *Categorie* in cui Aristotele introduce i possibili rapporti tra elementi del linguaggio, distinguendo la sinonimia (o univocità), la omonimia (o equivocità) e la paronimia (o rapporto analogico), una parola in cui la ricorrenza della preposizione “*para*” corrobora il parallelismo che stiamo cercando di istituire. La sinonimia corrisponde alla relazione sostanziale, cioè indica una relazione di identità, malgrado la differenza tra nomi; l’omonimia corrisponde alla relazione tra sostanze totalmente diverse, designate però da uno stesso nome, ed è per questo equivoca; la paronimia, invece, indica una relazione allo stesso tempo di identità e differenza, come accade appunto nell’analogia, o nella relazione mimetica che, come si diceva, caratterizza per Aristotele l’arte: «Si dicono paronime», scrive Aristotele, «tutte quelle cose che, differendo per il caso (*ptôsis*), derivano da qualcosa la loro denominazione [...]: ad esempio dalla grammatica il grammatico e dal coraggio il coraggioso»¹⁴. La relazione “*parà physin*”, possiamo allora dire, è una relazione paronimica: declinativa, flessiva e obliqua¹⁵.

4. *Parà physin*: l’essere contingente

Si spiega così l’altra questione che emerge dalla citazione aristotelica, e cioè la variabilità di ciò che è – come la *téchne* – *parà physin*. “*Parà physin*” o “oltre natura” – sempre secondo la traduzione di Vattimo – è ciò che è variabile, mentre quel che è “secondo natura” è invariabile: in quanto invariabile, ciò che è secondo natura è Uno, univoco come nel caso della sinonimia. La variabilità corrisponde per Aristotele all’accidentalità: diventa quindi chiaro il nesso tra l’essere accidentale (*katà symbebekós*), o contingente, di cui si occupa la tecnica, e l’essere che ha il principio del suo movimento fuori di sé, che è *parà physin*. Tale associazione, che nel luogo citato di Aristotele è solo implicita, è

¹³ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, cit., p. 34.

¹⁴ Aristotele, *Categorie* I, 1a 8-15.

¹⁵ Per una trattazione più ampia sul significato ontologico ed epistemologico della paronimia mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Roma, Aracne, 2009.

confermata, osserva Vattimo, da molti passi aristotelici.¹⁶ La tecnica, insomma, ha come suo substrato ontologico ciò che è contingente, che può essere o non essere, e come tale comporta un'azione che opera dall'esterno, come accade in ogni produzione. Il legame costitutivo tra tecnica e contingenza – e cioè trasformazione possibile – resta a mio parere una costante nell'intera riflessione di Vattimo, a sottolineare il fatto che essa ha a che fare con la trasformabilità, da parte dell'uomo, dell'esistente. La tecnica, nel suo essere *parà physin*, rappresenta – come è evidente anche da un punto di vista paleoantropologico, in cui le prime produzioni tecniche sono legate a una sorta di memorizzazione ipomnesica – l'apertura della storia.

5. La tecnica: trascendimento o apoteosi della presenza?

Non c'è dubbio che tale concezione contraddice, e a un certo punto arriva a confliggere con la concezione heideggeriana della tecnica come *Gestell* e questo costituisce un sottile quanto a mio giudizio fondamentale punto di differenziazione tra Vattimo e Heidegger. Come è infatti possibile che quel che è principio del cambiamento – la *téchne* come trasformabilità del reale – giunga a presentarsi come principio di legittimazione dello *status quo*, e addirittura come compimento della metafisica della presenza? Come è possibile che ciò che mette in discussione il fattuale, il dato, perché richiede una capacità di “andare al di là del presente”, di trascenderlo, di essere *parà*, nel senso della variabilità analogica, e persino *meta*, nel senso della progettualità propria della buona metafisica, si trasformi nell'apoteosi della metafisica della presenza? C'è a mio parere qui un cortocircuito che è alla base dell'ambiguità, più volte ripetuta e financo troppo facilmente invocata, della tecnica, allo stesso tempo compimento e origine di un nuovo inizio, secondo il famoso detto di Hölderlin che Vattimo enfatizza, quasi cercandovi la soluzione forse un po' troppo facile di tale paradosso: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva»¹⁷.

In una pagina di “Post-moderno, tecnologia, ontologia”, in *Nichilismo ed emancipazione*, Vattimo riprende l'affermazione heideggeriana, contenuta in *Identità e differenza*, e che è un vero *hapax legomenon* nel corpus delle opere di Heidegger, secondo cui nella tecnica ci sia un primo albeggiare dell'*Ereignis*, da

¹⁶ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, cit., p. 37.

¹⁷ M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 22. Per una ricostruzione del pensiero heideggeriano sulla tecnica cfr. Mazzarella E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Roma, Carocci, 2021; C. Di Martino, *La tecnica*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Roma, Carocci, 2023, pp. 207-238.

cui dipende l'oltrepassamento della metafisica¹⁸. E, riportando una confidenza di Gadamer, dice che Heidegger considerava uno dei punti più fallimentari del suo pensiero «proprio l'insufficiente elaborazione di questo intuito rapporto tra l'oltrepassamento della metafisica e la scienza-tecnica moderna»¹⁹. Vattimo assume questa intuizione heideggeriana, tanto da farne il compito principale dell'ermeneutica post-heideggeriana.

Assumendo il compito di sviluppare l'intuizione di Heidegger, Vattimo a mio parere si trova di fronte a due soluzioni possibili. Una prima soluzione è quella che fa riferimento a due epoche o diverse forme della tecnica, una propria del *Gestell* e una operatrice del suo oltrepassamento. Il *Gestell* appare infatti legato, per Vattimo, a una precisa forma della tecnica, quella meccanica.

Sia Heidegger sia Adorno, infatti, rimasero sempre legati a una visione della tecnologia dominata dal modello del motore, dell'energia meccanica: la tecnologia moderna, perciò, non poteva che dar luogo a una società subordinata a un potere centrale che manda i suoi ordini a una periferia puramente passiva, appunto come le rotelle di un ingranaggio, siano poi questi ordini impulsi meccanici, slogan di propaganda politica o pubblicità commerciale²⁰.

Se nella tecnica è allora possibile ritrovare una nuova alba, un oltrepassamento della metafisica, ciò accade in seguito all'affermarsi delle tecnologie elettroniche e della comunicazione, che dissolvono il rapporto soggetto-oggetto e, con esso, l'istanza di dominio dell'uomo sul mondo e sugli altri uomini, a favore di rapporti più paritetici, orizzontali, diremmo democratici. Come si sa, questa prospettiva è stata poi anche criticamente rivista da Vattimo stesso nell'Appendice alla seconda edizione della *Società trasparente*, intitolata "I limiti della derealizzazione"²¹.

Ma c'è un'altra strada, a mio parere, oltre questa che porta a distinguere vari tipi di tecnologie, per pensare il nesso tra oltrepassamento della metafisica

¹⁸ G. Vattimo, "Post-moderno, tecnologia, ontologia", in *Nichilismo ed emancipazione*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1979 (ripetuto anche in "Il futuro dell'ermeneutica", *Essere e dintorni*, ivi, p. 2239).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G. Vattimo, "I limiti della derealizzazione", in *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000, pp. 101-121. Per una discussione di questo punto, anche in riferimento alle più attuali tecnologie informatiche, rinvio a M. Carbone, *Vattimo, l'ideale della trasparenza' e l'ideologia della Trasparenza 2.0*, «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», vol. 15 (2023), n. 2, 9-20.

della presenza e tecnica. Una strada a mio avviso più proficua, che punta piuttosto sul senso ontologico stesso della tecnica, come ho cercato qui di dire, ovvero sul suo essere *parà physin*. A mio parere, Vattimo ha presente questo punto, ma non lo esplicita sempre chiaramente, perché esso richiede una distanziamento dalla concezione heideggeriana che fa del *Gestell* il momento culminante della metafisica e della storia dell'essere, per vedere piuttosto in essa l'elemento già dissolutivo della metafisica, quello che declina la presenza, potremmo dire, nelle sue variazioni possibili, che sono l'ambito proprio del fare, tanto della *prâxis* quanto della *poiesis*. Ho insomma l'impressione che in Vattimo sia quantomeno più chiaro che in Heidegger il fatto che la dimensione ontologica della tecnica non sia contraria alla messa in discussione della metafisica della presenza, cioè della metafisica sostanzialista, ma sia piuttosto un elemento di tale critica; di conseguenza, il *Gestell* è sì il compimento della metafisica della presenza, ma nella misura in cui in esso viene meno la vocazione declinativa, trasformativa, e persino nichilistica della tecnica, in quanto dissolutrice di rapporti sostanziali, a favore di una sua naturalizzazione. Il *Gestell* è insomma per Vattimo una forza che *impedisce* ogni ulteriore trasformazione, in quanto la tecnica vi appare come naturalizzata. E ciò ha anche a che fare con la posizione dell'uomo in questo discorso.

Uno dei suoi ultimi scritti su questo tema, pubblicato in *Essere e dintorni*, ha un titolo che parafrasa quello famoso di Heidegger (che Vattimo, sia detto incidentalmente, aveva curato in traduzione italiana), con una piccola aggiunta che ribadisce il peso che la storia ha nella sua concezione della tecnica, ovvero *La questione della tecnica oggi*. Vattimo vi ribadisce chiaramente che il vero problema della tecnica – in generale, ma soprattutto oggi, nel momento storico in cui ci troviamo – è quello della sua trasformazione in una struttura di dominio, in una “macchina” che procede da sé, impersonale, e che si autolegittima sulla base della necessità del suo continuare a procedere in questo modo, e cioè sulla base del suo stesso funzionamento interno. Così intesa, la tecnica diventa davvero espressione di quella metafisica della presenza in cui l'essere è compreso come qualcosa di imm modificabile, che è mosso da una dinamica interna: è cioè *naturalizzato*, il che significa la scomparsa del *para* del *parà physin*. L'autonomizzazione della tecnica corrisponde a una sua comprensione in termini autopoietici, cosa che è la definizione tipica della natura. E ciò va di pari passo con una sua deantropologizzazione. Se la tecnica è macchinazione, scrive infatti Vattimo, lo è perché sembra «escludere l'azione

e la scelta da parte di un soggetto coinvolto in una certa attività»,²² trasformandosi in una forma di dominio pericolosa perché impersonale. Paradossalmente, proprio questa de-antropologizzazione implicita nel *Gestell* trasforma la tecnica in una realtà im-positiva del tutto dipendente dal “destino” dell’essere, e cioè la naturalizza come momento del disvelamento della *physis*.

6. *L’oblio dell’essere è l’oblio della storia*

È qui allora, a mio parere, che si può cogliere la sottile, ma significativa divergenza tra Heidegger e Vattimo, tanto più grande quanto apparentemente impercettibile: Heidegger pensa la tecnica come compimento della metafisica della presenza perché in essa si realizzerebbe l’oblio dell’essere come *physis*, e cioè di una natura di principio, o in principio, antecedente all’azione umana, mossa da un principio interno di cui si tratta di tutelare l’integrità. Al contrario, Vattimo intende la tecnica come compimento della metafisica della presenza perché in essa si realizza l’oblio dell’essere come *storia*, a favore appunto di una sua naturalizzazione²³, cioè della sua comprensione come mossa da un principio interno e indipendente dall’uomo, il suo diventare un «mondo autonomo» e, pertanto, “automatico”, che «sfugge sempre più alla nostra possibilità di controllo e di comprensione»²⁴. Su questa base, l’oblio dell’essere si risolve nell’affermazione della presenzialità dell’ente, nel suo imporsi come essenza perdurante, *ousía*, ma questa è, per Vattimo, una naturalizzazione. Ricordare la differenza ontologica, di conseguenza, non è ricordare un’essenza dell’essere distinta dall’essere storico del mondo, ma ricordare esattamente la condizione di storicità del mondo, il suo essere contingente, e cioè *parà physin*: «Non dimenticare l’Essere lasciando che gli enti ne occupino il posto significa solo sospendere l’ente nella sua pretesa di perentorietà»²⁵. La nozione di differenza ontologica è quindi per Vattimo, non un modo per scavare un solco tra enti ed essere, ma un modo per evitare che l’essere si consolidi e si identifichi completamente con l’ente, e cioè con la presenza; lungi dall’aprire su una sorta di mondo platonico iperurano, ciò che è eternamente al di là dell’ente, la differenza ontologica opera come un fattore di de-presentificazione dell’attuale,

²² G. Vattimo, “La questione della tecnica oggi”, in *Essere e dintorni*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2305.

²³ Si veda a questo proposito anche l’analogia che Vattimo propone tra la *totale Verwaltung* e le condizioni della moderna scienza della natura, la quale, come ha sostenuto Weber, non sarebbe stata possibile senza il monoteismo, e cioè senza la tendenza a ridurre e ricondurre tutto a un principio o una legge unica. Cfr. *ivi*, p. 2306.

²⁴ *Ivi*, p. 2304.

²⁵ G. Vattimo, “Introduzione” a *Della realtà*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 156.

di ciò che è consolidato, a favore di una sua storicizzazione, cioè della sua trasformabilità. Come Vattimo scrive ancora in “La dissoluzione etica della realtà”, saggio contenuto in *Della realtà*:

L’Essere, per il pensiero debole che si ritiene in ciò fedele a Heidegger, è l’evento della differenza ontologica in atto: l’Essere si dà come presa di distanza dall’ente in quanto datità obiettiva. Il ritorno dell’Essere – la rammemorazione di esso a cui Heidegger ci invita – consiste nell’indebolimento progressivo di ciò che si dà come stabile, valore, principio, dato ineludibile²⁶.

Questo essere debole è l’essere contingente. Il *Gestell* è l’oblio della trasformabilità del reale, cioè della sua contingenza. Leggiamo ancora da “La questione della tecnica oggi”:

Se si dimentica la differenza ontologica, allora la totalità dell’essere si riduce a ciò che c’è, all’ordine fattuale delle cose, che esclude l’innovazione, la trasformazione, e ancor più la rivoluzione. Il dominio della tecnica, in cui tutto ciò che accade è pianificato e previsto in linea di principio – questo è il buon funzionamento del *Ge-stell* –, esclude idealmente il futuro e la novità²⁷.

Il “fare” dell’uomo, insomma, consente di pensare l’essere come modificabile e contingente, consente cioè di pensare propriamente la storia, e non solo la natura; se allora fosse la *téchne* in quanto tale a dare avvio alla decadenza nella metafisica della presenza, se fosse essa la causa e l’effetto del compimento della metafisica nel *Gestell*, sarebbe allora la storia stessa l’effetto e il segno di questa decadenza: ma credo che una tesi del genere è alla fine quantomai lontana dalla prospettiva di Vattimo. Non è la storia, ma la mancanza di storia quel che produce l’irrigidimento della tecnica nella *totale Verwaltung*: il totalitarismo blocca la storia, non ne è una conseguenza. Se c’è dunque una violenza, una *Gewalt* nel *Gestell*, essa è, non nella sua condizione paranaturale, ma, direi, nella cancellazione di questa condizione, fino alla sua solidificazione, in una forma di necessitarismo dal sapore naturalistico che non contempla alternativa, che è «incapac[e] di produrre, come in una sorta di inerzia, una novità autentica»²⁸: una “seconda natura” che viene accettata e fatta accettare *ut sic*, ovvero come fosse una prima natura²⁹. Ed è per questo,

²⁶ Id., “La dissoluzione etica della realtà”, *ivi*, p. 1650.

²⁷ Id., “La questione della tecnica oggi”, *ivi*, p. 2308.

²⁸ *Ivi*, p. 2304.

²⁹ *Ivi*, p. 2307.

anche, che l'arte – come ogni produzione umana – ha una portata critica: perché ci ricorda che, in realtà, una tale rigidità, per quanto duratura, è del tutto astorica e che un altro modo d'essere è sempre possibile. Che una metafisica, come regno del non attuale, della non presenza, e cioè del possibile, come bisogno di un mondo diverso, è sempre ancora possibile. L'oblio dell'essere, della differenza, delle trasformazioni, si dice in conclusione di “La questione della tecnica oggi”, è

il potere di farci credere che non ci sia una possibile alternativa all'attuale stato di cose. Se questo processo prosegue – non automaticamente, ma consapevolmente guidato dalle classi dominanti –, abbiamo ragioni per aspettarci la fine della storia, perché la storia, come disse una volta Benedetto Croce, non è altro che la storia della libertà³⁰.

gaetano.chiurazzi@unito.it³¹

Gaetano Chiurazzi è professore ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Torino e Direttore di progetto presso il Collège International de Philosophie (2019-2025). Ha studiato e svolto attività di ricerca presso le università di Berlino, Heidelberg, Parigi, Oxford, Varsavia, Friburgo. I suoi interessi sono rivolti soprattutto all'ermeneutica filosofica, alla fenomenologia, alla filosofia classica tedesca, e più in generale alla filosofia contemporanea. Oltre a svariati saggi pubblicati in riviste nazionali e internazionali, ha pubblicato: *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica* (1992); *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere* (1996); *Il postmoderno* (2002²); *Teorie del giudizio* (2005; tr. spagnola 2008); *Modalità ed esistenza* (2001; tr. tedesca 2006); *L'esperienza della verità* (2011; tr. serba, inglese e portoghese); *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile* (2017; tr. inglese e spagnola); *Seconda natura. Da Lascaux al digitale* (2021; tr. francese 2024).

³⁰ Ivi, p. 2309.

³¹ Questo testo è stato pubblicato su invito dei curatori di questo numero.

The Violence of Hospitality and Exophonic Practices

SAŠA HRNJEZ
(Università di Firenze)

Abstract: This paper discusses the notion of linguistic hospitality and its often-overlooked relationship with violence. While hospitality and violence are commonly perceived as opposing phenomena, this contribution reveals their intricate entanglement. The first part of the article examines key theoretical perspectives on hospitality, drawing on the works of Benveniste, Ricoeur, and Derrida. Particular emphasis is placed on Paul Ricoeur's notion of linguistic hospitality and its implications. The connection between violence and hospitality within the realm of language is further elucidated through an analysis of Walter Benjamin's reflections on translation and communication. In the final section, the paper investigates alternative practices of translational experience, defined as exophony, which challenges and goes beyond the model of hospitality.

Keywords: Hospitality, Violence, Communication, Language, Exophony.

1. Hospitality as a model (Benveniste, Ricoeur, and Derrida)

What appears to be the absolute antipode of any form of violence or violent act is the phenomenon of hospitality. Thus, it should not be surprising that hospitality has often served as a theoretical model for explaining translational practice, which is commonly regarded as a generous and peaceful act of accepting the foreign into *our* language. According to this common view,

translation is essentially hospitable, enabling the foreign to communicate with us and share the same discursive space. Hosting a stranger—a genuine welcoming of a foreign figure—is, from a commonsensical perspective, seen as a nonviolent, benevolent, and altruistic way of engaging with otherness. Translation, by this logic, does the same. But what if translation is not as generous and open as it seems? What if the model of hospitality merely obscures the presuppositions of violence inherent in translation?

In his *Vocabulary of Indo-European Institutions*, the French linguist Émile Benveniste, discussing the term “hospitality”, presents a classical historical analysis of the terms *hostis* and *hosti-pet*, which has proven to be an invaluable material for philosophical accounts of hospitality. Benveniste’s analysis reveals the common origin of the two terms *hostis* and *hospes*, which only later came to be opposed. Before acquiring its standard meaning of “enemy”, *hostis* originally denoted a guest—specifically, a good, acceptable, and welcome stranger. The term *hosti-pet* (in which the lexical element “pet” or “pot” indicates “master” or “chief of some unit, whether a house, a clan, or a tribe”) was introduced in Latin as a new word for “guest” at the point when the archaic *hostis* began to signify “enemy”. *Hospes*, from which the word “hospitality” derives, thus inherits *hosti-pet* and, as a compound, means “guest-master”. In this term, one can already discern a tension between mastery and power on the one hand, and foreignness on the other.

Hostis, which corresponds to “gast” in Gothic or “gost” in Slavic languages, obtained the meaning of “enemy” only in Latin. As Benveniste argues, the initial division in ancient vocabulary was not between “stranger” and “enemy”, but between *peregrinus* and *hostis*—two types of being a foreigner:

A *hostis* is not a stranger in general. In contrast to the *peregrinus*, who lived outside the boundaries of the territory, *hostis* is “the stranger insofar as he is recognized as enjoying equal rights to those of the Roman citizens.” This recognition of rights implies a certain relation of reciprocity and supposes an agreement or compact. Not all non-Romans are called *hostis*. A bond of equality and reciprocity is established between this particular stranger and the citizens of Rome, a fact which may lead to a precise notion of hospitality. From this point of view *hostis* will signify “he who stands in a compensatory relationship” and this is precisely the foundation of the institution of hospitality¹.

¹ É. Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, transl. by Elisabeth Palmer, Chicago, Hau Books, 2016, p. 67.

Hostis originally referred to a stranger who was considered equal to us — someone who could be accepted and hosted on the basis of similarity and reciprocity. Benveniste highlights a compensatory relationship underlying hospitality: Akin to the logic of gift and counter-gift, this relationship is defined as the bond of reciprocity. In this context, another parallel semantic mechanism comes to light. It concerns the root **mei*, which signifies exchange, and has given rise to numerous Latin words, such as *munis*, *immunis*, and *communis*, and, in the long run, the word “communication”. Both *hostis* and *munis*, along with their associated ideas of hospitality and communication, are grounded in the “bond of reciprocity”. In the rest of his analysis, Benveniste constructs an entire semantic framework in which the meaning of “guest-host” aligns closely with the notions of exchange (reciprocity) and contract.

Benveniste attributes the shift in the meaning of *hostis* to social and historical transformations that marked the transition from archaic societies to the type of collective organization that embodies the political order of modernity.

When an ancient society becomes a nation, the relations between man and man, clan and clan, are abolished. All that persists is the distinction between what is inside and outside the *civitas*. By a development of which we do not know the exact conditions, the word *hostis* assumed a “hostile” flavor and henceforward it is only applied to the “enemy”.²

With the aforementioned political and institutional changes in the character of a political community (i.e., the establishment of the boundary between “inside” and “outside”), *hostis* came to signify an “enemy” or a “hostile stranger”. Better put, when this boundary became the dividing line that separates two nations, two states, and two communities, *hostis* exclusively assumed one form of being a foreigner—that is, a hostile foreigner. *Hostis*, in other words, ceased to signify “stranger” or “foreigner” when it is bifurcated into two distinct figures: *hospes*, the acceptable and invited stranger (i.e., guest), and *hostis*, the hostile stranger (i.e., enemy). This internal split or division, however, remains in the term *hospes* itself; it can refer both to someone who provides hospitality (a host) and to someone who receives it (a guest)—a duality still evident in some languages today (*ospite* in Italian, which encompasses both meanings). In short, there is an immanent duality in the figures of *hostis/hospes*.

² Ivi, p. 68.

Benveniste's linguistic analysis showed an intrinsic ambiguity in the terms associated with hospitality. What does this ambiguity entail? It lies in the fundamental fact that the figure of the guest is potentially identified with its opposite: the enemy. If the guest we receive has the potential to become our enemy, it implies that hospitality must be controlled and conditioned. But who sets the rules and conditions of hospitality? It can only be the host. Thus, far from being a reciprocal relationship, hospitality is based upon a unilateral determination of its condition by the host. What was supposed to be a bond of reciprocity turns out to be a power relation in which one side has greater rights than the other. In this way, we return to the already-mentioned primitive meaning of *hosti-pet*: a master or a master of a guest. Those who open the door of their home to a stranger commit not only an act of generosity but also an act of power. This power lies in the host's capacity to draw and control the boundaries that constitute their relationship with the guest.

But how does this analysis of hospitality work in the field of language and translation? The French philosopher Paul Ricoeur, in several texts (e.g. *Défi et bonheur de la traduction*, *Le paradigme de la traduction*)³, discusses the concept of linguistic hospitality and elevates it to the paradigm of translation. In Ricoeur's considerations, the problem of translation is framed through dichotomies or alternatives⁴. For instance, he suggests that translation can be understood either as communication (the transmission of a message) or as interpretation (every act of interpretative comprehension is itself a form of translation). This distinction roughly aligns with Roman Jakobson's distinction between interlinguistic and intralinguistic translation (or external and internal translation, as Ricoeur terms them). However, this point should be put under a critical scrutiny. What philosophical and political assumptions underlie the Ricoeurian separation of internal translation from external translation as well as subordination of the practice of translation to either communication or interpretation? In this framework, translation appears insufficiently autonomous because it is conceptualized primarily in service to other (albeit related) activities: communication on an international interlinguistic level or

³ P. Ricoeur, *On Translation*, transl. by E. Brennan, London-New York, Routledge, 2006.

⁴ The principal problem that Ricoeur aims to tackle is the dichotomy between translatability and untranslatability. But the solution that he finds is to substitute this dichotomy with another, more practical one: fidelity versus betrayal. Thus, a possible translational strategy in Ricoeur functions as "balancing" between two poles, between being faithful to one's own language and betraying its identity through innovations, choosing the middle way between two risks: the risk of sacralization of the mother tongue (identitarian temptation) and the risk of abandonment of one's own language. On such a balancing strategy, see: R. Kerney, *Translating Hospitality. A Narrative Task*, in Chad Engelland (ed.), *Language and Phenomenology*, London-New York, Routledge, 2021, pp. 264-292.

interpretation within the same linguistic community. This is not to suggest that translation operates in isolation from both communication and interpretation, but rather that the essence of translation—as Walter Benjamin explained—cannot be fully grasped if it is reduced to a peculiar form of either communication or interpretation.

One of the fundamental assumptions underlying Ricoeur's dichotomies can be found in his assertion of the givenness of languages. When addressing the question of why there is a plurality of languages, Ricoeur answers: This is the way things are⁵. Consequently, translation exists because there is a plurality or diversity of languages. However, in Ricoeur's view, the factum of linguistic diversity is not premised upon any deeper logic or process. This view corresponds to the commonsensical representation for which languages are to be "found" as given facts, each with its differences and incompatibilities existing within the plural symbolic world of human relations so that translation appears nothing but a peculiar form of communicative relation—a mediation between the pre-established linguistic entities⁶. Diversity of languages is therefore envisaged as something that precedes and grounds translation.

By virtue of the aforementioned assumption, it is not possible to conceive of translation in its autonomy—that is, in its intrinsic relationship to language as such, and not subordinated to any particular mode of linguistic activity. Ricoeur's claim that linguistic plurality is given, therefore, projects a certain idea of translation as a secondary mediation between already-formed and constituted languages, each occupying a well-defined, distinct, and mutually bordered space. In this view, translation can appear only as either communication or interpretation (where the latter actually falls under the dominion of the former). This envisaging of translation as a secondary activity of mediation between pre-constituted linguistic spaces-identities results in a certain model of hospitality: the ethical and dialogical model of hospitality, which is supposed to balance between identity and difference, home and foreigner—"Linguistic hospitality, then, where the pleasure of dwelling in the

⁵ P. Ricoeur, "A 'passage': translating the untranslatable", in Id., *On Translation*, cit., p. 33. He restates the same claim also in his other texts (e.g. "Translation as challenge and source of happiness).

⁶ Naoki Sakai calls this "regime of translation" "heterolingual address": "Strictly speaking, it is not because two different language unities are given that we have to translate (or interpret) one text into another; it is because translation *articulates* languages so that we may postulate the two unities of the translating and the translated languages as if they were autonomous and closed entities through a *certain representation of translation*" (N. Sakai, *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1997, p. 2).

other's language is balanced by the pleasure of receiving the foreign word at home, in one's own welcoming house".⁷

What Ricoeur terms "linguistic hospitality" is characterized by a double movement of receiving-dwelling: We dwell in the language of the other, so the foreign language hosts us, while, at the same time, we accept the foreign words into our own linguistic place. But what operation transforms language into a "home"? Does the very idea of home not presuppose a fundamental exclusion—a strictly defined space of belonging that seems incompatible with the fluid and dynamic nature of languages? Furthermore, even if we accept the applicability of the notion of home to language, how can hospitality serve as a suitable paradigm if the "home" of a certain language is already a space imbued with foreignness? In other words, what if the relationship between the guest and the host is subverted *as* a binary relation by the inherently foreignizing character of language itself? The division between the host and the guest, dwelling and welcoming, actually mirrors the division between the internal and the external, which, as we have already seen in Benveniste, underpins the notion of *hostis*.

Ricoeur cites Rosenzweig, who asserts that translation is the mode of servitude to two masters⁸: the master of the foreign author, a foreign text, and the master of the reader who shares the same language with the translator. By doing this, the French philosopher reaffirms Benveniste's conclusions: Linguistic hospitality is fundamentally tied to the figure of a master, to the sovereignty of the homeland. In other words, the model of hospitality functions only if there is a border that divides the "inside" from the "outside" of the political community. The problem with this division lies not so much in the very existence of borders (and the categories of inside and outside) but in the underlying treatment of the foreigner, the stranger, deemed "homeless" the moment they leave their home. Outside their home, they are not only foreigners but also outsiders. From the host's perspective, the space of exteriority becomes a space of non-belonging. Thus, the reciprocity between the host and the guest comes from the shared potential to be a foreigner in some other place, which is not their own. The foreigner, the guest, has their own intimate homeplace, but elsewhere, in a territory where they themselves hold mastery and control. It seems that the belonging excludes the foreignness. Put differently, the home where we host others is truly alien only to some external figure, but not to ourselves. The relationship of an abstract reciprocity reveals a deeper, non-

⁷ P. Ricoeur, "Translation as challenge and source of happiness", in Id., *On Translation*, cit., p. 10.

⁸ Ivi, p. 4.

reflected asymmetry at the place of home: Foreignness is not a self-relation occurring within the space of identity; it relies on external otherness and separation from it.

It is symptomatic that even when Ricoeur considers the possibility and the chance of being foreign to oneself, as “the ambition of de-provincialising the mother tongue, which is invited to think of itself as one language amongst others, ultimately to see itself as foreign”⁹, it is measured comparatively, against something external: the “real” foreign that arrives at the threshold, awaiting the decision of the master (whether it be a generous welcoming or a refusal). In other words, tongues are foreign not *in* and *through* themselves but only when confronted with something that comes from the outside, as the foreign among other foreigners. Tongues are perceived or thought of as foreign, but they are still not constituted as foreign because they are governed by the idea of a *politically* and *historically* unique and indivisible “home”¹⁰. This kind of extrinsic and bordered foreignness structures the model of hospitality.

Nonetheless, the arrival of an outsider at the threshold may cause tension and antagonism. Yet, as Ricoeur argues, such conflictuality is resolved within the horizon of the dialogicality of hospitality:

When the translator acknowledges and assumes the irreducibility of the pair, the peculiar and the foreign, he finds his reward in the recognition of the impassable status of the dialogicality of the act of translating as the reasonable horizon of the desire to translate. In spite of the agonistics that make a drama of the translator’s task, he can find his happiness in what I would like to call *linguistic hospitality*.¹¹

⁹ Ivi, p. 9.

¹⁰ Ricoeur admits that internal translation (i.e., translation within the same linguistic community) is not transparent and smooth because “we rediscover, within our linguistic community, the same enigma of the same, of meaning itself, the identical meaning which cannot be found” (P. Ricoeur, “The paradigm of translation”, in Id., *On Translation*, cit., p. 25). Moreover, he suggests that this internal dealing with the enigma of the same, basically with the foreign within the same language, is a sort of metalinguistic operation, “language’s work on itself” that holds the key for the translation *ad extra*. However, interlocutors who speak the same language are not true foreigners but just others, so here, Ricoeur operates with a different notion of the foreign, which problematizes the sameness of the meaning but not the sameness of the “same language”. In other words, the home language for Ricoeur is not self-identical but a place of enigma, of the secret, or of the distance. However, it seems that this dimension of “non-communicability” or “unexpressed” is rather aesthetic (the mysteries of poetic language), affiliated with the language as general human expressivity (*linguaggio*), and it does not question the natural status of language as *lingua*. For the same reason, the enigmas of language cannot appear in the guise of violence.

¹¹ P. Ricoeur, “Translation as challenge and source of happiness”, cit., p.10.

Here, linguistic hospitality is provided “in spite of the agonistics” inherent in the task of the translator, while the happiness is achieved if the ideal of perfect message transmittance is given up. The translator’s happiness is, actually, a consequence of the successful maintenance of the master’s sovereign position in their homeplace, which is nonetheless exposed to the risk of otherness. The sovereignty is preserved through the dialogical act of hosting the foreign. But dialogue exhibits the power of the master who owns the very space of the dialogue. The “impassable status of dialogicality of the act of translating” is premised upon the division of a continuous space into bordered, sovereign territories. In other words, it depends on certain types of violence. This violence seems ignored in the framework of hermeneutics of hospitality and is sublimated as a submissiveness to necessary linguistic constraints. The translator, while serving both masters, does not question the underlying structure of masterhood. The translator is just invited to act ethically through dialogue and balancing. This raises an important question: Can translation be understood beyond such ethics of hospitality?¹²

In sum, the model of hospitality presupposes the foreign as something or someone originary dwelling outside the home, which can be conceived either as a space of exclusive self-identity or as a space where certain challenges might occur¹³. While linguistic hospitality avoids linguistic ethnocentrism by fostering relational and dialogical ethics toward other languages and cultures, it fails to challenge the construction of boundaries between the internal and the external, the “own” and the “foreign”. However, the space of the homeland is never truly challenged and remains configured as the main axis of reference (even though it is not fixed). As long as these boundaries remain unquestioned, there can be no politics of translation that transcends the framework of hospitality. The violence inherent in bordering—both in language and translation—must be acknowledged if translation is to move from an ethics of relation to a genuine politics of translation. This critique, however, does not advocate for the

¹² How translation cannot be only hospitable, because there is also an inhospitality of translation, has been discussed in C. Canullo, *Il chiasmo della traduzione*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 165-170.

¹³ To give a more nuanced view of Ricoeur’s position, it must be acknowledged that the notion of self-identity (*idem*) is at odds with Ricoeur’s general hermeneutical position and, consequently, with his considerations on language and the semantical structure of symbol. Since his early works on interpretation and psychoanalysis, Ricoeur has actually aimed to stress a certain functioning of language other than mere communication. Traces of this position can also be seen in his texts on translation, when referring to the “desire to translate”. However, our aim is to show the limits of the model of hospitality, which, in Ricoeurian formulation, also shows an inability to transcend the separation between the internal and the external. A detailed analysis of the internal coherence of Ricoeur’s thought and whether his hospitality of translation falls below his own hermeneutics of language would require additional space.

abolition of differences between the internal and the external, or between the “own” and the “alien”, but rather for the problematization of these differences. Borders are not absolute but historical and are thus subject to transformation and variation.

Ricoeur’s model of linguistic hospitality follows the logic of dichotomization and polarization, where the tension between two poles is to be resolved through balancing and by finding a “middle way” between two “masters”. The figure of the master is “pacified” by its contraposition with another master. In some sense, all alternatives in Ricoeur remain paralyzing because they are based upon the static separation of the “inside” and the “outside”. This binaristic perspective on translation is not unique to Ricoeur but reflects a classical stance in translation theory. Friedrich Schleiermacher’s normative principle¹⁴, which dictates that translation either moves the author toward the reader or moves the reader toward the author, embodies the same logic of balancing between opposing forces. Schleiermacher’s hermeneutics, in many ways, foreshadows the paradigm of hospitality—a link explicitly acknowledged by Ricoeur:

Indeed, it seems to me that translation sets us not only intellectual work, theoretical or practical, but also an ethical problem. Bringing the reader to the author, bringing the author to the reader, at the risk of serving and of betraying two masters: this is to practice what I like to call *linguistic hospitality*.¹⁵

As argued in the existing scholarship, Schleiermacher’s emphasis on openness to the foreign serves a distinctly political function: to enrich the native language and create the borders of a modern German linguistic identity through acts of openness and foreignization. In this framework, the privileged model of translator is one who translates from a foreign language into their mother tongue. The mother tongue, as the language of home, remains the privileged horizon of translation, its ultimate destination and normative end.

Two political conditions of hospitality have emerged so far: boundary and sovereignty. First, hospitality is possible only if a boundary exists—an unmovable threshold that separates the intimate space of home from the unfamiliar external world. A stranger becomes a guest—our guest—only by crossing this boundary, and hospitality as an ethical act underscores over and

¹⁴ F. D. E. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in H. J. Störig (ed.). *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 39-70.

¹⁵ P. Ricoeur, “The paradigm of translation”, cit., p. 23.

over the boundary that the guest must cross to be a guest. Second, a boundary exists, and consequently, hospitality as well, if there is a sovereign host, the master of the home, who defines the terms and conditions of hosting/bordering. Within this paradigm, the guest is never truly equal to the host but remains an accepted and welcomed alien figure subject to the host's rules. In addition, the dialectics of the master-guest is not the dialectics of the master-slave, where an asymmetric relationship has the emancipatory potential.

But what if translation, as Benjamin claims, reveals that languages are not alien to one another¹⁶? Contrary to Ricoeur's assertion ("This is the way things are"), a (Benjaminian) answer to the question "Why do we have a plurality of languages?" might be "There are so many languages, because languages are translated and constantly in translation". This translation is more than an intralinguistic interpretation, and keeping with Benjamin, what if translation reveals an immanent violence of language, which, for the models of hospitality, remains invisible?

Before engaging with Benjamin's inputs, it is essential to consider how Derrida, following Benveniste, exposed the inherent ambiguity of the concept of hospitality. Derrida argued that the question of hospitality is a question not only of law (i.e. of rights) but also of violence (i.e. power). While a guest has the right to be hosted, they do not have the right to define the terms or conditions of hospitality. Only the host, as the sovereign in their native domain, determines the rules. To be hosted, the guest must meet certain expectations and demonstrate their willingness to do so in front the host. This is the obligation to translate oneself into the figure of a guest, and Derrida calls it "the first act of violence"¹⁷. This insight raises a critical point: the very condition of being a guest. Before translating the foreign guest into the host's language, they (as a guest) are already translated— or, better put, they are made translatable in a certain context. The guest's unprivileged position is the result of translation. But the request to be hosted, or an invitation to become a guest is not sufficient. The guest must align themselves with the host's rules (relating to culture, language, and ethical life). Derrida calls this the "self-contradiction in the law of hospitality": While hospitality apparently rejects "inequality", it paradoxically reaffirms the host's sovereignty over the space of hospitality. This

¹⁶ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften. Bd. IV*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972, pp. 9–21; W. Benjamin, *The Translator's Task*, trans. by S. Rendall, in L. Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, London-New York, Routledge, 2012, pp. 75–83.

¹⁷ J. Derrida, *Of Hospitality*, transl. by R. Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 15.

at the same time limits and makes hospitality possible, leading Derrida to conclude that the very mastery makes hospitality possible as impossible, and that the act of hospitality always does the opposite of what it pretends to do¹⁸.

The aforementioned phenomenon is what Derrida calls “conditional hospitality”. Here, we offer hospitality on the condition that the others follow our rules, our way of life, language, culture, or our political system. In other words, hospitality ceases to be truly hospitable. It is a contradictory phenomenon, or, as Derrida puts it, hospitality can be possible only on the condition of its impossibility:

Hospitality is a self-contradictory concept and experience which can only self-destruct <put otherwise, produce itself as impossible, only be possible on the condition of its impossibility> or protect itself from itself, auto-immunize itself in some way, which is to say, deconstruct.¹⁹

However, Derrida’s conceptual move is not to abandon the concept of hospitality due to its impossibility but to keep it exactly in the form of unconditional hospitality, which is constitutively needed for the very concept. In an almost Kantian way, unconditional or pure hospitality serves as a regulative ideal with a transcendental function: it is due to unconditional hospitality that we have the idea of an alterity. This true hospitality, according to Derrida, is the condition of the political and juridical, and it cannot be just an ethical idea. He pushes the limits of an ethical model of hospitality to its extremes, where the ethical necessarily becomes political-juridical. Yet, pure and unconditional hospitality is not just an idea; it is an experience that is impossible to practice. Better put, it is the experience of what is practically impossible. “An unconditional hospitality is, to be sure, practically impossible to live; one cannot in any case, and by definition, organize it. Whatever happens, happens, whoever comes, comes (*ce qui arrive arrive*), and that, in the end, is the only event worthy of this name”.²⁰

The aforementioned absolutely open hospitality conditions the political, but ultimately, it is not practicable as politics. Its function, therefore, remains transcendently constitutive: The impossibility of hospitality is necessary to justify its possibility and to expose its contradictory character. Derrida grasps

¹⁸ J. Derrida, *Hostipitality*, «Angelaki», n. 5:3, 2000, pp. 3 – 18, p. 14.

¹⁹ Ivi, p. 5.

²⁰ G. Borradori, *A Dialogue with Jacques Derrida*, in G. Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with J. Habermas and J. Derrida*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2003, p. 129.

the fact that this contradiction arises from the fundamentally binary and asymmetrical relationship that underpins every hospitable act. Pure hospitality actually tries to subvert this binarism and the dichotomy between the host and the guest by stressing a state of risky openness and indeterminacy: A guest is genuinely a guest only if the possibility of their being an invader remains unresolved as a threat. However, it is this pure hospitality that then generates binarism:

Pure and unconditional hospitality, hospitality itself, opens or is in advance open to someone who is neither expected nor invited, to whomever arrives as an absolutely foreign visitor, as a new arrival, nonidentifiable and unforeseeable, in short, wholly other. I would call this a hospitality of visitation rather than invitation. The visit might actually be very dangerous, and we must not ignore this fact, but would a hospitality without risk, a hospitality backed by certain assurances, a hospitality protected by an immune system against the wholly other, be true hospitality?²¹

However, in exposing the paradoxicality of hospitality²², Derrida acknowledges its constitutive binarism and the inherent risk that the unconditional, undecided, and indeterminate might dissolve into nothing (pure hospitality that is no hospitality). Yet, he identifies something fundamental for the political and juridical order in this non-relation, in the unresolved tension between conditional and unconditional hospitality. The question now is the following: Is it possible to conceive of translation beyond the binary framework? To do this would mean leaving behind the structuration of languages through the fixed separation of the internal from the external. Even unconditional hospitality relies on the external figure of the foreigner—an unidentified presence who arrives and requires a certain negotiation. As such, unconditional hospitality reflects the idea of translation as impossible but necessary²³. If the limits of an ethical model of hospitality reveal its inescapable binary relationships, is it not necessary to either abandon this model or restrict it to the ethical domain, acknowledging its limitations? Should we instead propose an alternative political paradigm with translation at its core?

²¹ Ivi, pp. 128-129.

²² For more information on this problem, see S. Nergaard, *Translation and Transmigration*, London-New York, Routledge, 2021, pp. 66-92.

²³ J. Derrida. *Des Tours de Babel*, in *Difference in Translation*, transl. by J. F. Graham, Ithaca-London, Cornell University Press, 1985, pp. 165-205.

2. Violence and communication in Benjamin

In the previous section, we explored how the concept of hospitality, when applied to translation, conceals its constitutive violence. In this section, we examine how different and more developed forms of translational practice resist being reduced to acts of hospitality and their ethical framing. It must be acknowledged that hospitality itself ignores its violent dimension; it justifies the seemingly peaceful and dialogical communication between languages. But what if both hospitality and communication share a similar self-representation—appearing nonviolent while actually relying upon a certain violence? What if hospitality is an ethical concept that depoliticizes its condition of possibility and its effects? It is through Benjamin's reflections on translation that we are allowed to construct a relationship between violence and language that moves us beyond the notion of hospitality—a notion Benjamin does not adopt and whose logic is fundamentally at odds with the central points of his stance.

The year Benjamin began working on *The Translator's Task*, as a prologue to his translations of Baudelaire, he also published his essay on violence (*Zur Kritik der Gewalt*²⁴), in which he sets forth the idea of divine violence—a pure immediate violence (*reine unmittelbare Gewalt*) opposed to mythical violence, which is *rechtsetzend* (law-positing), instituting laws and the juridical order. The annihilation of the legal order is precisely the task (*Aufgabe*) of pure divine violence. If mythical violence is identified with the violence of law, divine violence functions as a form of counterviolence: it performs violence upon legal violence, opening a space for alternative social relations beyond the current norms. Divine violence is not only annihilating and destructive (*rechtsvernichtend*), but also revealing and exhibiting (*darstellend*): it exposes the violent origins of all laws and legal systems. In this sense, divine violence in Benjamin reveals but also anticipates a new epoch; it is the seed or latent condition for a different future, harboring the possibility of its opening and realization. Is it allowed, from this brief introduction, to envisage some connections between divine violence and pure language, a key concept in Benjamin's *The Translator's Task* and *On Language as Such*?

The perspective of divine violence is that of *Entsetzung des Rechts*, the deposing of the law and its elimination, while the perspective of pure language represents the reconciliation and integration of many languages into one single language of truth, which is not simply a historical language but rather the

²⁴ W. Benjamin, *Toward the Critique of Violence. A Critical Edition* (ed. P. Fenves, J. Ng), Stanford, Stanford University Press, 2021.

essence or truth of every language. While divine violence establishes a new historical epoch (*ein neues geschichtliches Zeitalter*), pure language expresses the supra-historical kinship of languages²⁵, their historical conclusion and end. In both cases, they announce a future that is already present in a germinal and implicit way. However, if divine violence counteracts the violence of law by dismantling the legal order and opening up the possibility of historical transformation, can we say something similar for pure language? Can we consider translational practice, which elicits pure language, a violent act because it transgresses the normatively imposed borders of national languages and indicates the possibility of a different history of languages?

Benjamin affirms that the establishment of boundaries (*Grenzsetzung*) is the fundamental phenomenon of law-positing violence as such²⁶. The delimitation or establishment of boundaries, as a manifestation of mythical violence is intended to guarantee the exercise of power. Thus, divine violence serves the task of not only deposing the law but also of elimination of the boundaries (im)posed by the law (i.e., by mythical violence). Given what has already been said about hospitality and boundaries as its presupposition, we can conclude that law-positing violence is also the act that poses the conditions for hospitality as an ethical relation within the established juridical order. In other words, the Benjaminian *Akt der Grenzsetzung*, as an operation of mythical violence, introduces the regime of hospitality. In a certain sense, it is divine violence that reveals the underlying violence of hospitality and counteracts the violent establishment of boundaries that hospitality presupposes²⁷.

The relationship between violence and translation emerges in some passages of Benjamin's *The Translator's Task*, with reference to the violent ability to detach or unbind (*entbinden*) language from meaning. It is in this detachment that pure language presents itself²⁸. Benjamin also referred to the movement of languages [*Sprachbewegung*] as one of the most violent and fruitful historical processes [*ein der gewaltigsten und fruchtbarsten historischen Prozesse*]²⁹. Even the figure of fragmentation, evoked in the famous metaphor of the broken vessel, implies a certain violence. The image of the broken vessel as the fractured unity of languages depicts a situation in which a translator is invited to find the modes of intention of languages. But this situation is itself a product of a violent event

²⁵ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 13.

²⁶ W. Benjamin, *Toward the Critique of Violence*, cit., p. 56.

²⁷ J. Derrida, *On Hospitality*, cit., p. 47.

²⁸ W. Benjamin, *The Translator's Task*, cit., p. 82.

²⁹ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 13.

—the fragmentation of languages—which corresponds to an equally violent impossibility of recomposing languages’ originary unity. However, the only response of the translator to this kind of violence is to attempt to reveal the affinity or kinship of languages that counteracts the enclosure of fragments—languages as new unitarian and identitarian entities. Put differently, the plurality of fragmented languages must not be understood as a pure givenness. Rather, translation shows that fragmented languages are the result of a violent rupture, not an originary state of unity. But is this translation’s task itself free of violence?

Translation remains violent in relation to its content, Benjamin writes³⁰. In other words, translation’s violence comes to the fore only when it assumes a particular attitude toward the content to be translated—that is, when it gives up communicating the content, the sense. But what does it mean that translation “remains” violent? It means that translation resists; it stands its ground by refusing to be grounded, to be fully determined by the local dynamics of the language of translation. This might also be an immanent resistance of language as such, which manifests itself in its “purest” form in translation. Thus, violence is intrinsic to language³¹, and communication is not essentially a true form of language. Benjamin claims that what is essential in language cannot be presented in communication, and the task of the translator is to reconfigure translation as something beyond mere communication.

Language *appears* and *functions* as a realm of communication when it is dominated by a normative (juridical) order, covering the fact that the essence of language lies not in communicability but rather in translatability. The legal institution of language, which establishes the space of communication, is precisely what is suspended in the violent act of pure language as realized through translation. The divine violence of pure language exhibited in translation reveals not only the violence of the legally instituted language but also the incommunicable kernel of communication itself. The communicative order of language, with its demand for transparency and fluency, depends on a normative framework of imposed rules that, while concealing its own violence, labels as violent anything that endangers its foundation. From the perspective

³⁰ W. Benjamin, *The Translator’s Task*, cit., p. 79.

³¹ However, what about Benjamin’s paragraph from *Toward the Critique of Violence* (W. Benjamin, cit., p. 50) where language as the proper sphere of understanding is stated as radically excluding any violence and totally inaccessible to violence? It is clear from the rest of the text, which we cannot analyze here, that Benjamin discusses language in terms of law and intersubjective communication, differently from *The Translator’s Task*, where he claims that language cannot be reduced to the communicative function.

of communication, the incomprehensibility of the foreign or alien appears to be nothing but violent. Translation is therefore demanded to neutralize the transformative power of the foreign, and to host it according to the current norms. Translation with *this* particular function of preserving the communicative normative order can be called law-preserving translation. Conversely, the translation that Benjamin focuses on—that which opens up pure language—functions as a counterviolence that dismantles the communicative functioning of language, setting it “powerfully” into motion and transforming it by means of another language. In other words, far from attempting to reestablish nonviolent communication³², such translation actually reveals communication itself as intrinsically violent, a form of legal violence in the sphere of language that presents itself as “natural” normative coercion³³.

Language as the proper sphere of agreement, understanding, and nonviolent communication, as seemingly indicated in Benjamin’s essay on the critique of violence, is already a product of imposition and violence. Just as there is law-instituting violence in Benjamin, we can say—by adopting his terminology—that there is also *language-instituting violence*. This is the violence that creates the conditions for communication and agreement by bordering linguistic communities through a normative organization and institutionalization of language usages. Language-instituting violence, in other words, sanctions a certain grammar that gives uniformity to language use and, like the legal order, guarantees the uninterrupted flow of social communication. Benjamin’s insight lies precisely in recognizing the establishment of the legal order as an act of violence. Following this reasoning in the context of language, communication can be understood as a “justificatory framework” that filters linguistic and social interactions, legitimizing some while excluding others as “violent”. The role of translation in Benjamin is therefore twofold: to bring to the surface the violent conditions of communicative order and to exhibit the noncommunicable kernel of language.

³² Therefore, translation does not represent a technique of conflict resolution, an “extra-judicial domain of non-violence” (as in J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind: The Ethical in the Political*. London-New York: Verso, 2020, p 127), but rather a practice that reveals a violent face of what was represented as nonviolent and nonconflictual.

³³ The legal violence in and through language can be exemplified by the cases of refugees and asylum seekers (“guests”) who are forced to translate themselves into the alien language of the law and the sovereign state (“host”) to gain some rights, if any, or even to be recognized as refugees. See: M. Mokre, *The language of the hegemon: migration and the violence of translation*, in F. Italiano (ed.), *The Dark Side of Translation*, New York, Routledge, 2020, pp. 38-56.

Here, we observe a structural analogy between hospitality and communication, not limited to the fact that hospitality establishes communication in the context of a certain tension and potential conflictuality—such as between a host-master and a guest. Hospitality, like communication, presents itself as dialogical and nonviolent, while its conditions are rooted in a violent positing of a juridico-ethical order in the realm of language. In Benjaminian terminology, hospitality and communication are concepts aligned with mythical violence. Or, if we adopt Naoki Sakai terminology, hospitality can be defined as a homolingual³⁴ concept and, as such, it cannot overcome the separation between inside and outside, because it is based on the static concept of boundary. Hospitality produces a relation on the spot of belonging, while translation produces a relation on the spot of heterogeneity and foreignness. To emancipate translation from hospitality is to reconceptualize it as a complex practice that counteracts the bordered separation of the hosting and hosted languages, creates a new usage and fosters the emergence of novel linguistic communities.

3. Conclusion: Exophonic Experiences

At this point, we must examine alternative modes of translation and translational experience that fall outside the framework of linguistic hospitality. In other words, we need to take a look at those experiences in which it is not possible to draw or presuppose a clear boundary between the hosting and the hosted language, and in which no single language in the translational process can be taken as a sovereign “home”. These translational practices expose the inherent violence and historically determined imposition of a boundary between the host and the guest, as evidenced by Benveniste’s and Derrida’s analyses. The concept of “exophony”³⁵, which refers to the practice of writing or speaking in a language other than one’s mother tongue, illustrates the estranging nature of language itself, revealing the division between a domestic linguistic space and an external foreign area as misleading in the understanding

³⁴ For Sakai, homolinguality or homolingual address in translation corresponds to a certain political configuration of the modern international world—named by Sakai scheme of configuration—where ethnolinguistic entities co-exist on the world map separated by nationally defined borders. Every language entity is constituted as a bordered identity, clearly distinguished from other languages. Cfr. N. Sakai, *Translation and Subjectivity. On “Japan” and Cultural Nationalism*, cit.

³⁵ Y. Tawada, *Exophonie*, Tokyo, Iwanami Shoten, 2003; S. Arndt, D. Naguschewski, R. Stockhammer, (eds.), *Exophonie: Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur*, Berlin, Kadmos, 2007; C. Wright, *Exophony and literary translation: What it means for the translator when a writer adopts a new language*, «Target: International Journal of Translation Studies», n. 22 (1), 2010, pp. 22–39.

of translation. In exophonic practices, communicating in one language coincides with translating between languages. In other words, communication becomes a form of self-translation, rendering translation not a secondary communicative function but a fundamental dynamic that precedes communication. Exophony is the phenomenon that testifies to what Rada Iveković describes as “a different economy of otherness and foreignness”³⁶.

Exophony destabilizes the fixed and stable boundary between communication and translation, strongly challenging the notion that communication takes place within the secure confines of a home-community, while translation should occur only at its external borders, neighboring another territory, a space of non-belonging. Exophonic writing or speaking is not merely an artistic or experimental way of expressing oneself; it is also an almost-everyday language practice in such plurilingual communities, where multiple languages are used simultaneously as an intrinsic part of communication.

Anton Shammas is a US-based Palestinian writer who moves between Arabic, Hebrew, and English, but above all, he chose Hebrew as the language for his novels, with all the political implications that this decision entails. In one of his essays, Shammas reflects on his peculiar exophonic experience, which, in his case, stands for a specific exile.

But I'm not sure the site of “border crossing” actually exists. I for one believe that borders, as such, are no longer there, let alone their alleged “crossing”, metaphorically or otherwise. Borders are no longer there because they cannot be seen and deciphered from within that twilight zone that we refer to as bilingualism, or trilingualism for that matter, where the edges of any given language are filed down, blurred, cannibalized, metabolized, and then assimilated into that intersection where two languages overlap.³⁷

It is Shammas's trilingual experience that prompts him to question the very existence of borders. When writing becomes a continuous act of translation, the borders between languages lose their significance, and along with them, the model of hospitality is superseded. There is an experience of crossing and moving between linguistic realities, but this movement seems

³⁶ R. Iveković, *Politike prevođenja*, Zagreb, Fraktura, 2022, p. 302.

³⁷ A. Shammas, *The Drowned Library (Reflections on Found, Lost and Translated Books and Languages)*, in I. De Courtivron (ed.), *Lives in Translation. Bilingual Writers on Identity and Creativity*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 111-128, p. 124.

more like a crossing without borders. It is a crossing that prevents the clear identification of who is the host and who is the guest. This exophonic translational experience makes an “intersection where two languages overlap” visible, and in this sense, shows that the foreign is not an external otherness but rather an element in the process of self-foreignization, an ever-present internal otherness.

If asked, I'd describe myself as translator and linguistic refugee, a fugitive from three languages: Arabic, Hebrew and English. And as such, I've been trying, since I came to this country some fifteen years ago, to maintain my relationship with these respective languages through translation.³⁸

Shammas's self-translating practice dismantles the notion of being hosted because it refers to a constant process of self-foreignization, where foreignness is encountered in the relationship with one's own language—with all “own” languages (Arabic, Hebrew, English). Can a Palestinian writer who translates himself into Hebrew truly be hosted by that language, as he might be by any other language? Similarly, if a bilingual Palestinian chooses a third language—English—does this resolve the tension between Arabic and Hebrew, making English a truly hosting language? And finally, is not the imposition of the host-guest schema to such an exophonic experience a violence?

There can be other examples of writers-translators whose plurilingual experience shapes the form and content of their literary expression, albeit in less conflictual and politically charged contexts. In these examples, communicating in another language is also inseparable from self-translating within that language. For example, Antonio D'Alfonso's poem *Babel* offers a case of translingual writing that requires a certain translational effort from the reader:

Nativo di Montréal / élevé comme Québécois / forced to learn the tongue of power / viví en Mexico como alternativa / figlio del sole e della campagna / par les franc-parleurs aimé / finding thousands like me suffering / me casé y divorcé en tierra fria / nipote di Guglionesi / parlant politique malgré moi / steeled in the school of Old Aquinas / queriendo luchar con mis amigos latinos / Dio

³⁸ A. Shammas, *The Drowned Library*, cit. p. 123

where shall I be demain / (trop vif) qué puedo saber yo / spero che la terra be mine.³⁹

This mixture of languages that challenges the borders between them is not merely an artistic and poetic experiment of a single writer. Here, D'Alfonso stages a plurality of voices that is characteristic of certain cultural environments, such as Canada. He is a Canadian writer of Italian origin who writes in English, French, and Italian. The plurality of voices in different languages reflects a cultural and historical situation in which every language is foreign and none of them is entirely alien. Translation, then, is no longer a hospitable act but the very life of each language through another language. Moreover, the plurality of voices in a language becomes a feature of certain social groups, such as second-generation immigrants who are bilingual or trilingual. In other words, the heteroglossia poetically expressed in D'Alfonso literature represents the living experience of languages and the collective construction of a common language. In this type of translanguaging, it is impossible to establish who is hosting and who is hosted. The foreign is one voice within others and within one's own voice, and sometimes, this other, foreign voice can be described as a "locked-up ghost inside the closet"⁴⁰, as Shammas illustrates the presence of Palestinian Arabic in Israel. Liberating these internal foreign voices is one of the tasks of exophonic practice. Finally, the term "exophony" should not confuse here: the externality of the voice—language—is, rather, a self-externalized voice that cannot be hosted because it is already embedded within what is regarded as one's "own" voice. The dimension of exteriority is not dissolved by this discourse on exophony, but rather is situated within the universal process of foreignization so that it becomes impossible to separate "inside" and "outside" voices with a fixed boundary.⁴¹

sasa.hrnjez@unifi.it⁴²

³⁹ A. D'Alfonso, "Babel", in Joseph Pivato (ed.), *The Anthology of Italian-Canadian Writing*, Toronto, Guernica, 1998, p. 195.

⁴⁰ A. Shammas, *The Drowned Library*, cit., p. 126.

⁴¹ This article is a part of the research within the LANGEST project funded by European Union-Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 CUP: B83C22006370007

Saša Hrnjez is a junior assistant professor (RTDa) of the history of philosophy at the Department of Humanities, University of Florence. He pursued his studies in philosophy in Novi Sad and Turin, where he obtained his PhD in theoretical philosophy (2015) with a thesis on Kant and Hegel. His academic journey includes a Marie Skłodowska-Curie Fellowship at the University of Padua with a project on the philosophy of translation, as well as research experiences in Heidelberg, Berlin, Napoli, Praga, Vienna, and Santiago de Chile. His contributions are published in Italian, English, Serbian, and German language and cover research areas such as German classical philosophy, philosophy of translation, contemporary Marxism, and hermeneutics. He is the author of *Traduzione come concetto. Universalità, Negatività, Tempo* (2021) and *Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo* (2017).