

Il pensiero debole come teologia politica. La distinzione destra/sinistra e la sfida della gettatezza

EMANUELE ANTONELLI

(Università di Torino e Convitto Nazionale Umberto I)

*Weak Thought as Political Theology. On the Right / Left
divide and the Challenge of Thrownness*

Abstract: This essay proposes an interpretation of Gianni Vattimo’s *pensiero debole* as a form of political theology, centred on the management of “thirdness”—a name for all mediating structures that allow for social order. Working in the framework put forward by René Girard and Jean-Pierre Dupuy, rather than viewing the right/left divide as a mere political taxonomy, the text frames it ontologically: the right affirms exogenous fixed points (tradition, sacredness, law), while the left seeks endogenous foundations through deliberation and shared meaning. However, genuine emancipation demands recognition of a nonviolent, irreducible third: Heidegger’s *Geworfenheit* (thrownness). Without this acknowledgment, even leftist attempts at freedom risk giving rise to impersonal, alienating collective subjects. Only by integrating, also in its political implications, thrownness as an ontological limit—and simultaneously as a condition of every authentic projection—can weak thought sustain a truly liberating project. In this way, *kenōsis*, as a historical and theological weakening of metaphysical absolutes, becomes the key to imagining collective agency beyond domination, without erasing the conditions for meaningful responsibility and freedom: embodiment in a “here and now”.

Keywords: fixed points, thrownness, kenosis, third, emancipation.

1. Introduzione

In questo contributo vorrei provare a mettere in luce alcune implicazioni dei fondamenti onto-teologici del pensiero debole di Gianni Vattimo, in particolare valutando certe questioni sollevate da una conseguenza forse indesiderata del nichilismo emancipatorio. Per farla emergere, propongo di mettere alla prova il pensiero debole mediante un'analisi della distinzione ancora in voga anche se già da sempre contestata, decostruita, ricondotta alla propria origine spuria e contingente, tra destra e sinistra. Per farlo, mi permetterò di ispirarmi liberamente alle analisi di Norberto Bobbio, formulate nell'aulico libretto a questo tema dedicato e intitolato¹, istituendo dunque un confronto con un saggio molto fortunato e noto e tuttavia assente nell'opera vattimiana. In Bobbio, la distinzione tra destra e sinistra viene contestualizzata e discussa in una serie di analisi fini, alla ricerca di *criteri di distinzione*. Per impostare l'analisi che intendo svolgere, mi sarà necessario confrontarmi con alcuni estratti dal testo di Bobbio, svolgendo un *close reading* di alcuni estratti, dedicando particolare attenzione ad alcune formule usate spesso in senso disgiuntivo e che invece alla luce delle ipotesi logiche-teologiche che verranno presentate nel secondo paragrafo, verranno a riconfigurarsi nella loro prossimità quasi analogica. Una volta analizzate e ricondotte ad un criterio comune le opzioni esplorate da Bobbio, ho infatti intenzione di presentare la logica dei fenomeni collettivi estrapolata da parte di Jean-Pierre Dupuy a partire dalle tesi fondamentali della *Teoria mimetica* di René Girard. Il ruolo di quest'ultimo essendo notoriamente rilevante nel compimento della riflessione teologica, e quindi politica aggiungo io, di Gianni Vattimo, non sarà irrilevante trovare stringenti convergenze tra la lettura vattimiana ispirata dalla teoria vittimaria di Girard del cristianesimo e in particolare della nozione di kenosis e la teoria del *punto fisso endogeno* formulata da Dupuy. Come nei casi più fortunati, sarà interessante rilevare come le due impostazioni si completino e chiariscano vicendevolmente. Proprio grazie a questo gioco delle complementarità supplementari, potremo infine identificare il punto dolente della teologia politica vattimiana e forse in generale di questo nostro momento storico ancora *debole*.

2. I criteri di distinzione tra destra e sinistra

Rinunciando già da subito ad ogni pretesa di esaustività che esuli dall'economia delle riflessioni che intendo svolgere, mi permetterò di selezionare dalla rassegna articolata da Bobbio, i criteri di distinzione che più rilevano per il

¹ N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.

progetto teoretico che ho in animo di sviluppare in questa sede; questi sono in particolare quelli ripresi dal testo seminale di J.A. Laponce², dalle varie pubblicazioni di Dino Cofrancesco³, dalle riflessioni di Elisabetta Galeotti⁴ e infine da quelle, considerate dallo stesso Bobbio le più complete, di Marco Revelli⁵.

Il libro di Laponce [...] è l'opera principale sul tema, punto di arrivo delle analisi precedenti; e punto di partenza delle ricerche posteriori. L'autore fa alcune osservazioni generali e suggestive sulle metafore spaziali usate nel linguaggio politico e distingue principalmente l'ordinamento spaziale verticale, alto-basso, da quello orizzontale, destra-sinistra. L'autore considera quello verticale un ordinamento forte, quello orizzontale un ordinamento debole, nato dalla Rivoluzione francese quando la relazione orizzontale avrebbe sostituito quella verticale⁶.

Di questo primo passo, quanto mi preme mettere in luce è la distinzione tra l'asse *verticale*, istituyente un ordinamento forte, e quello *orizzontale*, coinvolto in un ordinamento *debole*. *En passant*, mi permetto di notare la prossimità delle galassie semantiche utilizzate da Bobbio, Laponce e Vattimo. Osservando come la distinzione duale in Laponce sia tutto sommato troppo banalmente ridotta ad un regime specifico e non già a qualcosa di ben più universale come il sistema elettorale, Bobbio osserva come sia in realtà il principio di maggioranza, per cui, rispetto a ogni tipo di decisione collettiva, si formano necessariamente una maggioranza e una minoranza, a fondarlo. Egli ritrova altresì il principio duale in politica, al di là di questa o quella forma particolare di regime politico, nella stessa nota definizione di politica come sfera del rapporto amico-nemico. Oltre alla consueta genealogia della dualità (maggioranza-minoranza, amico-nemico), l'interesse precipuo di queste righe bobbiane sta nell'osservare che laddove il fortunato inventore di questa distinzione celebre, Carl Schmitt, la confronta, se pure con un'indebita forzatura, o contaminazione di piani diversi, con le coppie vero-falso, bello-brutto ecc., occorre invece distinguere queste dualità, «come quella amico-nemico, e le altre ad essa comparate, in cui dei due termini uno è sempre il positivo, l'altro è sempre il negativo, dalla coppia destra-sinistra, su cui

² J.A. Laponce, *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.

³ D. Cofrancesco, *Destra/Sinistra. Se cade lo spartiacque*, in «Il Secolo XIX», 14 agosto 1990; Id., *Destra e sinistra*, Genova, Basilisco, 1981; Id., *Destra e sinistra, per un uso critico di due termini-chiave*, Verona, Bertani, 1984 e Id., *Per un uso critico dei termini «destra» e «sinistra»*, in «La cultura», 1975, 3-4.

⁴ E. Galeotti, *L'opposizione destra-sinistra. Riflessioni analitiche*, in Aa.Vv., *La destra radicale*, a cura di F. Ferraresi, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 253-75. Cfr. anche E. Galeotti, F. Ferraresi, *Destra-Sinistra*, in *Lessico della politica*, a cura di G. Zaccaria, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, pp. 171-83.

⁵ Riporto le indicazioni bibliografiche di Bobbio, che rimanda a M. Revelli, *Destra e sinistra: l'identità introvabile*, dattiloscritto di 65 pp. completo, ancorché più breve del secondo, Id., *Destra e sinistra. L'identità introvabile*, Torino, edizione provvisoria, 1990.

⁶ N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 45-46.

entrambi i termini possono avere una connotazione positiva o negativa, secondo le ideologie e i movimenti che rappresentano, e quindi le persone o i gruppi che se ne appropriano»⁷. Nel conservare l'osservazione di Bobbio, mi preme nondimeno indicare in forma di anticipazione come la presunta neutralità o forse il fragile equilibrio assiologico su cui si muove la distinzione destra/sinistra sia tutt'altro che scontata, essendo per lo più soggetta a inversioni recentemente sempre più energiche. Il contesto mediatico odierno, trenta anni dopo le pagine auliche di Bobbio, scritte in tempi di grandi sconvolgimenti eppure forse ancora all'interno di un orizzonte di senso più saldo, presenta uno scenario molto diverso, in cui la legittimità delle posizioni qualificate come di (estrema) destra è costantemente revocata in dubbio.

Tra le pagine più lucide del saggio, sicuramente spiccano quelle dedicate al confronto con Dino Cofrancesco dal quale emerge come la lettura dell'opposizione destra-sinistra non risulti del tutto destituita di senso né dopo la sconsecrazione del marxismo-leninismo, né aggiungerei io dopo la presunta fine delle grandi narrazioni: «La liberazione dell'uomo dal potere ingiusto e oppressivo [...] resta, a ben riflettere, lo zoccolo duro della sinistra come "categoria del politico"»⁸. Altresì, la destra, cui si riconosce la responsabilità e merito di rappresentare o forse raccogliere «una modalità dell'umano», esprime il «radicamento sul suolo della natura e della storia»⁹. Osservo a partire da queste pagine come l'asse destra/sinistra che si era in un primo momento considerato come orizzontale assuma nelle considerazioni di Cofrancesco un carattere piuttosto verticale. Le radici stanno infatti sotto, il potere che opprime invece pare fatalmente provenire da sopra. Alla luce del confronto con Cofrancesco, l'analisi del testo di Laponce risulta ulteriormente interessante nella misura in cui prova a mettere a fuoco l'eventualità che la distinzione destra/sinistra ricalchi o in un certo senso provenga da quella teologicamente più fondamentale sacro/profano. E ancora da quella più che spaziale, temporale, ma comunque kantianamente *schematica*, tra passato e futuro, conservazione e progresso. La sintesi più efficace appare, però, nel momento in cui Bobbio chiama in causa un'altra versione ancora, di Cofrancesco, secondo cui la destra sarebbe qualificata in ultima istanza dalla «difesa del passato, della tradizione, delle eredità»:

non il sacro, come in Laponce, ma la tradizione assume una funzione preminente nella definizione della destra proposta in questa nuova interpretazione, mentre il tratto caratteristico della sinistra sarebbe il concetto, che è insieme un valore (e, come «tradizione», un valore positivo) di emancipazione. [...] Il riferimento alla tradizione variamente intesa, e analizzata nei suoi diversi significati, sarebbe dunque un tratto costante della dicotomia destra-sinistra.»[...] L'anima della destra può

⁷ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 47.

⁸ D. Cofrancesco, *Destra/Sinistra. Se cade lo spartiacque*, cit. in N. Bobbio, *op. cit.*, p. 53.

⁹ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 53.

essere espressa sinteticamente nel motto: «Nulla fuori e contro la tradizione, tutto nella e per la tradizione». Se poi è dato constatare che vi sono diverse modalità della destra, ciò dipende dai diversi significati di «tradizione» [come archetipo, come assunzione ideale di un'epoca assiale, o decisiva, nella storia dell'umanità, come fedeltà alla nazione, come memoria storica, come comunità di destino, infine come consapevolezza della complessità del reale]. Dal punto di vista, così precisato, «l'uomo di destra è colui che si preoccupa, innanzitutto, di salvaguardare la *tradizione*; l'uomo di sinistra, invece, è colui che intende, sopra ogni altra cosa, *liberare* i propri simili dalle *catene* loro imposte dai privilegi di razza, di ceto, di classe ecc.»¹⁰

«Tradizione» ed «emancipazione» possono addirittura essere interpretate come mete ultime, come *eschaton*, in un certo senso come fondamenti, e in quanto tali vanno riconosciute come irrinunciabili, tanto dall'una parte quanto dall'altra. La galassia semantica propria al magistero di Gianni Vattimo intercetta nuovamente, e poderosamente, quella adottata da Bobbio e dagli autori con cui egli si confronta. Tuttavia, non nella forma rassicurante della convergenza o sovrapposizione, ma dell'incrocio, decostruttivo in un certo senso; l'emancipazione, in Vattimo, essendo legata a doppio filo con la tradizione. Su questo plesso semantico, su questa complessità teoretica, ermeneutica e ontologica, ruoterà la terza sezione dell'intervento che qui si propone. Prima di squadernare le questioni sin qui richiamate, concludiamo la lettura ravvicinata delle pagine di Bobbio, concentrandoci sulla lettura di due dei passi più salienti del confronto con le considerazioni di Elisabetta Galeotti, per la quale la distinzione destra sinistra può essere intesa alla luce dei due termini «gerarchia» per la destra e «eguaglianza» per la sinistra. Bobbio manifesta sorpresa notando come «anche in questo caso l'opposizione non è quella che ci si aspetterebbe. Perché 'gerarchia' e non 'diseguaglianza'?»¹¹

L'autrice è preoccupata dal fatto che l'uso del termine meno forte «diseguaglianza», anziché quello più forte «gerarchia», sposti a torto verso destra l'ideologia liberale, che, pur non accogliendo tutte le idee di eguaglianza che di solito caratterizzano la sinistra, e potendo quindi essere detta sotto certi aspetti antiegalitaria, non può essere confusa con le ideologie per cui la diseguaglianza fra gli uomini è naturale, intrinseca, ineliminabile, e che pertanto debbono essere più correttamente chiamate «gerarchiche», e non «inegualitarie».¹²

Di questo passo mi interessa in particolare mettere in luce la curiosa assenza nella riflessione di Bobbio di ogni rimando al teorico più lucido della

¹⁰ Ivi, pp. 54-55.

¹¹ Ivi, p. 60.

¹² *Ibidem*.

nozione di gerarchia, Louis Dumont¹³. Concludiamo questo confronto ravvicinato con un ultimo estratto, in cui Bobbio lettore di Galeotti chiama in causa la nozione, centralissima nelle vicende teoretiche sorte all'interno della galassia o congerie post-strutturalista, della diversità, o *differenza*. Tema stieglerianamente farmacologico e invero irriducibile ad una assiologia semplice come quella che ancora in Bobbio tutto sommato oppone destra e sinistra, essendo invece, specialmente nella sua dizione derridiana, la matrice di ogni altro criterio.

Si dice che la scoperta del «diverso», tema per eccellenza dei movimenti femministi, avrebbe messo in crisi la coppia destra-sinistra. [Galeotti] osserva giustamente che non è così: la presenza del diverso è compatibile tanto con l'ideologia di destra, com'è naturale, quanto con quella di sinistra, giacché l'egualitarismo, ovvero il livellamento di ogni differenza, è soltanto il limite estremo, più ideale che reale, della sinistra. L'eguaglianza di cui parla la sinistra è quasi sempre un'eguaglianza «secundum quid», non è mai un'eguaglianza assoluta¹⁴.

La sintesi conclusiva dell'analisi di Bobbio, questa volta in confronto con Revelli, appare ineguagliabile e quindi mi permetterò di riprenderla ancora e per un'ultima volta.

Il tema che ritorna in tutte le variazioni è quello della contrapposizione fra visione orizzontale o egualitaria della società, e visione verticale o inegualitaria. Dei due termini, quello che ha mantenuto valore più costante è il primo. Si direbbe quasi che la coppia ruoti attorno al concetto di sinistra e le variazioni di esso siano soprattutto dal lato delle diverse possibili contrapposizioni al principio di eguaglianza, inteso ora come principio inegualitario ora come principio gerarchico o autoritario. Lo stesso Revelli, dopo aver proposto cinque criteri di distinzione fra destra e sinistra – in base al tempo (progresso-conservazione), rispetto allo spazio (eguaglianza-diseguaglianza), rispetto ai soggetti (autodirezione-eterodirezione), rispetto alla funzione (classi inferiori-classi superiori), rispetto al modello di conoscenza (razionalismo-irrazionalismo) – e dopo aver osservato che la convergenza di questi elementi si è manifestata soltanto raramente, sembra alla fine assegnare un posto di particolare

¹³ Louis Dumont è noto per la sua analisi della gerarchia come principio organizzativo nelle società, in particolare nel suo studio sul sistema delle caste indiano in *Homo Hierarchicus*, ove si vede la gerarchia come un principio fondamentale che organizza le società, dove il tutto (o il sistema) preesiste ai suoi elementi e ne determina i rapporti. Qui ci preme osservare soprattutto come Dumont critichi la polarizzazione tra gerarchia e uguaglianza, suggerendo che la gerarchia non è necessariamente in conflitto con l'uguaglianza, e che la diversità può essere integrata in un sistema gerarchico senza compromettere l'eguaglianza. Cfr. L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991.

¹⁴ Ivi, p. 63.

rilievo al criterio della eguaglianza-diseguaglianza, come sotto certi aspetti «fondante degli altri», i quali risulterebbero, invece, «fondati»¹⁵.

Le categorie mobilizzate da Revelli coprono gran parte di quelle ritrovate negli altri autori, aggiungendo il riferimento alla distinzione fondamentale, rimasta in ombra nelle pagine precedenti, tra autodirezione ed eterodirezione, che, ricorrendo ad un vocabolario al tempo stesso più ordinario e più originario, potrebbero dirsi anche autonomia e eteronomia. Di tutte le nozioni ritrovate in Bobbio è ora venuto il momento di dare una analisi mimetico-decostruttiva, in modo tale da poterne poi fare emergere, come in una reazione chimica, la prossimità, compatibilità o forse invece irriducibilità con la teologia politica vattimiana.

3. *La teoria mimetica e la sua logica*

La teoria mimetica ha giocato un ruolo tutt'altro che marginale nel percorso biobibliografico di Gianni Vattimo. Il curatore e prefatore dell'*opera omnia* di Vattimo, Antonio Gnoli, si esprime per esempio così al riguardo:

Può stupire l'insistita apertura al cristianesimo e la rivendicazione di un percorso filosofico nichilista. Al punto da potersi chiedere che rapporto intercorra tra gli insegnamenti di Gesù e la filosofia di Nietzsche e Heidegger. Si tratta di un passaggio che Vattimo compie in una visione debolista della storia. Al nichilismo, come forma ultima di un essere senza più pretese metafisiche, contribuisce la dottrina cristiana indebolita dall'incarnazione del figlio di Dio. È una conclusione, in un certo senso sorprendente, alla quale, confessa Vattimo, di essere pervenuto dopo il dolore provato per la malattia e la morte di persone a lui care. Sullo sfondo di questa tragica maturazione, si intravede tuttavia la lettura di alcuni testi, in particolare il René Girard che scrive *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, dove si analizza il passaggio dal meccanismo vittimario, che regola e scarica le tensioni sociali, alla teologia cristiana che concepisce Gesù come vittima perfetta¹⁶.

Al centro della teoria del meccanismo vittimario elaborata da René Girard, una delle interpretazioni più innovative dell'origine della cultura, della religione e della violenza umana, si trovano tre concetti fondamentali: il desiderio mimetico, la crisi mimetica e il meccanismo del capro espiatorio. Girard sostiene che il desiderio umano non sia autonomo, ma imitativo: desideriamo ciò che gli altri desiderano, in un processo mimetico che innesca inevitabilmente la rivalità. Sfortunatamente, Vattimo non ha mai rilevato l'importanza di questo primo concetto. Soprattutto non ne ha colte le

¹⁵ Ivi, pp. 69-70.

¹⁶ A. Gnoli, *La debole forza di essere stati*, in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, Milano, La Nave di Teseo, 2020, pp. 11-30, p. 13.

implicazioni da un punto di vista della logica fondamentale della teoria mimetica che invece saranno al centro delle considerazioni a cui questo intervento è dedicato. In particolare, l'aspetto più rilevante della teoria del desiderio mimetico, ovvero dell'antropologia fondamentale mimetica in generale, di cui per esempio Nidesh Lawtoo è oggi lucido sistematizzatore¹⁷, è che essa introduce sin da subito un fattore di *sfondamento*. Le letture più superficiali e semplicistiche non riescono a fare i conti con l'apertura radicale della mimesi ad un sistema privo di un *primo*: il modello mimetico della coscienza dà infatti conto di un meccanismo – che per esempio Lawtoo analizza alla luce della nozione di *ipermimesi*¹⁸ – di costituzione dell'ente, una costituzione condivisa ancorché precosciente e prerazionale; l'ente è infatti generato dalla rivalità e non generatore della rivalità. Uso l'espressione ente senza leggerezza perché le implicazioni di questa ipotesi hanno effettivamente, come si vedrà in un secondo momento, una rilevanza schiettamente ontologica. Il secondo concetto fondamentale della teoria mimetica è prodotto logicamente conseguente del primo. La rivalità, poiché contagiosa, può dilagare all'interno della comunità generando una crisi generalizzata in cui le distinzioni sociali e culturali si dissolvono. Nella misura in cui la rivalità non sorge dall'ente, ma lo costituisce, all'acme della rivalità, *dell'ente non ne è più niente*. La violenza mimetica si comporta infatti come un'epidemia e quella che all'inizio, fenomenologico, pareva essere la posta in gioco del desiderio si perde di fronte al propagarsi incontrollato del conflitto che, come non sorgeva dall'ente, così non ne risulta affatto contenuta. La rivalità sorta dalla *mancaza d'essere* di cui ogni individuo ha piena contezza introspettiva non si conterrà se non davanti allo sguardo sperabilmente sottomesso del prossimo¹⁹. La risposta inconscia e arcaica, soprattutto automatica in quanto ancora mimetica, delle società a questa crisi è l'individuazione di un capro espiatorio: una vittima arbitraria, spesso marginale o diversa, su cui viene proiettata la causa della disgregazione. Il fatto che la vittima sia arbitraria è caratteristica fondamentale della logica del fenomeno collettivo descritto da Girard ed è perfettamente coerente con le premesse appena commentate. Tale caratteristica è tuttavia del tutto ignota alla comunità arcaica, che persegue l'eliminazione della vittima ignara della logica da cui è *eterodiretta*, la logica dei fenomeni collettivi – che il più lucido tra gli allievi di Girard ha formalizzato introducendo la nozione di punto fisso endogeno di cui si dirà a breve. Per svolgere ulteriormente le considerazioni introduttive all'opera di Girard noteremo poi che l'eliminazione della vittima permette alla comunità di ritrovare ordine e coesione. Paradossalmente, questa vittima viene sacralizzata, poiché appare simultaneamente come causa del

¹⁷ Cfr. N. Lawtoo, *Homo mimeticus. Una nuova teoria dell'imitazione*, Roma, Carocci, 2025.

¹⁸ Id., *Violenza e contagio. L'inconscio mimetico*, vol. 2, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 73-124.

¹⁹ Mi permetto di rimandare alla mia analisi della genesi della coscienza svolta in E. Antonelli, *Imitazione e riconoscimento. Fenomenologia mimetica della genesi dell'autocoscienza*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica - Mimesis e Anerkennung. La teoria mimetica in lotta per il riconoscimento», 1, VI: 79-96, 2013.

disordine e artefice della ritrovata armonia: la vittima appare ora contemporaneamente come l'origine della crisi e come la responsabile del miracolo della pace ritrovata. In un certo senso, etimologicamente per altro trasparente anche se per lo più obliato, la vittima – che ha da fare con la vicarietà più che con la vittoria – muore *al posto* della comunità divenendone poi al tempo stesso *simbolo*, quel supplemento di senso che “sta al posto di” e al tempo stesso crea unità, rimettendo insieme (da σύν «insieme, con» e βάλλω «gettare»: *unire, armonizzare*) le individualità atomizzate nella frenesia della crisi delle differenze – in cui ogni soggetto è per l'appunto reso *indifferente* –, in virtù della propria capacità di ricreare differenze fondamentali, quali per esempio quella già evocata amico-nemico, o quella ancora più matriciale, dentro-fuori.

Girard individua poi nel meccanismo del capro espiatorio l'origine del sacro, delle istituzioni religiose, dei miti, dei riti e delle differenze o distinzioni in generale. I miti, infatti, giustificano la violenza esercitata contro la vittima, presentandola come colpevole e la sua uccisione come necessaria. I riti sacrificali, da parte loro, riproducono simbolicamente il linciaggio fondatore, con la funzione di prevenire nuove crisi mimetiche, mentre proibizioni e leggi nascono per regolare i desideri e contenere la rivalità. Le differenze su cui si regge una comunità, o piuttosto la loro semantizzazione, rendono i soggetti meno esposti alla frenesia mimetica, incanalando le rispettive *volontà di imitare*²⁰. Nell'opera *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Girard analizza infine i testi biblici, rilevando in essi una svolta radicale: i Vangeli non occultano il meccanismo vittimario, bensì lo rivelano, presentando la vittima, Gesù, come innocente e denunciando la cecità della folla. Tale rivelazione decostruisce la logica sacrificale su cui si fondano le religioni arcaiche e inaugura una nuova comprensione del divino, non più complice della violenza, ma schierato dalla parte delle vittime: nei Vangeli, il dio della violenza è scomparso e si rivela un altro Dio, totalmente estraneo ad ogni logica di violenza e sistematicamente dalla parte delle vittime innocenti. Girard estende l'impatto di questa teoria all'antropologia culturale, ipotizzando che la transizione dall'animalità all'umanità sia avvenuta proprio grazie al meccanismo vittimario, il quale avrebbe permesso l'emergere del linguaggio, del simbolismo e delle prime strutture sociali. Persino pratiche come la caccia e l'agricoltura sarebbero nate in un contesto rituale connesso al sacrificio. Inoltre, Girard identifica alcuni stereotipi ricorrenti nelle persecuzioni in ragione dei quali, in una crisi che dissolve le differenze, le accuse infamanti possono essere rivolte alla vittima perché questa è in prima istanza visibile, in un certo senso naturalmente saliente (la marginalità di quest'ultima, handicap motori, deformazioni, tratti somatici allogenici, etc.): la sola visibilità consente la convergenza delle intenzionalità mimetiche dei persecutori, i quali dall'unanimità traggono l'impressione che la violenza sia legittima e necessaria

²⁰ Cfr. N. Lawtoo, *Genealogia della coscienza: la volontà di imitare*, in Id., *Homo mimeticus. Una nuova teoria dell'imitazione*, op. cit., pp. 63-70.

al bene collettivo e dalla pace conseguente la certezza della bontà della propria azione. Tuttavia, la rivelazione cristiana, smascherando tali stereotipi, propone una via d'uscita dalla logica del capro espiatorio. Lo Spirito Santo, il Paraclito, agisce come difensore della vittima, in opposizione a Satana, l'accusatore. La prospettiva cristiana, dunque, non mira a perpetuare il sacro violento, ma a dissolverlo, favorendo una società fondata sulla solidarietà anziché sul sacrificio. Sono queste considerazioni ad aver acceso l'interesse di Vattimo. Sempre nelle parole di Antonio Gnoli:

Il sacrificio sulla croce soddisferebbe pienamente il bisogno di giustizia di Dio per il peccato di Adamo, se non fosse – osserva Girard – che Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira, ma viene al mondo proprio per svelare e conseguentemente liquidare il nesso tra violenza e sacro. Ma occorre, secondo Vattimo, un passo ulteriore che smascheri le pretese del Dio violento e vada nella direzione di un nichilismo cristiano. Quest'ultima espressione può disorientare quanti attribuiscono al nichilismo l'irreversibile potenza della violenza attraverso il tempo e la morte. Nella versione tenue, nichilismo significa, invece, dissoluzione della metafisica (la morte di Dio annunciata da Nietzsche), nel nome di un cristianesimo che ha ricondotto Dio al livello dell'umano. È ciò che il Nuovo Testamento chiama *kenosis* e che il mondo della preghiera ha conosciuto come incarnazione²¹.

Per cogliere a pieno le implicazioni schiettamente filosofiche, e ontologiche, del discorso di Girard, non è però sufficiente concentrarsi solo sull'ultima conquista della sua ricerca di antropologia fondamentale. È necessario anzi approfondire, soprattutto da un punto di vista vattimiano, ermeneutico ed ontologico per l'appunto, quanto può essere sviluppato nel confronto con la logica della mimesi e del meccanismo vittimario. Per farlo, come anticipato sopra, ci rivolgeremo all'autore che meglio ha saputo formalizzare questi due temi della teoria mimetica, Jean-Pierre Dupuy.

4. *La logica dei fenomeni collettivi e il punto fisso endogeno*

Il concetto di *punto fisso endogeno* occupa una posizione centrale nel pensiero di Jean-Pierre Dupuy, costituendo uno strumento teorico essenziale per comprendere i meccanismi attraverso cui si genera l'ordine sociale nelle società arcaiche e in quelle moderne. Esso si colloca nell'ambito di una riflessione più ampia sui processi di *auto-organizzazione* e *auto-trascendenza*, attraverso i quali i fenomeni collettivi assumono una forma autonoma e strutturata pur emergendo dall'interazione immanente, fin troppo immanente tra individui. La teoria mimetica rappresenta per Dupuy l'alveo originario di una riflessione che si è poi estesa all'indagine delle teorie classiche dell'ordine sociale.

²¹ A. Gnoli, *op. cit.*, p. 13.

Valorizzando, accanto al pensiero di Girard, le intuizioni di autori come Adam Smith, Friedrich Hayek e John Maynard Keynes, Dupuy osserva come le teorie più avanzate descrivono l'ordine sociale come risultato *emergente* da dinamiche interne, senza bisogno di postulare un'autorità esterna o un disegno intenzionale. Per far emergere questa determinazione, Dupuy rilegge le concezioni classiche dell'ordine sociale, in particolare a quelle di Hobbes e Rousseau. Entrambi, pur cercando di spiegare l'origine della coesione collettiva a partire da individui autonomi, finiscono per ricorrere a ciò che Dupuy definisce, derridianamente, una "logica del supplemento": l'ordine sembra potersi stabilire solo attraverso un'istanza *posta* come esterna e trascendente (il Leviatano di Hobbes o la Volontà Generale di Rousseau). Tali istanze, sebbene create dagli individui, si pongono come autorità superiori e autonome, producendo un paradosso irrisolto. Per risolverlo e così articolare la propria critica, Dupuy distingue tra *punto fisso esogeno* e *punto fisso endogeno*. Il primo è convincimento caratteristico delle società tradizionali, nelle quali l'ordine sociale è garantito da un'entità trascendente (divinità, sovrano, legge sacra). Il secondo, invece, è tipico delle società moderne, che si fondano su principi immanenti: qui, l'ordine emerge dalle interazioni tra individui, ma assume comunque una forma che appare autonoma e talvolta esterna agli stessi soggetti che lo producono. Il paradosso fondamentale che Dupuy mette in luce è che anche i sistemi moderni, pur fondandosi su processi interni, sembrano necessitare di un "fuori" per mantenere la propria coerenza e stabilità. Il *punto fisso endogeno* è precisamente questo "fuori che viene da dentro": una figura o struttura emergente, che assume la funzione di garanzia dell'ordine pur essendo prodotta dal sistema stesso. Il concetto di *punto fisso endogeno* trova applicazione in una serie di fenomeni che Dupuy analizza attraverso una lente sistemica e che qui possiamo appena citare come esempi o casi di studio. Criticando la teoria freudiana della folla, Dupuy rilegge la figura del leader non come un punto fisso esogeno, ma come una costruzione interna alla folla stessa. Il capo è prodotto dalle dinamiche mimetiche della folla, che si organizza attorno a una figura da essa generata, attribuendole un'autorità che sembra trascendente quando è invece emergente. Altresì, mettendo a confronto Léon Walras, Smith e Hayek, Dupuy mostra come l'ordine del mercato possa essere inteso non come il risultato di un disegno centralizzato (come nel modello walrasiano del commissario-banditore dei prezzi), ma come un *ordine spontaneo*, generato dall'interazione tra agenti individuali. In questo senso, il mercato è un esempio paradigmatico di *punto fisso endogeno*. Nella sua produzione più recente, Dupuy si è poi dedicato ad analizzare le "profezie che si autoavverano" (per esempio in ambito economico o sociale) come casi in cui una credenza collettiva, inizialmente infondata, si realizza proprio in virtù del fatto di essere condivisa. Il risultato finale appare come oggettivo ed esterno, pur essendo interamente prodotto dall'azione mimeticamente, cioè inconsapevolmente, coordinata degli individui mossi da quella credenza.

A partire da queste osservazioni, Dupuy propone dunque un *individualismo metodologico complesso*, che si oppone sia al riduzionismo atomistico (che annulla la dimensione collettiva) sia all'olismo strutturalista (che dissolve l'individuo in strutture impersonali). Il *punto fisso endogeno* consente di pensare un ordine che trascende gli individui ma che non è loro esterno: un effetto sistemico, un centro emergente che organizza e regola il sistema sociale, pur essendo da esso generato. In parole che ho provato ad usare altrove²², l'uno e il due, configurazione sempre pronta a ridursi all'uno, interagiscono alla luce e grazie alla mediazione di un terzo che percepiscono come esterno quando in realtà è generato dalla loro interazione pre-categoriale, precosciente: i due interlocutori, numero simbolico a cui si può ridurre ogni interazione tra individui, generano automaticamente e inconsapevolmente il terzo alla luce, o sotto l'egida, o grazie alla mediazione del quale avranno poi modo di interagire, senza fondersi l'uno nell'altro. Che sia per amore acquisitivo dell'eros, *immediato*, o esito di una lotta per il riconoscimento condotta fino al suo termine ultimo, l'uno e il due generano una configurazione instabile, sempre a rischio di infrangersi. Il terzo fonda invece un equilibrio dinamico che però funziona come tale solo nella misura in cui sia percepito come fondamentale e non come emergente! Il terzo sembra essere ciò che deve, o dovrebbe, sfuggire al nostro controllo.

Così facendo, Dupuy riesce a smarcarsi tanto dalla posizione strutturalista (Lacan, con il "Grande Altro" come istanza simbolica esterna) quanto da quella decostruzionista (Derrida e la decostruzione, il cui esito – oggi periglioso – è la semplice negazione di qualsiasi centro, anche non inconcusso). La sua proposta si situa in una via intermedia: pur non essendo né dato a priori, in posizione trascendente, né prescritto, il centro esiste e *funziona*; è un prodotto contingente delle relazioni, come nel caso della *conoscenza comune* (la Common knowledge di Thomas Schelling²³), dove l'apparente stabilità dell'ordine simbolico è il risultato dinamico delle stesse interazioni che esso finisce poi per regolare. Dupuy difende l'individualismo metodologico ma ne amplia l'orizzonte, riconoscendo che l'autonomia del sociale non può essere pensata come semplice somma di scelte individuali. L'ordine sociale, in quanto emergente e auto-trascendente, sfugge tanto al controllo quanto alla piena comprensione degli attori. Ciò impone un approccio epistemologico paradossale che riconosca l'opacità strutturale dei fenomeni collettivi senza cadere nell'adesione o subordinazione a misteri della fede variamente intesi, né nell'irrazionalismo ma tenendosi anche ben lontani dall'aderire ad un positivismo ottuso e *stupido*²⁴. Il concetto di *punto fisso endogeno* costituisce un

²² Cfr. E. Antonelli, *Due o tre cose sul merito. Saggio di estetica sociale*, Roma, Carocci, 2021.

²³ Cfr. Th. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960.

²⁴ Uso questa espressione, inconsueta, in ottemperanza all'indicazione che ne dà Kant quando definisce la stupidità come povertà di giudizio, si veda la nota a nel paragrafo *Del giudizio trascendentale in generale*, I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 2013, p. 188. Il senso con cui la uso è dunque relativo alla apparente incapacità tanto dell'individualismo metodologico

prezioso contributo alla comprensione dei fenomeni sociali complessi e può essere opportunamente e facilmente applicato alla ricostruzione del pensiero debole, nella misura in cui si intenda la distinzione tra punto fisso esogeno ed endogeno, sia in termini ontologici sia gnoseologici (e mai come in questo caso è difficili distinguere i due piani analitici) in prima istanza come una vicenda storica e non come un dato di fatto. Grazie a questa nozione, Dupuy riesce a condensare una visione del sociale come ambito di auto-organizzazione, dove l'ordine emerge dalle interazioni individuali, si stabilizza in forme apparentemente *autonome* e assume una funzione regolativa che di principio potrebbe trascendere i soggetti senza alienarli. Dall'approccio di Dupuy vorrei conservare il tentativo di superare le antinomie classiche tra individuo e società, interno ed esterno, soggettivo e oggettivo, senza tuttavia annullarle. La nozione che mi consentirà di istituire questo progetto è quella di *kenosis*, a cui Vattimo ha riconosciuto una grande rilevanza. Viceversa, a Dupuy sembra mancare la consapevolezza, invece centrale in Vattimo, che la transizione dall'un modello all'altro non è a sua volta esogena, inspiegabile, bensì è il frutto di una storia dell'interpretazione che è dunque al tempo stesso storia della redenzione, della salvezza, dell'emancipazione.

5. *Pensiero debole, pensiero kenotico*

Nel pensiero di Gianni Vattimo riveste grande centralità il concetto di *kenōsis*, un termine greco ripreso da San Paolo che indica lo “svuotamento” volontario di Dio nella figura di Cristo. Con l'incarnazione, Dio si abbassa, rinuncia alla propria onnipotenza e trascendenza per diventare uomo. Secondo Vattimo, questa idea non è solo un punto teologico, ma rappresenta un principio filosofico radicale: Dio si svuota, il sacro si indebolisce e con esso anche le strutture metafisiche forti che per secoli hanno fondato la nostra cultura. Vattimo interpreta la *kenōsis* come l'anima del cristianesimo debole, cioè un cristianesimo che non impone verità assolute, ma che insegna a relativizzare, a de-sacralizzare, a rinunciare al potere e alla violenza fondata su verità indiscutibili. In questo contributo ci preme in particolare mettere l'accento sul fatto che per Vattimo, la *kenōsis* va intesa come un processo storico che attraversa tutta la modernità: un graduale indebolimento delle certezze metafisiche, una dissoluzione dei *punti fissi* che venivano considerati inconcussi, assoluti, trascendenti, esogeni.

Ecco dove si innesta il dialogo con René Girard e con Dupuy. Sebbene Vattimo non abbia sviluppato fino in fondo tutte le implicazioni di questa convergenza, la lettura girardiana del sacro come fenomeno fondato sulla violenza collettiva trova un'interessante risonanza nella visione kenotica valorizzata da Vattimo: se il sacro nasce dal sacrificio violento, la *kenōsis* è uno

standard quanto dell'olismo di sussumere opportunamente il particolare, cioè l'individuo, nel generale, cioè la collettività, senza ridurre l'uno all'altra, né viceversa.

dei nomi che possiamo dare a quanto lo smonta alla radice, mostrando l'infondatezza di ogni pretesa assoluta, ovvero chiarendo l'origine in un certo senso mondana, terrestre, umana, di quel terzo che l'uno e il due richiedevano fosse invece trascendente, esogeno, saldo e certo.

Ecco perché in questa cornice la *kenōsis* non è solo un gesto teologico, ma anche una strategia decostruttiva: abbassare ogni autorità che si presenta come indiscutibile, riportarla alla sua origine umana, storica, contingente, *endogena*. Lo spirito santo è una forza che agisce dentro la cultura occidentale, svuotando progressivamente i riferimenti esterni e oggettivi in favore di processi decisionali immanenti, condivisi, plurali – ogni volta che la terzietà inconcussa venga chiamata in causa contro qualcuno e non come spunto caritatevole. Nel contesto postmoderno, in cui ogni fondamento ultimo sembra venuto meno, Vattimo vede una possibilità positiva: proprio perché non ci sono più verità assolute imposte dall'alto, possiamo imparare a convivere, a decidere insieme, a inventare forme di vita più libere, integrando. In un certo senso, per Vattimo la *kenōsis* è anche una risposta al nichilismo: se il nulla è la perdita dei fondamenti, allora può diventare anche il luogo in cui nasce una nuova responsabilità, una nuova libertà, perché nessuno può più nascondersi dietro verità assolute per esercitare il potere.

Il pensiero debole, ispirato dalla *kenōsis*, non è affatto una resa al relativismo, ma una forma di umiltà epistemologica e politica, una rinuncia alla violenza delle verità forti. È una filosofia che cerca non di restaurare i vecchi valori, ma di vivere la loro crisi come una possibilità di crescita, di convivenza pacifica e di autentica emancipazione. Dove non ci sono più idoli, c'è finalmente spazio per la libertà; una libertà, va detto, accessibile tanto più a individui *forti*²⁵. La posizione di Dupuy ci costringe infatti a sospettare della bontà di questa conclusione, o forse di questa speranza. Soprattutto, ci consente di capirne una certa miopia e quindi eventualmente di proteggerci dalle implicazioni indesiderate, proprie di ogni opacità teoretica. Così in merito alla verità, il cui rapporto con la *conoscenza comune* è in fondo assodato, almeno dalla traduzione kantiana dell'oggettività nell'intersoggettività unanime, così soprattutto in merito alla possibilità che in assenza di punti fissi forti e inconcussi si diano spazi di libertà individuali e anche collettive, il pensiero di Dupuy ci porta come minimo a integrare la consapevolezza dei caratteri dello scenario conseguente più probabile. In assenza di un punto fisso esogeno, che non è altro che un punto fisso endogeno *differito* nel tempo, spazio, o semplicemente per l'oblio o ancora per la *méconnaissance* dei soggetti che lo hanno animato in prima istanza, *inanzitutto e per lo più* non si darebbe alcuna libertà collettiva, ma semplicemente un processo più o meno violento e caotico, o addirittura *panico*²⁶, di endogenesi di un nuovo punto fisso. L'uno e il due non

²⁵ Cfr. E. Antonelli, *Nichilismo emancipativo: pensiero debole, pensiero dei forti*, in *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, V. 3 N. 1 (2010): Verità relative, pp. 151-163.

²⁶ Cfr. J.-P. Dupuy, *La panique*, Paris, Delagrangé, 1991.

hanno *immediatamente* la facoltà di tenere in piedi il terzo che ne media i rapporti, contenendone la tendenza all'unità: o essa produce una verticalità, a cui entrambi collaborano conducendo uno sforzo in un certo senso sovraumano, oppure cadranno l'uno addosso all'altro, fondendosi in un soggetto collettivo impersonale, che poi si imporrà loro come sovranamente eteronomo²⁷.

Quali sono le reali possibilità perché tale fenomeno auto-trascendente non alieni le collettività in e da cui sorge? Per sviluppare questa parte della nostra ipotesi dobbiamo prendere in considerazione il pensiero dell'alienazione, e del suo contrario – l'autenticità – dell'autore più caro a Vattimo. Senza scendere in dettagli pedanti, possiamo semplicemente limitarci ad osservare un punto chiave nella teoria heideggeriana dell'autenticità. Non si dà libertà, emancipazione, redenzione, non si dà vita buona né soprattutto si dà esperienza del senso se non a partire da un *dato*, l'unico per cui anche in Vattimo non valga il *dictum* nietzschiano, una sorta di terzietà a suo modo inconcussa, una forma di alterità irriducibile al proprio controllo e alla propria autodeterminazione che pur tuttavia ancora passano per sinonimi o caratteri fondamentali della libertà: la *gettatezza*.

6. *Il terzo e la sua natura ancipite*

Proviamo a sintetizzare quanto guadagnato nelle sezioni precedenti. Alla luce dei maestri convocati o comunque evocati sin qui, con loro ma anche oltre il loro magistero, possiamo identificare un criterio comune nel quale convergono tutte le ragioni e forme della distinzione tra destra e sinistra: che si tratti di verticalità e orizzontalità, di tradizione ed emancipazione, di conservazione e progresso, di disegualianza ed eguaglianza, di autodirezione ed eterodirezione, di classi inferiori e superiori, o ancora di irrazionalismo e razionalismo, sembra che ciascuna di queste tensioni più o meno dialettiche, possa leggersi proprio alla luce della cornice Dupuy-Vattimo che abbiamo provato a imbastire. Se immaginiamo, girardianamente, che una comunità sia istituita dalle differenze strutturali sorte in occasione di eventi mimetico-vittimari, le quali, nate dalla violenza, *contengono* nei due sensi della parola la violenza intestina di cui ogni comunità è sempre gravida, allora possiamo considerare di destra l'atteggiamento di coloro che ambiscono a conservare tale struttura differenziale, proiettandola all'esterno, nella trascendenza, valorizzandone dunque la natura esogena, indiscutibile, inconcussa e incorruttibile proprio in quanto sono tali caratteri pur supervenienti a renderla capace di contenere la violenza. Il passato, il divino, ma anche la scienza, sono forme di terzietà che pretendono di imporsi sui consociati in ragione del loro

²⁷ Che sia superuomo o oltreuomo, resta che il soggetto nietzscheano è tremendamente solo: un conto è creare valori e forme per sé, un conto è dare vita a strutture interindividuali che reggano alle tendenze paniche del dionisiaco.

carattere esogeno perché in un certo senso devono la propria stabilità proprio al fatto di non essere soggette a discussione, commercio o manipolazione né dunque a corruzione possibile. Il passato (anche se con il senno di poi risulta eminentemente manipolabile), di principio e per come se ne parla quando se ne voglia fare l'uso di fondamento delle differenze, ed eventualmente delle discriminazioni, è fisso, è *già stato*, non può essere modificato da nessuna forza. Lo stesso vale per la volontà divina, che ovviamente è eminentemente interpretabile a sua volta, ma non agli occhi di chi crede alla parola sacra e su quella fonda le differenze, e spesso le discriminazioni, su cui si regge la propria comunità. Infine, ma solo per contenere gli esempi senza che, kantianamente, finiscano per «rendere più debole lo sforzo dell'intelletto»²⁸, la stessa cosa dovremo ammettere in merito alla scienza o ancora alla legge: in quanto credenza condivisa che fonda o apre la possibilità di enunciare verità riconosciute o comunque riconoscibili come fondamenti validi per emettere giudizi che reggano sistemi di differenze e discriminazioni, sono entrambe, con il senno di poi, costantemente soggette a ridefinizione; ma non per chi adotti la prospettiva di destra che ad ogni momento dato ne valorizza la certezza che non ammette ignoranza. Viceversa, è di sinistra lo spirito di colui che ritenga illegittime tutte le differenze fondate su altro che non sia la delibera, normata nelle procedure e in nient'altro, emessa dai consociati che quelle differenze andranno a ricevere, assoggettandovicisi. È di sinistra colui che della terzietà non sopporti proprio il fatto che inesorabilmente *contiene* la violenza, perché ne fa sempre uso – per quando moderato, misurato. Il progetto di rendersi soggetti delle leggi a cui ci si assoggetta, la quadratura del cerchio immaginata da Rousseau e in fondo perseguita da tutte le sinistre, è forse il più compiuto dei nomi dell'emancipazione. Il passato, il divino, la scienza, la legge vigente ma ormai eventualmente differita, sono tutte matrici differenziali che devono essere *svuotate di ogni violenza*, abbassate, indebolite, *interpretate*, per lasciare spazio alla libera discussione, ragionevole più che razionale, caritatevole più che pia. In sintesi, se i termini della destra tendono a evocare e consolidare *punti fissi esogeni*, i termini della sinistra sembrano convergere – ancorché con un problema da evidenziare – verso società rette da *punti fissi endogeni*. Ciò che oggi giorno sembra mancare perché questa teoria dall'ambizione normativa sia verificata, è la possibilità di integrare nelle società del punto fisso endogeno, il *dato* indiscutibile della gettatezza. Dopo due secoli e mezzo, venuti a valle di altri diciotto circa, di kenosi più o meno attive delle strutture politiche vigenti e di conseguente svuotamento dei poteri spirituali e temporali, del papa, dell'imperatore, dei re, dei padri, del passato, della verità scientifica, la sinistra kenotica deve trovare il modo di fare i conti con una terzietà che non contiene violenza, la *Geworfenheit*. Non solo perché senza confronto con la gettatezza non c'è autenticità, ma soprattutto perché senza articolazione discorsiva della gettatezza, previa accettazione della sua inattingibilità, non può esserci altro

²⁸ I. Kant, *op. cit.*, p. 188.

che una diffusione più o meno esplicitamente mimetica di logiche collettive destinate ad animare soggetti impersonali. Il si heideggeriano ha infatti tutti i tratti del soggetto collettivo e impersonale, capace – in grazia di una sorta di effetto di composizione prodotto da una *stupidità sistemica*²⁹ – di generare terzietà ben più violente. Nel combattere i terzi trascendenti, o semplicemente nel corrispondere alla natura evenemenziale del loro progressivo venire meno, le sinistre si trovano comunque costrette senza tuttavia avere ancora trovato le risorse filosofiche per farlo, ad ammettere un'altra forma di terzietà, intima, ma non meno incontrovertibile.

Il pensiero debole è dunque una teologia politica nella misura in cui è il pensiero più attrezzato per riconoscere come il progetto di emancipazione dalle verità forti, dalle istituzioni verticali, di autonomia, auto-direzione, di progresso attraverso l'affermazione di un'uguaglianza indifferente alle determinazioni della gettatezza, non hanno alcuna possibilità di dare vita a collettività libere. I concetti di *gettatezza* (e *progetto*) sono inaggirabili: chi li misconosce cade in un ingenuo volontarismo (o in un rassegnato determinismo, come se non potessimo scegliere nulla). Solo riconoscendo insieme l'impossibilità di autofondare totalmente la propria esistenza (gettatezza) ma al tempo stesso l'esigenza in un certo senso irrealizzabile di assumersela come compito (progetto) e come responsabilità, è possibile pensare una forma autentica di libertà e, potenzialmente, di emancipazione. Vattimo è l'autore più attrezzato per fornire questo sostegno, in quanto interprete centrale, almeno nella vicenda teorica italiana, di Heidegger, ma anche come allievo di Luigi Pareyson.

In Heidegger, a questa tensione tra gettatezza e progetto, tra *Geworfenheit* e *Entwurf*, si associa notoriamente una filosofia dell'evento in cui l'autenticità, *Eigentlichkeit*, non può che darsi corrispondendo non solo alla gettatezza ma anche e soprattutto all'Evento, *Ereignis*, dell'essere. In un certo senso, le parole aurorali di Heidegger dicono quanto abbiamo qui visto emergere nell'istituzione della cornice Dupuy-Vattimo: la libertà individuale è possibile solo laddove gli individui che animano i soggetti collettivi siano in grado di riconoscerli come punti fissi *endogeni* e tuttavia corrispondervi, mettendo in gioco la propria individualità, irriducibile, e dunque in un certo senso *terza* a sua volta, anche e *in primis* a loro stessi; pena, ricadere nella vita inautentica e volontarista, finendo inesorabilmente per animare soggetti collettivi impersonali, opprimenti e alienanti. Dall'altro lato, in Pareyson troviamo una riflessione ontologica ed estetica sulla rilevanza dello *spunto* formativo offerto

²⁹ B. Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009. La stupidità, kantianamente intesa come incapacità di servirsi del discernimento, della capacità critica di cogliere il rapporto tra singolare e universale alla luce di criteri sottoposti ad esame, è strutturalmente analoga alla *mimesis* intesa come un «rifare che non è un fare come», per dirla con Pareyson, Id., *Prime poesie goethiane sull'arte*, in Id., *L'esperienza artistica*, Milano, Marzorati, 1974, p. 144. Il carattere sistemico di questa stupidità è ciò che le consente di generare effetti auto-trascendenti che poi i singoli percepiranno – un po' come nella sintassi della frase che mi son trovato a utilizzare – per soggetti esogeni, *semplicemente* trascendenti.

dal limite, dal vincolo, volontariamente assunto in dialogo con la natura tentativa, non compiutamente soggettivabile, in un certo senso soggettiva a sua volta – come il terzo della cui ontologia qui stiamo fornendo uno schizzo – del fare *formativo*, come le profezie analizzate da Dupuy sospeso al proprio stesso fine, attrattore che al tempo stesso pare esogeno, perché quasi capace di tirarci a sé, senza però essere *pro*-grammatico, proprio perché frutto di un’azione non prescritta.

La strada corre dunque stretta tra due pericoli esiziali: da una parte un terzo oppressivo e verticale, animato senza contezza e *differito* quasi ereticamente nell’intangibilità antikenotica e dall’altra catene così strette da sovradeterminarci, o ancora, tra un’adesione *esonerata* ad una forma che ci precede e invece dall’altra, lo smarrimento disorientato nell’assenza di ogni forma; dobbiamo invece tenerci in un equilibrio kenotico che ci consenta di animare tutti insieme un soggetto collettivo autonomo e personale che crei le condizioni per un’interazione e un’intesa dotate di senso, a cui sia possibile corrispondere e una gettatezza accolta nella propria natura irriducibile e tuttavia messa a frutto in un progetto di emancipazione autentica.

Di destra, in tal caso, sarebbe assumersi la responsabilità di animare il terzo, con disincanto e responsabilità, fin con *sophrosyne*, facendone un soggetto collettivo *personale*, di sinistra forse sviluppare una pedagogia farmacologica e debole che consenta ad ogni soggetto impegnato nello sforzo quasi sovraumano di *formarsi*, di cogliersi quale progetto gettato: in fondo, invece che liberarsene, si tratta di *integrare* come spunti formativi entrambe le terzietà, quella sotto e quella sopra, quella dentro e quella fuori.

e.r.antonelli@gmail.com

Biografia

Emanuele Antonelli earned his MA in Philosophy and History of Ideas at the University of Turin. Visiting student at the EHESS (Paris) and TA at Stanford (California), he then obtained a PhD in Philosophical and Social Sciences at the University of Rome II “Tor Vergata”. His areas of specialization include aesthetics and philosophical hermeneutics. He is the author of three monographs, *La creatività degli eventi* (2011), *La mimesi e la traccia* (2013) and *Due o tre cose sul merito* (2021). He contributed to the Palgrave MacMillan *Handbook of Mimetic Theory and Religion* and has also published papers dedicated to post-structuralism, hermeneutics and *Weak Thought* in Italian and international journals of philosophy and literature (*Tropos*, *Contagion*, *Dialeghesthai*,

Enthymema, *Bollettico Filosofico*, *Annuario Filosofico*, *Studi di Estetica*, *Lexia*). He teaches History and History of Philosophy at *CNUTO*, and in 2025 was adjunct professor at DEF, *UNITO*.

Emanuele Antonelli ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia e Storia delle Idee presso l'Università di Torino. Visiting student presso l'EHESS (Parigi) e Teaching Assistant a Stanford (California), ha poi conseguito un dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche e Sociali presso l'Università di Roma II "Tor Vergata". I suoi ambiti di specializzazione includono l'estetica e l'ermeneutica filosofica. È autore di tre monografie, *La creatività degli eventi* (2011), *La mimesi e la traccia* (2013) e *Due o tre cose sul merito* (2021). Ha contribuito al Palgrave MacMillan *Handbook of Mimetic Theory and Religion* e ha pubblicato articoli dedicati al post-strutturalismo, all'ermeneutica e al Pensiero Debole su riviste di filosofia e letteratura italiane e internazionali (*Tropos*, *Contagion*, *Dialeghesthai*, *Enthymema*, *Bollettico Filosofico*, *Annuario Filosofico*, *Studi di Estetica*, *Lexia*). Insegna Storia e Filosofia al CNUTO e nel 2025 è stato professore associato presso il DEF, Università di Torino.