

**Francesca Caputo**

**AMORE PACE SOLIDARIETÀ CARITÀ LIBERTÀ  
ATTRAVERSO IL PENSIERO DEBOLE**

Con la messa in discussione di Dio come “fondamento ultimo” il filosofo italiano Gianni Vattimo mette in luce una sostanziale corrispondenza fra ermeneutica, nichilismo e religione destinata probabilmente a dominare sempre più il campo degli studi e dei fenomeni religiosi, nella fattispecie del cristianesimo. In un passo molto significativo, a tal proposito, Vattimo scrive: «Non sono così sicuro che il senso della famosa frase di Heidegger nell’ultima intervista pubblicata sullo “Spiegel”: *Ormai solo un Dio ci può salvare*, sia poi tanto diverso da ciò che io intendo. Il Dio di Heidegger non era certo un Dio dogmatico, il Dio che troppo spesso certa tradizione cristiana ha identificato con il primo motore aristotelico, con il supremo legislatore della natura, ottenendo solo il risultato di rendere impensabile la libertà e la storia»<sup>1</sup>.

Centrali in Vattimo sono, infatti, da un lato un concetto di “Dio come progetto piuttosto che come fondamento”<sup>2</sup>, dall’altro una “centralità della chiesa” che si basa sulla fine della *metafisica della presenza (Metaphysik der Anwesenheit)*, ovvero: sull’ “avvento di una ontologia ermeneutica”<sup>3</sup>.

In questo senso è sembrato urgente a Vattimo problematizzare, innanzi tutto e non da ultimo, la concezione dogmatico-metafisica della chiesa, partendo dal presupposto che le Sacre Scritture, composte dai libri canonici dell’Antico e del Nuovo Testamento, non sono portatrici di verità assolute; il loro senso, pertanto, non è da intendersi come parola sacra o discorso escatologico, piuttosto come interpretazione (appunto: ermeneutica).

---

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003, p. 66. Si veda sul contesto: M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, in «Der Spiegel» XXX, n.23, 31.V. 1976, pp. 193-219; trad. it. di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 2<sup>a</sup> ed. 1992.

<sup>2</sup> Cfr. G. Vattimo-P. Sequeri-G. Ruggeri, *Aperture. La rivelazione di/in Gesù Cristo*, in G. Vattimo-P. Sequeri-G. Ruggeri, *Interrogazioni sul Cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Edizioni Lavoro/Editrice Esperienze, Roma-Fossano 2000, Gianni Vattimo, p. 89.

<sup>3</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Seconda Parte: *Storia della salvezza, storia dell’interpretazione*, Garzanti, Milano 2002, p. 72. Sulla dimenticanza dell’essere, vedi M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1993, cfr. § 6, pp. 19 sgg.

Ciò però comporta anche e soprattutto che l'interpretazione dei testi sacri non rimanga una peculiarità esclusiva dell'autorità sacerdotale. A tal proposito, Vattimo fa suo un famoso passo della Bibbia, citato da Gioacchino da Fiore in una delle sue opere fondamentali: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (f. 12 b-c), ove si può leggere: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (*Seconda Lettera ai Corinzi*, 3, 17)<sup>4</sup>. A questo passo è ispirata l'idea di Vattimo della necessità di staccare l'interpretazione della Bibbia dai suoi termini letterali e sostituire legge ed autorità col regno della *pietas* o della carità come testimonianza della nostra identità cristiana<sup>5</sup>.

Quel che propone Vattimo è quindi “una lettura più spirituale del testo biblico, e in generale dei dogmi cristiani”, e ciò conduce, in analogia con il messaggio di Gioacchino da Fiore, all'idea che la nostra epoca è l' “età dell'interpretazione spirituale del messaggio biblico” in cui “la presenza attiva dell'eredità cristiana” diventa visibile “solo a patto di abbandonare l'interpretazione letterale e autoritaria della Bibbia”<sup>6</sup>.

Alla luce di ciò, si tratterebbe di interpretare la parola evangelica come Gesù, seguendo proprio Gesù, traducendo cioè la lettera sovente violenta dei precetti e delle profezie in termini più vicini al comandamento supremo della carità<sup>7</sup>.

«Come la carità – continua Vattimo – non può esercitarsi astrattamente, ma deve applicarsi alle situazioni concrete, è probabile che anche il senso della rivelazione possa esserci dato solo entro un contesto storico, il contesto storico in cui di fatto viviamo. Anche in questo senso, forse, bisogna riconoscere che la secolarizzazione è la verità del cristianesimo: il messaggio di Cristo non risuona nel vuoto, ma propone un compito nei confronti della situazione in cui noi ci troviamo, e questa situazione, per essere compresa alla luce della carità, deve comunque definirsi in termini riconoscibili»<sup>8</sup>.

Questo nuovo modo di interpretare Cristo ci riporta alle idee fondamentali del pensiero di Gioacchino da Fiore analizzate e filtrate alla luce della critica alla *metafisica della presenza* e al dogma. Come Gioacchino partiva da una rilettura della Bibbia alla luce di esigenze di rinnovamento morale-religioso che avvertiva

---

<sup>4</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, Garzanti, Milano 2002, p. 34.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

<sup>7</sup> Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Garzanti, Milano 2a ed. 1999, p. 76.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 81.

nella chiesa del suo tempo e annunciava l'avvento di una nuova era all'insegna dello spiritualismo, Vattimo dal canto suo rinnova le indicazioni di Gioacchino muovendo dalla considerazione della fine della metafisica e cioè dal fatto che l'essere oggi si annuncia come evento e come destino di indebolimento<sup>9</sup>.

In conformità a questa nuova rilettura, si evidenziano i presupposti di un rinnovamento della chiesa cristiana mettendo da parte l'idea di una teologia dogmatico-metafisica in nome di un "nichilismo" in cui il nulla<sup>10</sup> deve essere inteso come indebolimento, ovvero come *kénōsis* o svuotamento dell'essere: come un essere "debole" senza fondamenti. In questo modo, per nichilismo non deve intendersi il "niente assoluto"<sup>11</sup> o metafisico, bensì quell'indebolimento dell'essere della metafisica tradizionale per cui la filosofia si arresta (in prospettiva heideggeriana) all'attività interpretativa dell'accadere dell'essere.

In altri termini: Vattimo, come Heidegger o anche Nietzsche, stabilisce un solido nesso tra ermeneutica e nichilismo. A ben vedere funge da *trait d'union* soprattutto la negazione di un concetto di verità come fondamento assoluto. Come si può notare si tratta di un legame tanto utile, quanto delicato. Scrive in proposito Michele Borrelli: «[...] Vattimo è dell'opinione che *noi non siamo a disagio perché siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti*. Non sappiamo cioè, così Vattimo, vivere sino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere, esperienza che ci permetterebbe di recuperare il senso delle nostre esistenze»<sup>12</sup>.

Come fa notare Borrelli, «analogamente alla dissoluzione storico-ontologica, storico-metafisica heideggeriana, al non-filosofia della filosofia di Heidegger, la filosofia della postmodernità di Vattimo non può pronunciarsi se non in termini di non definitività (prossimità, *Ereignis*, *Geschehen*)»<sup>13</sup>. Vattimo precisa: «Alla metafisica della presenza, l'ontologia ermeneutica sostituisce una

---

<sup>9</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 48.

<sup>10</sup> Si veda in proposito il nesso fra essere e nulla posto in luce da G. Penzo: "Quando Heidegger parla della dimenticanza dell'essere pensa appunto alla dimensione dell'essere come nulla" (G. Penzo, *Il nichilismo positivo e la dialettica esistenziale tra potere e non-potere*, in M. Borrelli (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Collana *Metodologia delle scienze sociali* vol. 6, Pellegrini, Cosenza 2003, p. 205).

<sup>11</sup> "Parlare del nulla – continua Penzo – non significa parlare del niente assoluto. Ci si rende conto piuttosto che il termine nulla racchiude una realtà così profonda che non può mai essere del tutto rappresentata. La realtà del nulla viene posta sullo stesso piano della realtà dell'essere" (G. Penzo, *Il nichilismo positivo...*, cit., p. 206).

<sup>12</sup> M. Borrelli, *Lettere a Kant. La trasformazione apeliiana dell'etica kantiana*, Pellegrini, Cosenza 2005, p. 69.

<sup>13</sup> M. Borrelli, *L'ermeneutica debole o del ripensamento del pensato (Vattimo)*, in M. Borrelli (a cura di), *Teoria sistemica – Ermeneutica fenomenologica – Ermeneutica trascendentale*, Collana: *Metodologia delle Scienze Sociali*, vol. 1, Pellegrini, Cosenza 1998, p. 138.

“concezione” dell’essere di cui fa parte essenziale questa connotazione dissolutiva; l’essere che non si dà una volta per tutte nella presenza ma accade come annuncio e cresce nelle interpretazioni che lo ascoltano e vi corrispondono è anche un essere orientato alla spiritualizzazione, all’alleggerimento, o, che è lo stesso, alla *kénōsis*»<sup>14</sup>.

Come si può vedere qui non si mette sotto accusa solo il pensiero cristiano, ma anche, e ancor di più, il pensiero metafisico in generale. In linea con la “svolta ermeneutica”, l’esistenza appare al filosofo italiano libera da quei vincoli metafisici, assoluti, eterni ed immutabili che a partire da Platone hanno determinato – come Heidegger non si è stancato di sottolineare – l’oblio dell’essere (*Seinsvergessenheit*).

Una raffigurazione della filosofia che si colloca “oltre la metafisica” ed è conforme alla storia della salvezza proposta da Giocchino da Fiore, si avvera, secondo Vattimo, “come spiritualizzazione del cristianesimo”<sup>15</sup>. L’ipotesi di fondo non è solo che tra “spiritualizzazione” e “indebolimento dell’essere” vi sia un ‘nesso’, ma anche “che la nostra cultura attuale manifesti segni riconoscibili di una trasformazione” in tal senso<sup>16</sup>.

Il primo segno tangibile è dato dal concetto di *secolarizzazione* che, nel senso proposto da Vattimo, è inteso come un’applicazione interpretativa del messaggio biblico che lo disloca su piano non più strettamente sacramentale, sacrale, ecclesiastico<sup>17</sup>, in una prospettiva, si potrebbe dire, nichilistica, non-metafisica, antifondazionalista, e, non da ultimo, su un piano di riduzione della violenza<sup>18</sup>. Questa riduzione della violenza, secondo la concezione vattimiana, deve trovare una coerente applicazione sul piano etico e divenire principio ispiratore anche sul versante della politica (Vattimo parla a tal proposito di una “sinistra nichilistica, non metafisica” che non dovrebbe fondare le proprie rivendicazioni sull’*uguaglianza* (tesi sempre ancora metafisica), ma porre le basi per una “dissoluzione della violenza”<sup>19</sup>).

Emerge, dunque, sulla scia del “nichilismo” come *indebolimento* anche l’idea di costruire una sinistra in forza di una logica antifondazionalista, nonché l’idea di una società delle diversità non riconducibili ad una logica costruita sempre ancora sull’idea di fondamenti stabili e definitivi.

---

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Dopo la cristianità, cit.*, Seconda Parte, p. 73.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 48.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 49.

<sup>18</sup> Cfr. G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto, cit.*, p. 105.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 104.

In termini di conseguenze etiche susseguenti alla circolarità fra *spiritualizzazione* e *indebolimento* dell'essere, si fa avanti l'idea di una società post-moderna e post-metafisica, quindi non dogmatica, più rispettosa della diversità. Si tratta di un tipo di società in cui si dovrebbe optare non solo per la tolleranza ma anche, e ancor di più, per la riduzione della violenza in tutte le sue forme, vale a dire per ciò che alla fin fine nel linguaggio religioso si chiama carità<sup>20</sup>.

Entro questo quadro libero da dogmi assoluti e verità stabili (di cui Vattimo, come si può rilevare, offre una precisa e suggestiva lettura anche sul fronte politico auspicando un modello di sinistra "nichilista"<sup>21</sup>), la religione cristiana si trova di fronte al compito di ripensare e ridefinire la sua identità su basi non più dogmatiche e atemporali. Il ricorso all'ermeneutica si rivela a tal proposito uno strumento fondamentale e di chiarificazione. Una delle tesi centrali, sostenuta da Vattimo in diversi luoghi e in termini differenti, è che «...l'ermeneutica filosofica moderna nasce in Europa non solo perché qui c'è una religione del libro che concentra l'attenzione sul fenomeno dell'interpretazione; ma perché questa religione ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che concepisce come *kenosis*, come abbassamento e, ..., indebolimento»<sup>22</sup>.

Questo è il punto chiave, se vogliamo di svolta, nell'interpretazione vattimiana del Dio della religione cristiana. Il Dio cristiano non è già quell'essere trascendente, incomprensibile, misterioso<sup>23</sup>, totalmente altro, del quale gli esseri umani sono servi, bensì una persona vicina della quale noi tutti siamo amici. Vattimo fa sua la "paradossale affermazione di Gesù secondo cui non dobbiamo considerarci servi di Dio, ma suoi amici"<sup>24</sup>.

Partire dall'evento cristiano della *kénōsis* di Dio in Gesù Cristo come chiave ermeneutica per parlare significativamente di Dio nel mondo postmoderno significa volgersi verso un cristianesimo *amichevole* "proprio come Cristo stesso ce lo ha predicato"<sup>25</sup>, quindi ad un Cristo non autorevole e assolutizzante.

---

<sup>20</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità, cit.*, Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 55.

<sup>21</sup> G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione, cit.*, pp. 104 sgg. Sull'adozione della prospettiva nichilistica in politica si vedano in particolare pp. 97-106.

<sup>22</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 60.

<sup>23</sup> Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, cit., p. 50.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

Così inteso il cristianesimo assume un senso non dogmatico-metafisico e in ragione di ciò si libera dalla possibile violenza. In nome del “Dio incarnato in Gesù Cristo della rivelazione neotestamentaria” e del “Dio-Spirito della terza età profetizzata da Giocchino da Fiore”, ovvero: in nome del Dio “debole” della *kénōsis*, la posizione sostenuta da Vattimo non nasconde la “differenza” d’interpretazione rispetto a posizioni (si pensi, per esempio, alle impostazioni di Lévinas o Derrida) «che concepiscono la ripresa della religione come apertura al totalmente altro»<sup>26</sup> ignorando e dimenticando l’incarnazione<sup>27</sup>. Nella prospettiva di Vattimo, come si può vedere, è invece proprio il dogma dell’incarnazione ad indicarci “una destinazione nichilistica dell’essere” che include una “teleologia dell’indebolimento di ogni rigidità ‘ontica’ ”<sup>28</sup>.

Su un piano diverso, ma non per questo non identico alle posizioni qui menzionate, si pone la concezione di Dio come “totalmente altro” dal mondo, come riproposta, per esempio, da Karl Barth<sup>29</sup>. Il Dio di Barth è da intendere come il riconoscimento di un Altro trascendente completamente avulso dalla storia e dagli uomini. L’errore di queste filosofie è quello di rimanere impigliate, sempre ancora, nella tradizione metafisica finendo per riproporre il «totalmente altro» secondo una posizione di asimmetria e imparità rispetto al mondo. Anche la posizione dichiaratamente antimetafisica di Derrida cade nella trappola metafisica, per la precisione: nella trappola metafisica del “testo”. Il suo progetto di “decostruzione del concetto di presenza” in beneficio della scrittura sulla parola e la sua conseguente etica dell’ospitalità che si traduce nell’aprire le porte al testo dell’altro potrebbero infatti conservare un resto di metafisica<sup>30</sup>.

La tesi centrale di Vattimo è che la *kénōsis* di Dio in Gesù Cristo, di cui parla Paolo nella *Lettera ai Filippesi*, ovvero l’incarnazione, l’abbassamento di Dio al livello dell’uomo, è da interpretare come segno che il Dio non violento e non assoluto dell’epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella

---

<sup>26</sup> G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, cit., Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 41. Vattimo scrive, per es., a tal proposito: “Senza un’autentica apertura all’essere come evento, l’altro di Lévinas rischia sempre di vedersi spodestato dall’Altro con la maiuscola..” (*ivi*, Seconda Parte, p. 117).

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 47. “... a me pare – così Vattimo – che le teologie del totalmente altro non prendano abbastanza sul serio la fede nel dogma dell’incarnazione, anche quando si professano cristiane” (*ibidem*).

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, Seconda Parte, p.118.

<sup>29</sup> Si veda in proposito di Karl Barth: *De Römerbrief*, trad. it. di G. Miegge, *L’epistola ai romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>30</sup> Si vedano: J. Derrida, *Marges-de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; trad. it. e a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997; J. Derrida, con A. Dufourmantelle, *De l’hospitalité*, Calmn-Lévy, Parigi 1997; trad. it. di I. Landolfi, *Sull’ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana<sup>31</sup>. Al paragrafo 2,6-7 della *Lettera ai Filippesi* si può leggere: Gesù Cristo «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini»<sup>32</sup>. È proprio grazie all'incarnazione di Dio in Gesù Cristo che gli esseri umani smettono di chiamarsi "servi", e non sono chiamati nemmeno figli (come direbbe Giocchino da Fiore), ma si chiamano "amici"<sup>33</sup>.

In tal senso la secolarizzazione come la intende Vattimo è «un modo in cui la *kenosis*, cominciata con l'incarnazione di Cristo – e già prima con il patto tra Dio e il "suo" popolo – continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l'opera di educazione dell'uomo al superamento della originaria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale»<sup>34</sup>.

Vattimo in tal modo delinea una chiara rottura nei confronti dell'immagine del Dio totalmente Altro di cui parla tanta filosofia religiosa di oggi in quanto questo Dio totalmente Altro non è il Dio cristiano incarnato, ma sta invece molto vicino al Dio dell'Antico Testamento: è in definitiva il vecchio Dio della metafisica, nel senso che viene concepito come un fondamento ultimo inaccessibile alla nostra ragione, stabile e definitivo, con i caratteri dell'*óntos ón* platonico<sup>35</sup>.

La critica di Vattimo si rivolge ovviamente al Dio "violento" delle religioni naturali di cui ha parlato René Girard in opere come *La violenza e il sacro* e soprattutto in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*<sup>36</sup>. Gli studi antropologico-religiosi di René Girard, secondo Vattimo, hanno mostrato in modo convincente che se c'è una verità "divina" nel cristianesimo, questa consiste proprio nello svelamento dei meccanismi violenti da cui nasce il sacro della religiosità naturale, cioè il sacro caratteristico del Dio metafisico<sup>37</sup>.

Quanto fin qui detto ci permette di raccogliere la posizione vattimiana in alcuni punti centrali:

---

<sup>31</sup> Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 31.

<sup>32</sup> Vedi Paolo, *Lettera ai Filippesi* 2,6-7.

<sup>33</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 43. Cfr. il *Vangelo secondo Giovanni*, 15, 14-15.

<sup>34</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 42.

<sup>35</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 42.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 42-43. Si vedano di R. Girard: *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978; trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

<sup>37</sup> Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., pp. 42-43.

1) *una concezione “debole” di religiosità*, alla quale Vattimo perviene discostandosi dalla concezione religiosa dogmatico-metafisica in quanto espressione del pensiero «forte», autoritario e violento;

2) *l’incarnazione, cioè, l’abbassamento di Dio al livello dell’uomo*, quello che il Nuovo Testamento chiama *kénōsis* di Dio, che indica l’eliminazione dei caratteri di onnipotenza, eternità e trascendenza di Dio<sup>38</sup>;

3) *l’indebolimento dell’essere (di ispirazione heideggeriana) quale tratto distintivo del Dio non violento e non assoluto dell’epoca postmetafisica*.

La concezione ermeneutico-nichilistica vattimiana che qui si sta proponendo si schiarisce secondo il compito costante che caratterizza la condivisione (di provenienza heideggeriana) dello smantellamento della “metafisica della presenza” e quindi l’emancipazione da fondamenti assoluti.

L’ontologia ermeneutica, sul cui piano Vattimo si colloca, rappresenta un pensiero antimetafisico che rifiuta qualunque tentativo di una ricostruzione di fondamenti assoluti e le sue susseguenti visioni globali circa la realtà o la storia. L’assenza di tali fondamenti o di realtà superiori stabili è un tratto fondamentale del “pensiero debole”, che è tale anzitutto e principalmente a causa del suo modo di concepire l’essere e la verità come evento (*Ereignis*) e non, come si diceva sopra, come stabilità o absolutezza. Quest’ultime sono categorie della “metafisica della presenza” e come tali indicano, in termini heideggeriani, la *perdita* e l’*oblio* dell’essere. In termini di Vattimo indicano: violenza, volontà di potenza, distruzione della libertà. L’essere debole, invece, è evento, è accadere. In altri termini: l’essere non è nulla al di fuori del suo “evento”, che accade nel suo e nostro storicizzarsi<sup>39</sup>.

Ricalcando Heidegger, l’essere è da intendere come fattualità/processualità/linguaggio<sup>40</sup> e questo significa anche che ogni descrizione dell’essere è relativa ai diversi “modi di vivere” (Wittgenstein), alle situazioni storico-linguistiche mediante le quali tale descrizione viene formulata<sup>41</sup>. A partire da ciò si ottiene quello che si può definire come la fine dei

---

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 50.

<sup>39</sup> Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985, Introduzione, p. 11.

<sup>40</sup> L’illuminazione dell’essere succede nel linguaggio e nel linguaggio si rivela l’illuminazione dell’essere. In proposito si veda soprattutto di Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Pfullingen 1959; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973-1988.

<sup>41</sup> Cfr., sul contesto, M. Borrelli, *Filosofia: tra ermeneutica e pragmatica trascendentale – La sfida di Karl-Otto Apel*, in K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger*,

modelli filosofici metafisici/fondazionali in un duplice senso: 1) come fine della pretesa di descrivere l'essere nelle sue strutture immutabili ed universali; e 2) come fine della pretesa di descrivere a priori le forme della conoscenza (Kant) supposte anch'esse atemporali e universali.

Ma ad un altro aspetto si vuole qui accennare. Un aspetto che lega essere, nichilismo e religiosità. Come fa notare a tal riguardo Borrelli «se non si parte dalla contrapposizione essere e nulla, si giunge ad un rapporto diverso tra essere e nulla, ad un rapporto che Heidegger raccoglie nel legamento di essere e *tempo* e che l'acutissimo Gianni Vattimo, heideggeriano convinto più dello stesso Heidegger, definisce di *complicità* e non di autoesclusione reciproca»<sup>42</sup>.

Questo discorso sfocia in Vattimo in una nuova religiosità la cui argomentazione centrale consiste nella stretta sintonia che viene a crearsi tra antifondazionalismo e religiosità debole. Lo sbocco di questo originale sforzo teoretico si può compendiare nella seguente formula vattimiana: «il nichilismo postmoderno (la dissoluzione delle metanarrazioni) è la verità del cristianesimo. Il che significa che la verità del cristianesimo sembra essere la dissoluzione dello stesso concetto (metafisico) di verità»<sup>43</sup>.

Su queste basi, che non nascondono certo una loro matrice di critica radicale, l'ermeneutica si presenta come un pensiero fondamentalmente *amichevole* con la religione, in quanto avendo liquidato, soprattutto grazie ad Heidegger, l'ideale metafisico della verità come conformità, fornisce una rinnovata plausibilità alla religione<sup>44</sup>.

In quest'ottica uno dei caratteri essenziali dell'ermeneutica che mina i presupposti metafisici della religione cristiana consiste per l'appunto nel fatto che qui viene oramai meno la concezione della verità basata su una concezione dell'essere inteso come *Grund*, come principio primo oltre cui non si va e che tacita ogni domandare<sup>45</sup>.

Diversamente da questa visione fondamentalistica, la filosofia della religione cristiana di Vattimo presuppone il superamento della «visione dogmatico-disciplinare della vicenda della rivelazione, che in definitiva appare

---

*Gadamer e Apel* (a cura, traduzione e presentazione di M. Borrelli), Collana: Metodologia delle Scienze Sociali, vol. 13, Pellegrini, Cosenza, 2006, pp. 13-42.

<sup>42</sup> M. Borrelli, *Lettere a Kant. La trasformazione apeliiana dell'etica kantiana*, cit., p. 68.

<sup>43</sup> G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, in R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, p. 54. Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 57; cfr., inoltre, sulla storicità M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 6.

<sup>44</sup> Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione...*, cit., pp. 56-57.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 96.

inficiata da una profonda soggezione alla metafisica oggettivistica»<sup>46</sup>. Vattimo si lega a sentieri per lo più ignorati dalla modernità come per es. la «terza età nella storia dell'umanità e nella storia della salvezza»<sup>47</sup>, annunciata dal monaco calabrese Gioacchino da Fiore, che culmina con «il regno dello Spirito (dopo quello del Padre, l'Antico Testamento, e quello del Figlio), nel quale emerge sempre più il senso 'spirituale' della Scrittura, e la carità prende il posto della disciplina»<sup>48</sup>.

Punto di riferimento è qui il Dio del Vangelo e dell'età dello Spirito Santo in cui trovano dispiegamento la libertà, la carità e l'amore. I discepoli spirituali di questa tradizione gioachimita, tra i quali si ricordano Novalis, Schleiermacher e Schelling, coltivano «lo stesso sogno di un cristianesimo non più dogmatico e disciplinare»<sup>49</sup>. Nell'età aperta con la discesa dello Spirito Santo, il senso della Scrittura diventa sempre più "spirituale", meno legata al rigore di definizioni dogmatiche<sup>50</sup>. Proprio grazie alla convergenza fra l'età dello Spirito Santo e l'età dell'interpretazione è possibile scongiurare l'imparità fra mondo umano e mondo divino con lo scopo di giungere (in virtù dell'annuncio biblico citato all'inizio: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà») ad un nuovo modo di intendere Dio dopo la tesi nietzscheana della "morte di Dio", ovvero dopo la morte della metafisica e della verità assoluta.

Con l'affermazione "Dio è morto", Nietzsche non stava negando l'esistenza di Dio; ciò che annunciava è la morte del Dio della metafisica, e quindi «la fine della logica del fondamento che domina la metafisica»<sup>51</sup>. In altre parole: ciò che annuncia Nietzsche è la fine del pensiero cristiano, della fede, della metafisica, il "Dio fondamento", il "Dio atto puro di Aristotele", il "Dio supremo orologiaio e architetto del razionalismo illuministico"<sup>52</sup> e questa fine, a giudizio di Vattimo, apre ad una nuova metafisica da lui denominata "ontologia debole", nella quale il Dio dell'Antico testamento si è secolarizzato attraverso la *kenosis*<sup>53</sup>. Secondo questa linea interpretativa Dio si abbassa dall'assoluta trascendenza e si "incarna" nella storia. Abbiamo già avuto occasione di

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 62.

<sup>51</sup> G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano, 1980, p. 180.

<sup>52</sup> G. Vattimo, *Dopo la cristianità, cit.*, Seconda Parte, p. 92.

<sup>53</sup> Scrive a tal riguardo Vattimo: «L'ermeneutica può essere quello che è – filosofia non metafisica del carattere essenzialmente interpretativo della verità, e perciò ontologia nichilistica – solo in quanto erede del mito cristiano dell'incarnazione di Dio» (G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione.., cit.*, p. 68).

ricordare come un tratto interessante che emerge da tutto ciò sia dato da una concezione nuova, postmoderna e postmetafisica, della fede cristiana che niente ha a che vedere con l'accettazione dei dogmi rigidi imposti dal cristianesimo ufficiale, e davanti ad una immagine di Dio che incarnandosi si spoglia della propria sovrana trascendenza (*kénōsis*) e così facendo entra nel mondo.

La "religiosità debole", se così vogliamo, si consegna al vigoroso richiamo della terza età annunciata da Giocchino da Fiore, l'età dello Spirito Santo, che coincide con l'età dell'interpretazione di cui non mancano riscontri in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. In una interpretazione di questo genere, il cristianesimo assume una caratterizzazione diversa in quanto esso stesso è costretto a dispiegarsi in tutto il suo "effetto antimetafisico" e la "realtà" a mutarsi, in tutti i suoi aspetti, in "messaggio"<sup>54</sup>. In questa trasformazione risiede il carattere completamente nuovo di superamento di ogni fondazionalismo e quindi di ogni violenza.

Dal momento che la violenza va di pari passo con fondamenti e strutture stabili come poste in essere dal pensiero metafisico, la non violenza implica fuoriuscire dalle maglie della metafisica. Non mancano qui le analogie con Adorno se si parte dal presupposto che la filosofia adorniana nel suo complesso punta il dito contro la metafisica colpevole dello smantellamento delle stesse possibilità del *non identico*. La teoria del non identico di Adorno mette cioè sotto accusa i meccanismi metafisici che distruggono gli ultimi resti di ciò che non è conforme<sup>55</sup>. Proprio oscurando il non identico il XX secolo poteva cadere in balia della violenza razionale pianificata di Auschwitz. Scrive Vattimo: «Dopo Heidegger, e muovendo da presupposti diversi che però non sono tanto lontani dai suoi, anche Adorno e Lévinas ci hanno insegnato a diffidare della metafisica non come di un errore teorico, ma anzitutto come di un pensiero violento: o perché, come pensa Adorno, il suo interesse esclusivo per l'universale e per le essenze la prepara ad accettare che, in nome dell'universale, si calpestino gli individui; o perché, come pensa Lévinas, la pretesa di cogliere l'essere come condizione per l'incontro con il singolo esistente apre la via alle stesse aberrazioni»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr. G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, cit., p. 52.

<sup>55</sup> Si veda in proposito l'analisi che fa Th. W. Adorno in un saggio intitolato "Erziehung nach Auschwitz" ("Educare dopo Auschwitz"). Cfr. T. W. Adorno, *L'educazione dopo Auschwitz* in *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano, 1974.

<sup>56</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione...*, cit., pp. 39-40.

Se questa è la diagnosi, ma non abbiamo lo spazio per problematizzarla o approfondirla, le possibilità di cura vanno cercate anche rivisitando criticamente il passato storico. In chiave vattimiana si fanno avanti ovviamente le prospettive soprattutto di Gadamer e Heidegger in cui «l'accesso al mondo è solo ancora *Überlieferung*, di conseguenza ricezione del passato»<sup>57</sup>, «ne deriva che l'umanità singola partecipa all'essere come *Andenken*, ovvero sia nella forma della rimemorazione, della ricezione, della risposta»<sup>58</sup>. È una partecipazione che non stabilisce più nessun fondamento e ciò ha ovviamente anche un riscontro per la razionalità pratica: «Dal momento che l'*Andenken* non coglie alcun *Grund*, tanto meno potrebbe a propria volta servir di base per una trasformazione pratica della "realtà"»<sup>59</sup>.

Ma se la ri-memorazione, o anzi la fruizione (il rivivere), delle forme spirituali del passato non prepara a qualcosa d'altro, essa ha, comunque, un effetto emancipativo in se stessa, ed a partire da qui si potrebbe, forse, parlare di un'etica postmoderna, opposta alle etiche ancora metafisiche<sup>60</sup>.

«Il passaggio – se seguiamo la definizione di Borrelli – da una metafisica fondante, dai vincoli di inderogabilità tipici dell'ontologia metafisica tradizionale, al relativismo storico (Gadamer si esprime in termini di non-conclusività, finitezza e condizionatezza della conoscenza)»<sup>61</sup> se ha come effetto l'impossibilità di fondare il bene ed altri valori etici, rafforza, al contempo, l'idea che sia possibile diminuire se non abolire del tutto violenza e oppressione.

Sulla scia di questa concezione relativistica ed ermeneutico-nichilista della verità vi è la necessità per l'etica di portarsi oltre l'identità "metafisica-violenza". È in questo senso che, attraverso il "pensiero debole", Vattimo ricava anche conseguenze favorevoli per una teoria della democrazia fondata sul consenso, la cooperazione, il dialogo, il pluralismo, l'alterità e la fratellanza.

Ciò che emerge dalla storia del nichilismo, dal processo di indebolimento delle strutture stabili dell'essere, in base alla visione di Vattimo, è in altri termini il valore evangelico della carità.

Secondo Vattimo, nella rinuncia al mito assoluto della verità e nell'apertura alla moltitudine di verità che costituiscono l'essere-linguaggio-tempo risuona con particolare intensità la prescrizione evangelica della carità.

---

<sup>57</sup> M. Borrelli, *L'ermeneutica debole o del ripensamento del pensato (Vattimo)*, cit., p.139.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, cit., p. 185.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> M. Borrelli, *L'ermeneutica debole o del ripensamento del pensato (Vattimo)*, cit., p. 138.

L'età dello Spirito, annunciata dall'abate calabrese Gioacchino da Fiore nel XII sfocia, in base alla proposta di Vattimo, in un'etica della libertà e della carità che non ha bisogno di fondamenti e che come tale delegittima ogni atto o struttura violenta.

Il cristianesimo è ora sgravato dal "peso della lettera della Bibbia e dei dogmi"<sup>62</sup>: risultato della fine della metafisica della presenza e basato sull'etica dell'amore, della carità e della libertà. «La sola verità che la Scrittura ci rivela – scrive Vattimo –, quella che nel corso del tempo, non può subire nessuna demitizzazione – giacché non è un enunciato sperimentale, logico, metafisico, ma è appello pratico – è la verità dell'amore, della *caritas*»<sup>63</sup>.

In definitiva, dissolti i metaracconti<sup>64</sup> (Lyotard) e "demitizzata ogni autorità"<sup>65</sup>, il precetto cristiano della carità si profila come sedimento ultimo e valore fondamentale che emerge dalla storia dell'indebolimento dell'essere e che accompagna e sostiene la riduzione nichilistica qui riproposta alla riflessione.

---

<sup>62</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, cit., Prima Parte: *Lezioni newyorkesi*, p. 54.

<sup>63</sup> G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, cit., p. 53.

<sup>64</sup> Si veda in proposito: J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris 1979; trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 12<sup>a</sup> ed. 1999.

<sup>65</sup> Cfr. G. Vattimo, *L'età dell'interpretazione*, cit., p. 57.