
Alla ricerca del Vattimo fuggente

Linguaggio, politica e ontologia dell'attualità

ROBERTO MASTROIANNI

I. L'alleggerimento

La «leggerezza» è la prima delle proposte per il nuovo millennio che Calvino affida alle «Lezioni Americane».¹ In essa la contrapposizione «leggerezza-peso» si articola in un attraversamento mitologico, che vede Perseo (*la leggerezza*) opporsi alla Gorgone (*la pesantezza*), metafore di forze che da sempre si affrontano nella storia della letteratura, raccontando una realtà in cui «tutto può trasformarsi in nuove forme», in cui «la conoscenza del mondo è dissoluzione della compattezza del mondo», in cui «c'è parità essenziale tra tutto ciò che esiste, contro ogni gerarchia di poteri e di valori».² Insomma, sembra che la leggerezza calviniana, come prospettiva con cui guardare alla pesantezza della realtà, al linguaggio ed alla letteratura nel nuovo millennio, sia molto simile a quel nichilismo ermeneutico, per il quale «non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime».³ Un pensiero che si fa spazio di emancipazione dalle strutture metafisiche e dal portato di violenza che ad esse si accompagna. È come se Calvino e parte della filosofia della seconda metà del secolo appena passato, si incontrassero all'insegna della «leggerezza»,

¹ Le *Lezioni americane* di Italo Calvino vengono redatte nel periodo che intercorre tra il 1984 ed il 1985; la prima edizione in italiano esce postuma nel 1988 e porta il titolo completo di «*Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*». Il titolo che Calvino scelse originariamente per le conferenze da tenere ad Harvard per le *Norton Lectures* è «*Six memos for the next millennium*». Era infatti intenzione di Calvino interrogarsi sui valori e le specificità della letteratura, in senso lato, cercando di situarle nella prospettiva del nuovo millennio. Nel 1983 viene pubblicata la raccolta di saggi, curata da Pier Aldo Rovatti e Gianni Vattimo, dal titolo *Il pensiero debole*, che si interroga su quale orientamento metateorico debba avere il pensiero e di quale debba essere il futuro e l'orientamento della filosofia in un orizzonte post-metafisico. Cfr. I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il nuovo millennio*, Milano, Mondadori, 1993; *Il pensiero debole*, a c. di P.A. Rovatti e G. Vattimo, Milano, Feltrinelli, 1983.

² I. Calvino, *Lezioni americane*, cit., pp.13-14

³ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003, p. 6.

«della rapidità» e della «molteplicità».⁴ Ci sono ragioni forti, necessitanti di una scelta teorica che decide di procedere all'insegna della leggerezza e che spesso è stata etichettata con il nome di pensiero debole. Ragioni che hanno portato la filosofia novecentesca ad interrogarsi sul proprio statuto di verità, fino ad arrivare, come nella proposta di Vattimo, ad un «alleggerimento» delle strutture del discorso filosofico tradizionale⁵ e più in generale del rapporto del filosofo con la tradizione. Una matrice comune lega Vattimo ad altri pensatori del Novecento che hanno praticato in un modo o nell'altro una forma di *alleggerimento*, come ad esempio Hannah Arendt che ad un certo punto, per motivazioni teoriche tutt'altro che deboli, si è trovata a praticare uno stile di pensiero e di scrittura filosofica molto meno *pesante* di quello tradizionale, fino ad arrivare ad abbandonare l'espressione «filosofia politica», in quanto «straordinariamente sovraccarica di tradizione»,⁶ sostituendola con quella meno pesante di «teoria politica». Il pensiero debole, come parola d'ordine, in questa prospettiva è stata una *mossa del cavallo* che, in modo raffinato, avrebbe dovuto portare il dibattito filosofico fuori dalle secche di una pratica, che rischiava di arenarsi tra la vocazione storiografico-museale della filosofia e forme di filologia arrogante.

Alleggerire, attenuare, indebolire coincideva con un rafforzare la teoria, uscendo dal giardino dei testi, per aprire un dialogo prospettico con alcuni classici del pensiero filosofico, sottraendo alla *musealità* le categorie filosofiche per applicarle all'attualità in modo da poter dare risposte filosofiche ai problemi del proprio tempo. La formula «pensiero debole» aveva un *carattere associativo*, non rappresentava un'unità di scuola, ma metteva in rete i tentativi di fare filosofia in una fase socio-storica caratterizzata da forme di estetismo diffuso e facile retorica dell'eversione, che spesso si trasformava, in quegli anni, in terrorismo. In questo senso, da subito la proposta di un *pensiero debole*, che poi sarebbe maturato in *un'ontologia dell'attualità*, aveva dei risvolti eminentemente politici: era la risposta filosofica che veniva articolata in un momento, che sempre Vattimo avrebbe definito di *nichilismo incompiuto*.

Non bisogna correre il rischio, però, di cedere alla tentazione di scambiare l'ermeneutica vattimiana, come spesso è stato fatto nel momento in cui

⁴ Questi sono i titoli di alcune delle altre conferenze-proposte calviniane.

⁵ Sulle ragioni *forti* del pensiero *debole*, si veda A. Staquet, *La pensée faible de Vattimo et Rovatti: une pensée fable*, Paris, L'Harmattan, 1996; A. Magris, *I forti impegni del pensiero debole. Un seminario di Gianni Vattimo a Venezia*, in "aut-aut", 273-74, 1996; F. D'Agostini, *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole*, in G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, Il melangolo, 2000.

⁶ H. Arendt, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, Milano, Mimesis, 2005, p. 26.

l'interpretazione è diventata *koiné* filosofica, per una vaga filosofia della cultura, considerando il pensiero debole come una presa d'atto della storicità dell'esistenza e delle sue forme culturali. È lo stesso Vattimo a scongiurare questa ipotesi, ricordando le motivazioni ontologiche dell'alleggerimento⁷ e virando il suo pensiero verso «un'ontologia dell'attualità» intesa come «discorso che cerca di chiarire che cosa l'essere significa nella situazione presente».⁸ Rimangono, tuttavia, a diversi anni di distanza, diversi interrogativi in merito a ciò che resta di «un'ontologia dell'attualità», che sembra non essere più attuale innanzi ad una temperie culturale e politica completamente differente, che vede il ritorno sulla scena di strutture metafisiche tutt'altro che indebolite (la rinascita di ideologie politiche e fondamentalismi religiosi) e di tutto l'armamentario che ad esse si accompagna. Alle domande su cosa resti del pensiero debole, forse si può rispondere, soltanto, che resta quel che resta. E ciò che resta, forse, oltre Vattimo, è una proposta, un progetto filosofico, da portare nel nuovo millennio.

2. Debole? Leggero, alleggerito, alleggerente

«Per “debole” Vattimo sembra intendere essenzialmente due cose: *pluralistico*, e *incompiuto*. Si tratta di due “assi critici” fondamentali del discorso teorico, due possibili linee di dissolvimento della teoria, anche definibili (rispettivamente) in termini di *sincronicità* (molte tesi, molte “verità”, molte interpretazioni, sono simultaneamente legittime) e *diacronicità* (nessuna tesi, nessuna verità può dirsi definitiva e conclusiva) e dunque corrispondenti a due classiche forme di relativismo, rispettivamente: *epistemologico* e *storico*».⁹

Da questo punto di vista il debolismo vattimiano si presenta come una forma di relativismo incrociato, che aggiungerebbe all'attenuazione delle forme del discorso filosofico un'attenuazione del concetto di verità. Fosse semplicemente questo, però, saremmo in presenza di una «analitica della verità», ovvero di una semplice ri-proposizione del pensiero foucaultiano in merito ai criteri ed ai «regimi di verità» che vigono in un determinato momento storico ed in una determinata società. Una posizione secondo cui: «Ogni società ha il suo regime di verità, la sua “politica generale” della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri, i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il

⁷ In merito al chiarimento sulle necessità ontologiche e non culturologiche del debolismo si veda G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

⁸ Idem, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 15.

⁹ F. D'Agostini, *Dialettica, differenza, ermeneutica*, cit., p. 13.

modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero».¹⁰

In questo caso non saremmo in presenza di una ontologia dell'attualità che, «seguendo la via aperta da Heidegger [...] è una teoria che insieme parla dell'attualità (genitivo oggettivo) e appartiene a essa nel senso soggettivo del genitivo».¹¹

Se così fosse il nichilismo ermeneutico potrebbe essere ridotto tranquillamente ad una generica filosofia della cultura. L'irriducibilità dell'ermeneutica a critica filosofico-culturale è perseguita, invece, rifiutando le radici kantiane dell'ermeneutica, cioè rifiutando di individuare, in una struttura interpretativa dell'esistenza umana, un qualche trascendentale che garantisca l'oggettività. In questo Vattimo è più fedele ad Heidegger di quanto lo siano stati l'esistenzialismo e il pensiero della differenza francesi, i quali si sono nutriti «della parte antropologica del pensiero heideggeriano, di quella filosofia dell'esistenza in cui lo stesso Heidegger non si riconosce».¹² Il rifiuto del kantismo è infatti la presa d'atto di quella *crisi dell'umanismo*, che di per sé ha un importante impatto ontologico, che ha un legame con *l'onto-teologia* e non può essere ridotta ad un discorso meramente antropologico a causa della sua forte valenza ontologica. La secolarizzazione si accompagna infatti alla consapevolezza della *morte di Dio* e porta ad «accettare la tesi che l'umanismo è in crisi perché Dio è morto; cioè che la vera sostanza della crisi dell'umanismo sia la morte di Dio, annunciata non a caso da Nietzsche, che è anche il primo radicale pensatore non-umanista della nostra epoca».¹³ Vattimo rifiuta il kantismo in tutte le sue forme, in quanto mette in discussione la centralità del soggetto e dei *metacriteri di verità* che in qualche modo dovrebbero essere garantiti da qualche forma di *trascendentale*. Il rifiuto delle posizioni filosofiche che tendono a «vedere nella crisi dell'umanismo solo un processo di decadimento *pratico* di un valore, l'umanità, che resta però definito teoricamente dagli stessi tratti che aveva nella tradizione»,¹⁴ porta Vattimo ad una forma di indebolimento ontologico che lega indissociabilmente la storicità al senso della storia e della narrazione.¹⁵ Il gioco delle interpretazioni e il continuo rimando tra *tempo presente*, *storicità* e *tra-dizione*, portano ad una radicalizzazione

¹⁰ M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 3-28.

¹¹ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit. p. 19

¹² E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Cortina, 1998, p. x.

¹³ G. Vattimo, *La crisi dell'umanismo*, in *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 42-43.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Si tratta di immaginare la *storicità come coincidenza di ciò che è storia con ciò che può essere raccontato come una storia*. Ringrazio Gianni Vattimo per la precisazione (comunicazione personale).

dell'orizzonte narrativo e linguistico. In questo senso il pensiero debole «ha con dialettica e differenza una relazione che non è principalmente o soltanto di “superamento”, ma piuttosto si definirà mediante il termine heideggeriano *Verwindung*, termine esso stesso comprensibile solo entro una visione “debole” di cosa significhi pensare».¹⁶ Il pensare si articola, in questo modo, attraverso una dissoluzione e superamento delle nozioni di «totalità» e «riappropriazione», e nello stesso tempo di una radicale temporalizzazione della storia dell'essere e del suo rapporto con il pensiero. Insomma, per il “vattimismo” noi pensiamo l'essere e lo diciamo, distinguendolo dagli enti, solo come accadere storico-culturale. In questo modo, Vattimo mette in mora il kantismo contrapponendogli l'heideggerismo: è infatti «l'analisi dell'esserci, della sua gettatezza» che conduce Heidegger «a *temporalizzare radicalmente l'apriori*». In questa situazione ciò che possiamo dire dell'essere è che esso è «tras-missione, invio: *Über-lieferung* e *Ge-schick*».¹⁷ La *temporalizzazione degli apriori, l'indebolimento della ragione* e la messa in mora del kantismo, che ancor prima «era stato messo in crisi dall'antropologia culturale», piuttosto che da un proliferare delle «agenzie interpretative»,¹⁸ frutto di una diffusione esponenziale dei mezzi di comunicazione e della loro capacità di rappresentare la realtà. Crisi dell'umanesimo, crisi del soggetto, della ragione e delle rappresentazioni del mondo, mettono in crisi il kantismo e i vincoli trascendentali che ad esso si accompagnavano. «Quel che non funziona più dopo Kant (e negli stessi sviluppi del neokantismo), è l'idea che ci sia una ragione universale e stabile»,¹⁹ di conseguenza la radicalizzazione ermeneutica investe anche la pretesa di poter offrire una descrizione dell'essere e dell'umano, considerandola come frutto di un'interpretazione. In questa prospettiva il pensare, e le immagini della realtà e dell'umano frutto di questo pensare, si declina (*verwindet*), in debolezza; non solo perché la *Verwindung* sia un declinarsi, ma anche e soprattutto, nel senso di un *distorcimento-rinvio*, differente dal superamento dialettico (*Überwindung*). In questo caso, il *ri-mettersi* a una tradizione diviene un affidarsi e nello stesso un uscire dalla “malattia” che essa potrebbe rappresentare. Ritroviamo quindi Vattimo ad accogliere gli appelli a lui inviati dalla tradizione/tras-missione, che vengono accolti ed interpretati in modo distorcente per essere riformulati in nuove interpretazioni. La collocazione dell'ermeneuta in questa selva di interpretazioni non è però vincolata da alcun trascendentale e quindi, passando di *distorcimento* in *distorcendo*, egli è costretto a

¹⁶ P.A. Rovatti e G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 12.

¹⁷ Ivi, p. 19.

¹⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit.; Id., *Nichilismo ed Emancipazione*, cit.

¹⁹ Idem, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., pp. 50-51.

fuggire da un'interpretazione all'altra, che la tradizione ci rimanda, cercando di rimettersi ad essa e da essa. E l'essere? Che fine fa l'essere? «L'essere non è, ma si tramanda, il pensiero dell'essere non sarà altro che ri-pensamento di ciò che è stato detto e pensato».²⁰

Se il maestro di Vattimo, Luigi Pareyson, sosteneva che si potesse «avere interpretazione solo della verità» e che «l'ideologia fosse una verità dimezzata»,²¹ mentre Nietzsche affermava che «non esistono fatti, solo interpretazioni», Vattimo radicalizza questa impostazione e *ri-pensando* la propria tradizione arriva ad affermare che «non esistono fatti solo interpretazione ed anche questa è un'interpretazione».²²

Il «vattimismo» si dirige allora verso un'ermeneutica intesa non solo come «teoria della storicità (degli orizzonti) di verità», che è «essa stessa una verità radicalmente storica».²³ Siamo in presenza di un'immersione nella storicità che porta ad una forma di relativismo ontologico, cui alcuni degli autori della raccolta sul pensiero debole reagiranno, cercando limiti all'interpretazione od operando svolte realiste in grado di limitare la fuga continua da interpretazione ad interpretazione.²⁴ Ma siamo in presenza di semplice relativismo? E l'alleggerimento, che dovrebbe essere un *rinvio-distorcimento-affidamento-uscita dalla malattia*, che fine fa? Il «vattimismo» a questo punto diverrà vittima di una continua fuga nelle interpretazioni? E Vattimo, passando da interpretazione a interpretazione, fuggendo la verità, si troverà a cadere in una forma di relativismo assoluto?

Il *debolismo* nasce come un incrocio di relativismi e finisce come una messa in questione della stessa idea di verità, nel frattempo il pensiero debole diventa un fenomeno mediatico, una macchina retorico-discorsiva, che in qualche modo comincia a *parlare coloro che dovevano parlarlo* e che ad esso erano stati associati. *Relativismo* e *verità* sono però concetti ombrello che indicano cose profondamente differenti tra di loro.²⁵ Nel caso di Vattimo infatti «il pensie-

²⁰ P.A. Rovatti e G. Vattimo, *Il pensiero debole*, cit., p. 24.

²¹ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 2005.

²² G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Milano, Garzanti, 2000; Id., *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 1995; Id., *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1990.

²³ Idem, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 9.

²⁴ Specialmente Umberto Eco e Maurizio Ferraris (allievo di Vattimo) opereranno dei distinguo rispetto alla versione vattimiana del debolismo, cercando di introdurre nozioni come: limiti dell'interpretazione, vincoli ontologici... Cfr. U. Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano, Bompiani, 2002; Id., *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 2002; Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1997; M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani, 2001; Id., *L'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 1998; Id., *Ontologia*, Napoli, Guida, 2003; Id., *Sans Papier. Ontologia dell'attualità*, Milano, Castelvocchi, 2007.

²⁵ D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.

ro debole non consiste in qualche forma di relativismo combinato, a tutto campo, ma al contrario in un gioco combinato di relativismi, tale da portare «al di là» del relativismo, in un campo diverso».26 Vattimo come teorico dell'«al di là», nel senso dell'*oltrepassamento*, non nel senso di un altro mondo, quello degli angeli e dei defunti, anche se comunque con gli angeli qualcosa ha a che fare. Spingendosi oltre, Vattimo fugge e fuggendo il suo hegelismo nichilista rischia di cadere nell'indeterminata negazione di ogni limite interpretativo. In verità, è proprio l'hegelismo l'argine ad interpretazioni aberranti ed alla *temporalizzazione di ogni apriori*. Un hegelismo che attraverso Heidegger si presenta sprovvisto di spirito assoluto.27 Per Heidegger, infatti, storia dell'essere e storia dell'umanità coincidono: «ci siamo lasciati alle spalle l'arroganza di ogni assoluto»,28 nessun spirito trascendente o assoluto si rivela, al contrario che in Hegel. Attraverso l'asse Heidegger-Gadamer, l'hegelismo di Vattimo ha così una torsione dal cielo (lo spirito assoluto) alla terra (lo spirito oggettivo) e può cominciare ad entrare nel gioco dell'«al di là», nel continuo gioco delle interpretazioni. Il rapporto con Hegel rimane comunque conflittuale e si gioca su una serie di forzature, adesioni e sconfessioni. In questa prospettiva, perché Vattimo potrebbe dirsi hegeliano? Perché la filosofia

non è né scienza dell'essere in quanto essere, cioè dei principi primi, e neppure critica della ragione pura, cioè delle strutture della ragione, o epistemologia trascendentale, allora a me sembra che resti da rifiutare molto poco del pensiero di Hegel: forse soltanto la sua pretesa in senso lato «kantiana» di chiusura della ragione in un'immagine stabile. Se Hegel non pretendesse per la ragione un destino determinato, tutto razionale – e non si sa fino a che punto pretendesse – non ci sarebbe nulla da obiettare alla visione hegeliana della filosofia. Perché secondo tale visione alla filosofia resta, anche in rapporto alla scienza, una sorta di sapere sulla storicità in quanto tale di tutto ciò che accade nella realtà umana.29

E nello stesso tempo perché Vattimo non si potrebbe dire hegeliano, se non in quanto gadameriano? Perché solo

²⁶ F. D'Agostini, *Dialettica, differenza, ermeneutica*, cit., p. 13.

²⁷ Per Vattimo, come per Arendt, l'importanza di Heidegger è quella di essere riuscito a presentare un hegelismo senza spirito assoluto. Nel caso di Vattimo, si fa riferimento ad una comunicazione personale, dalla quale emerge una teorizzazione comune, tra lui e la Arendt, che rafforza la comunanza genetica tra i filosofi. Per Arendt si veda: H. Arendt, *La lingua materna*, cit., pp. 64-65. Vattimo ammise di non essere a conoscenza del passo citato.

²⁸ M. Heidegger, *Das Ding*, in *Gestalt und Gedanke*, Jahrbuch der Bayerische Akademie der schönen Künste, 1951, p. 146.

²⁹ G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., p. 52.

l'hegelismo di Gadamer consiste sostanzialmente nel fermare Hegel nello spirito oggettivo e nel comprendere tutto nel senso dell'*appartenenza*. È un principio importante, perché indica la non riconducibilità della filosofia a un atto della ragione, l'impossibilità di riassumere tutto il processo in un sapere razionale autocosciente. "Appartenenza" significa semplicemente che la coscienza è sempre *dentro* la realtà e perciò non riesce mai ad "esaurire" la realtà conoscitivamente, a comprenderla interamente.

L'hegelismo è però forzato e superato in un passaggio che è una fuga:

da sapere assoluto a pensiero debole, diciamolo pure. In verità il pensiero debole mi pare l'unica alternativa all'hegelismo. La cosa non è così inverosimile perché se non c'è un processo verso l'auto-accertamento finale della ragione non resta che l'ontologia debole. E ciò vale anche se si pensa per esempio che l'autoaccertamento debba essere sempre e solo provvisorio. In fondo si può benissimo essere hegeliani pensando che lo spirito assoluto sia il massimo della coscienza che finora abbiamo raggiunto e che quando cerchiamo di unificare le culture, o di dimostrare la verità di certe proposizioni, non facciamo altro che cercare di realizzare lo spirito assoluto, fornendone un'immagine relativa (e una pretesa di questo genere non mi sembra neppure tanto sbagliata). [...] In altre parole, se non devi dar luogo ad una specie di puro relativismo, e se d'altra parte togli a Hegel l'idea di assolutezza finale, cioè della perfetta autocoscienza, con che cosa la sostituisci? Secondo me puoi ricorrere solo all'idea della differenza ontologica che diventa principio di movimento.³⁰

Il problema allora è non cadere in un «puro relativismo». Questo è il rischio maggiore: il rischio che *l'alleggerimento* si trasformi in puro relativismo, epistemologico, concettuale, etico e politico, sembra probabile e se così accadesse non si sarebbe in presenza di *alleggerenti* (*i debolisti*), ma di *alleggeriti* (nel senso di *borseggiati*). Alleggeriti dalla tradizione filosofica e dagli strumenti cognitivi e filosofici per bloccare la fuga da un'interpretazione ad un'altra di un'interpretante (l'ermeneuta) perso in una foresta di interpretazioni. Vattimo, per evitare questa deriva, inserisce un margine, non epistemologico ma etico, che prende inizialmente le forme di una *pietas*³¹ verso le tracce della tradizione, un pensare sotto il segno del declino dell'essere, che diverrà *caritas*, in un riferimento costante al cristianesimo ed alla sua eredità.³² Dal punto di vista teorico tutto funziona, tutto si tiene, ma il limite non è teorico, è etico-

³⁰ Ivi, pp. 59-60.

³¹ P.A. Rovatti e G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, cit.

³² G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996; Id., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002.

politico ed è per questo che l'attenzione di Vattimo si dirigerà nella sua ultima fase verso un pensare la religione e la politica come luoghi della *testimonianza* e dell'*attuazione* dell'indebolimento della tradizione. Per questi motivi la prova del nove del pensiero debole non è teorica, ma pratica e va cercata nell'etica e nella politica.

3. L'angelo ermeneuta ed il marxista esistenziale

Spesso la storia dell'ermeneutica è raccontata così: «In Grecia, l'arte dell'interpretazione (*hermeneutike techné*) designava l'attività di portare messaggi degli dèi agli uomini. In questo senso per cui l'ermeneuta è un angelo, cioè letteralmente un messaggero».³³ Spesso l'ermeneutica è raccontata così perché della teoria generale dell'interpretazione si vuole mettere in risalto la funzione ontologica, che permette la continua realizzazione storicamente determinata di una *storia dell'essere*. Il santo patrono dell'ermeneutica sarebbe quindi Hermes, l'antenato mitologico che metteva in relazione "l'al di là" con "l'al di qua", l'angelo che come l'ermeneuta nichilista si troverebbe ad avere a che fare con un essere che è *tras-missione* e invio di messaggi. Una fuga da qua a là, permessa dalla fine dei *grands récits*³⁴ (i grandi racconti totalizzanti) che caratterizzavano la modernità, una fuga in cui *l'uomo rotola verso la X* e perde il suo fondamento cartesiano per ritrovarsi senza essenza e senza fondamento. In una contrapposizione tra *moderno* (metafisico) e *post-moderno* (nichilista), Vattimo configura un'*avventura di oltrepassamento* che dà vita a continue *avventure della differenza*.³⁵ La modernità, trionfo della linearità inarrestabile del progresso, viene messa in crisi dalla fine delle ideologie e dalle retoriche del progresso ed a queste vengono sostituite forme di razionalità locali ed il dialogo come modalità e spazio della convivenza e della politica. Ma se il movimento lineare viene messo in mora, di cosa si nutre la filosofia politica vattimiana? È chiaro: della differenza. Da un'«idea della differenza ontologica che diventa principio di movimento».³⁶ La differenza tra essere ed ente, tra *apertura ontologica*, che è linguaggio, e *presenza* è alla base di un movimento che si fa ontologico e politico e che, proprio in quanto passaggio dalla possibilità alla realtà, si vuole trasformativo e di sinistra e forse anche socialista. Insomma, le radici della politica e della filosofia politica vattimiana sono da rintracciare in una

³³ M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988; Id., *L'ermeneutica*, cit., p.3.

³⁴ F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr.it. di C.Formenti, Milano, Feltrinelli, 2002.

³⁵ G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche ed Heidegger*, Milano, Garzanti, 2001; Id., *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 2001; Id., *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000.

³⁶ G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., pp. 59-60.

differenza, che permette il passaggio dal possibile al reale, introducendo il movimento al posto della staticità ontologica, quasi come in un ritorno ad una forma di esistenzialismo privo dell'assillo della totalità. È in questo e nell'incrocio con il pensiero di Benjamin, uno dei grandi pensatori «della dissoluzione della dialettica»,³⁷ che Vattimo vede la possibilità di introdurre un movimento nella storia, contrapponendo al *realismo effettualista borghese* la storia degli sconfitti e dei deboli, intesa come possibilità di nuove realizzazioni. Queste erano le premesse teoriche, sin dai tempi del pensiero debole, premesse che nell'ultima fase del pensiero e dell'azione politica vattimiana portano ad uno slittamento di attenzione, teorica e pratica, dal *pensiero debole* al *pensiero dei deboli*,³⁸ che con gusto citazionista e narcisista vede il Vattimo debolista trasformarsi in un Sartre terzomondista.³⁹

Se tutto nella teoria si tiene, le contraddizioni emergono nella politica: è così che dalla critica delle ideologie e della violenza metafisica che ad esse si accompagna, si passa all'appoggio di rivendicazioni, prive di aspirazioni al dialogo, magari in appoggio alla lotta palestinese, condotta da un non laico ed indebolito movimento di liberazione che tutto vorrebbe fare tranne che dialogare con gli israeliani.⁴⁰ Ma cosa succede nel passaggio tra il pensiero debole ed il pensiero dei deboli? *L'evento* è rappresentato dalla «caduta» di Vattimo nella politica: «Pareyson, quando qualcuno dei suoi allievi era passato al corso di laurea in storia, ha detto con un certo rammarico: "è caduto nella storia". Figuriamoci che cosa potrebbe dire oggi di me: senz'altro che sono caduto nella politica».⁴¹ Dallo studio della filosofia, perché coinvolto emotivamente «in un programma di emancipazione»,⁴² ad un impegno politico come parlamentare europeo, al sartrismo di ritorno. Vattimo non sarebbe d'accordo con Pareyson, nell'utilizzare l'immagine della *caduta* per raccontare

³⁷ G. Vattimo, *Il pensiero debole*, cit., p. 17.

³⁸ Comunicazione personale di G. Vattimo.

³⁹ *Stare dalla parte del pensiero dei deboli*: in questo modo Vattimo spiega il suo schierarsi politicamente al fianco di leader politici mediorientali tutt'altro che *deboli* e *post-metafisici* come Ahmadinejad, espressione della Teocrazia Iraniana nella sua forma secolare, ma sicuramente "non secolarizzata".

⁴⁰ Esempio di queste contraddizioni è l'invito rivolto da Vattimo alla società civile di boicottare la Fiera internazionale del Libro di Torino, svoltasi nel maggio 2008. In un articolo comparso sul quotidiano torinese «La Stampa» il 4 febbraio 2008 Vattimo invita a non assistere alla kermesse, negando di fatto in linea teorica il diritto di uno Stato e di una cultura alla presa di parola nella sfera pubblica. Il boicottaggio è giustificato, secondo Vattimo, dalla necessaria vicinanza che si dovrebbe avere con i deboli, in questo caso i palestinesi, senza alcuna attenzione ai presupposti teorici e politici che guidano le loro rivendicazioni. Nel periodo successivo all'invito al boicottaggio Vattimo cominciare a teorizzare il passaggio *dal pensiero debole al pensiero dei deboli*.

⁴¹ G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., p. 113.

⁴² *Ibidem*.

l'evolversi del suo impegno politico, però è innegabile che, se di caduta non si tratta, siamo almeno innanzi ad uno *scivolamento*, che da una sinistra di impostazione ermeneutico-pragmatica porta ad una forma indeterminata di marxismo. La filosofia come impegno politico, questo, in parte, è ciò che potrebbe restare del pensiero debole, nonostante lo *scivolamento-caduta* metta in crisi le impostazioni generali del pensiero vattimiano, sollevando la domanda sul discrimine tra impegno ed impegno? Come scegliere le battaglie politiche se «non esistono fatti solo interpretazioni e anche questa è un'interpretazione»? Cosa permette a Vattimo di passare da un riformismo dialogico, libertario e *liberal*, come quello di Richard Rorty,⁴³ a un *essere socialista perché europeo*,⁴⁴ per infine approdare ad un marxismo rivoluzionario?⁴⁵ È «nell'essenza degli intellettuali escogitare un'idea su ogni cosa»,⁴⁶ nella loro vocazione-professione (*Beruf*), e spesso gli intellettuali si affezionano alle proprie escogitazioni, che diventano come delle trappole da cui non è possibile uscire. Questo sembra essere il caso della debolezza che diventa trappola rispetto alle analisi politiche, che può diventare ideologia e perdere i propri vincoli (la *caritas*). Una trappola che può portare a farsi parlare dalla teoria piuttosto che parlarla, non tenendo in conto quella tensione ermeneutica costitutiva che porta all'emergere dei fatti, anche di quelli politici. Il concetto di "fatto" è ambiguo, è un concetto ombrello sotto il quale possono essere inserite differenti, e spesso opposte, definizioni. Spesso usiamo la parola «fatto» per indicare la *cosalità brutale*, «l'attrito»⁴⁷ che la realtà esercita rispetto ai nostri desideri, alla nostra volontà, ai nostri progetti, alle nostre rappresentazioni o credenze. In questo senso può essere letto l'adagio popolare «i fatti sono ostinati» ovvero che la realtà abbia una sua solidità, che ne fa ai nostri occhi un insieme di oggetti

⁴³ G. Vattimo, *Introduzione a R. Rorty, Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, tr.it.di L.Bagetto, Milano, Garzanti, 1999. Nell'introduzione all'edizione italiana del libro di Rorty Vattimo indica come paradigma per una nuova sinistra, in Europa ed in Italia, le teorie pragmatico-libertarie di Rorty e nello stesso tempo accusa la sinistra europea di essere troppo legata alla tradizione marxista e quindi di non tenere abbastanza in conto le ragioni della libertà.

⁴⁴ G. Vattimo, *Il socialismo ossia l'Europa*, in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit., pp. 117-123. In questo testo Vattimo indica nel socialismo una forma culturale dell'Europa simile al cristianesimo. Secondo Vattimo non ci si può dire europei senza dirsi nello stesso tempo socialisti, come à la Novalis non ci si può non dire europei se non ci si dice cristiani.

⁴⁵ G. Vattimo, *Ecce Comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, Fazi Editore, 2007. Con questo testo la transizione dal *pacifismo estetico, liberal e progressista* al *comunismo ideale* sembra concludersi. Bisognerà aspettare di vedere Vattimo accordarsi con Losurdo sulle analisi politico-internazionali, l'*anti-imperialismo* e il *terzomondismo di ritorno*?

⁴⁶ Arendt gioca in questa intervista sul verbo tedesco *einfallen*, che significa «pensare» e nello stesso tempo «escogitare un'idea su una cosa», «cadere dentro qualcosa», ad esempio in una trappola. Cfr. H. Arendt, *La lingua materna*, Milano, Mimesis, 2005, p.40.

⁴⁷ A. Gargani, *L'attrito del pensiero*, in *Filosofia* '86, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 5-22.

che si contrappongono-oppongono alla soggettività. In questo senso l'irriducibilità dei fatti è chiara, essi sono solidi, pesanti, irriducibili... il mondo è là e noi non possiamo che prenderne atto. La critica ermeneutica e post-modernista ha attribuito anche a questa constatazione, che vede nella realtà un'insieme di fatti, un carattere metaforico, intendendo gli oggetti intesi come processi di costruzione interpretativa. I *fatti*, insomma, sono diventati *artefatti*: la costruzione della realtà è stata riportata ad una *processualità infinita*, che assume e interpreta la *datità* come insieme sedicente di *fatti*. La costruzione degli oggetti (e dei fatti), viene smascherata nel pensiero di Vattimo come il frutto di un'attività interpretativa, di natura pragmatica, guidata da valori culturalmente e socialmente accettati. Siamo in presenza di un *prospettivismo di tipo epistemologico ed etico*, che permette di prendere atto di una realtà, di una «cosalità» e di una «attualità», che si pongono da sfondo all'attività ermeneutica, che sposta l'attenzione dalle cose alle loro rappresentazioni. La finitezza pone l'uomo davanti alla *cosalità brutale* ed esso la trasforma in realtà attraverso un processo ermeneutico. L'ambiente viene tramutato in mondo, in quanto maneggiato e trasformato in base ad una prospettiva ed accettato come esistente solo se inserito in un orizzonte comunicativo. La Terra esiste, questo è indubbio, ed esisterebbe senza di noi, anche questo è indubbio, noi vi troviamo collocazione e proprio in quanto possiamo trasformare l'ambiente e raccontarlo. In questo senso è difficile negare che il mondo sia popolato di tavoli, di muri o di gatti, ma per i fatti è tutta un'altra cosa.⁴⁸ Dire «contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni» e afferma «ci sono soltanto fatti», che «non ci sono fatti, solo interpretazioni»⁴⁹ significa affermare che: «I fatti sono un insieme inestricabile di interpretazioni e di datità che non si danno mai se non dentro orizzonti interpretativi. Quando cito un "fatto" come tale in genere cito la testimonianza di uno o più interpreti, siano essi testimoni oculari o protagonisti di azioni».⁵⁰ Questo perché i fatti di cui parliamo non sono il numero di sedie presenti in una stanza, i gatti che popolano la Terra, o il muro contro cui possiamo urtare, ma *eventi storico-linguistici* che, su un asse Nietzsche-Dilthey-Heidegger-Gadamer-Vattimo, possiamo identificare con lo spirito oggettivo hegeliano. Questo continuo *oltrepassamento della realtà* si presenta come una necessità filosofica, nel momento in cui si prende atto di un'impossibilità di fondare il mondo degli affari umani sulla stessa pretesa di verità che fonda il mondo delle scienze dure. L'anti-fondazionalismo vatti-

⁴⁸ M. Ferraris, *Ermeneutica*, cit.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, in *Opere di F.Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1975, p.60.

⁵⁰ G. Vattimo, *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Venezia, Marsilio, 2005, p. 81.

miano deve essere letto in riferimento ad un'idea di verità che si può dare solo nella conversazione e nell'accordo. Il nichilismo, la dissoluzione di ogni fondamento ultimo, può essere pensato solo all'interno di una determinata tradizione culturale, quella occidentale, con la consapevolezza che l'argomentare è sempre culturalmente e storicamente situato e risponde a criteri di verità, anch'essi storico-culturalmente situati. In questa tradizione culturale, è maturata la consapevolezza che «la pluralità (delle forme di vita, delle opzioni etico-politiche ecc.) può essere considerata semplicemente un fatto».⁵¹ E che questa sia da considerarsi un valore, il pluralismo, il cui riconoscimento è garanzia del dialogo e della democrazia. Un valore che può anche essere definito «“il pluralismo dei cento fiori”, in ricordo di un *leader* politico tutt'altro che pluralista»,⁵² senza il quale, però, l'affermazione di verità naturali non può che ricordare la teoria dello stesso *leader* secondo cui «la verità sta sempre dalla parte della canna di un fucile».⁵³ Il pluralismo diventa «pluralismo dei cento fiori», cioè ideologico e sordo alle proprie conseguenze solo se privo di vincoli, che nel caso di Vattimo prendono la forma del riferimento alla propria tradizione e una definizione non realista del concetto di verità. In questa prospettiva il nichilismo, cioè

la dissoluzione dei fondamenti [...] è ciò che libera; ancora una volta, con un profondo richiamo all'espressione evangelica secondo cui “la verità vi renderà liberi”. Non: sapere come le cose stanno “realmente” [...] Ma: è verità solo ciò che vi libera, e dunque anzitutto la “scoperta” che non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime.⁵⁴

In quest'ottica, questa definizione di verità e il pluralismo sono la garanzia dell'emancipazione ovvero della riduzione della violenza e dell'apertura di spazi discorsivi in cui è garantita la libera espressione della libertà umana.

Ma come è possibile la riduzione della violenza, in questa prospettiva? E a cosa ci si riferisce quando parliamo di violenza? Esistono due concezioni della

⁵¹ D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, cit., p. 91.

⁵² *Ibidem.* Marconi, in senso ironico, riprende *La campagna dei cento fiori* lanciata da Mao Zedong in un discorso del 2 maggio 1956 che sarebbe sfociata nelle violenze della rivoluzione culturale cinese. L'intento di Marconi è criticare una forma di relativismo etico che «ha più difficoltà ad accettare la repressione delle culture minoritarie, [...] di quanta ne abbia ad accettare la repressione di comportamenti individuali. [...] non si limita ad apprezzare la pluralità in quanto tale ma stabilisce un'equivalenza tra le diverse alternative, specialmente quando prendono la forma di entità collettive», *ivi*, p. 96.

⁵³ Sempre con riferimento a Mao Zedong ed al suo *Libretto rosso*.

⁵⁴ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 6.

violenza, che possiamo rintracciare nella storia del pensiero: la prima ha a che fare con la violazione della giusta collocazione delle cose nel mondo e delle azioni degli uomini nella sfera degli affari umani e può essere fatta risalire alla *teoria del luogo naturale* di Aristotele; la seconda ha a che fare con un'idea di violenza di tipo *ermeneutico*, intesa come interruzione del dialogo, come negazione della presa di parola e della libertà che la rende possibile.⁵⁵ In questa prospettiva, il pensiero debole si evolve in una specie di filosofia della storia, che vede nel declino della metafisica l'attenuarsi delle strutture (metafisiche) di violenza, che hanno accompagnato la storia del genere umano. Ma allora come è possibile lasciare Vattimo, mentre teorizza forme di pacifismo estetico (debolismo), e ritrovarlo al fianco a "vetero-marxisti" come Domenico Losurdo, a firmare appelli contro le proteste dei non violenti monaci buddisti, solidale con la Cina Comunista? L'unica risposta possibile è che l'ontologia dell'attualità, nel momento in cui diventa ontologia sociale e quindi azione politica, non trovi più il discrimine tra buone e cattive interpretazioni della realtà e quindi appropriate azioni politiche. Se l'indebolimento della storia e la scelta di buone o cattive interpretazioni è affidata, dal punto di vista teorico, alla *pietas* e poi alla *caritas*, qual è, allora, il criterio in politica? La sensazione è che non ci sia criterio e che in politica Vattimo risponda ad una specie di *Marxismo esistenziale*, più o meno come Héctor Belascoarán Shayne.⁵⁶ Una speciale versione del marxiano *essere sociale determinato dalla condizione materiale*, che lo porti ad avere la convinzione che frequentando la marginalità politica (i deboli) si sia di sinistra ed invece frequentando farabutti si sia di destra. Il marxismo esistenziale, però, entra in crisi nel momento in cui le battaglie politiche, al fianco dei "deboli", rischiano di essere regressive rispetto alle condizioni di garanzia del dialogo e dell'attenuazione della violenza rappresentate dalla democrazia. Non si sa chi siano i deboli (la Repubblica popolare cinese? I monaci tibetani?), non si sa in che modo individuarli e allora il "marxismo esistenziale" diventa "marxismo emotivo" e si passa da un'idea di *socialismo arendtiano*⁵⁷

⁵⁵ idem, *Dopo la cristianità*, cit.

⁵⁶ Il detective indipendente Héctor Belascoarán Shayne è il personaggio principale dei romanzi a sfondo poliziesco i Paco Ignacio Taibo II. In una avventura scritta a quattro mani con il Subcomandante Marcos, portavoce dell'esercito di liberazione zapatista, il personaggio rende conto della sua umorale propensione per la sinistra: «Mio fratello dice che sono di sinistra per natura, ma in modo fottutamente incosciente[...] Cioè, di sinistra ma senza aver letto Marx a sedici anni, senza essere andato a tutte le manifestazioni e senza avere un casa un poster di Che Guevara.» Cfr. Subcomandante Marcos e Paco I. Taibo II, *Morti scomodi*, Milano, Marco Troppa editore, 2005, p.22.

⁵⁷ G. Vattimo, *Globalizzazione e attualità del socialismo*, in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit., pp. 123-135. Elaborato in occasione del conferimento a Vattimo del *Premio Hannah Arendt per il pensiero politico*, in cui Vattimo si mette in stretta relazione con il pensiero arendtiano e la sua concezione della democrazia.

ad un *comunismo ideale*.⁵⁸ Lo scivolamento procede inesorabile e non si rintracciano vincoli (limiti) alle interpretazioni che possano condurre dalla teoria alla politica. Si ha come la sensazione che a questo punto Vattimo abbandoni la «verità che vi renderà liberi» e cada in una «verità dimezzata» che è ideologia. Dobbiamo tornare a rileggere il Vattimo degli anni, in cui nella teoria non si era verificata ancora una caduta-scivolamento.

4. Cosa resta della nostra tribù?

Nei momenti di crisi, e tutti i *post* lo sono, ci si rivolge ai propri antenati alla ricerca di conforto e di categoria per comprendere il presente. Il pensiero debole e l'ontologia dell'attualità sono stati il modo in cui Vattimo si è rivolto ai propri antenati per capire quel fenomeno molto largo che va sotto il nome di post-moderno. Le categorie che gli antenati hanno offerto a Vattimo e agli altri autori della raccolta del 1983 hanno permesso la nascita della tribù dei *debolisti*, gli *alleggerenti* che alcune volte si sono sentiti *alleggeriti*. Ma oggi cosa rimane della tribù? Cosa rimane di un pensiero che perde i vincoli kantiani e si regge solamente su quelli hegeliani? La sensazione è che “resti quel che resta” e che l'alleggerimento debba continuare, perché è figlio di quella crisi dell'umanesimo che non è ancora passata e che noi tutti attraversiamo. Si ha anche la sensazione che la fedeltà al pensiero debole sia in qualche modo sempre un tradimento delle sue formulazioni teoriche. Alcuni degli autori della raccolta, tra di essi alcuni degli allievi di Vattimo, hanno consapevolmente, o inconsapevolmente, proseguito, chiarito, riformulato l'indebolimento, sviluppando un *testualismo debole* o un *pensiero della congettura*.⁵⁹

Il problema del pensiero debole, specialmente quando diviene ispiratore di azione politica, sono i vincoli, che possono essere limiti dell'interpretazione, limiti ontologici, politici o accademici. In ogni modo si devono fare i conti con quella che sempre di più sembra essere una metafora per raccontare la

⁵⁸ Idem, *Ecce comu*, cit.

⁵⁹ Maurizio Ferraris rappresenta il miglior esempio di questa traduzione-tradimento del pensiero debole: proprio nel momento in cui Ferraris opera una svolta realista in favore di un'ontologia analitica si ritrova a maneggiare categorie derridiane, come quella di *iscrizione*, e teorizzare un *testualismo debole*, figlio di una certa volontà di porre vincoli ontologici alle interpretazioni. Spesso si ha la sensazione che Ferraris sia l'allievo più fedele all'impostazione vattimiana che vorrebbe negare, non solo per il gusto dell'ironia nella scrittura, ma anche per alcune soluzioni teoriche che caratterizzano la sua ontologia sociale. È come se Vattimo avesse teorizzato il post-moderno e Ferraris lo praticasse, attraverso ironia, citazionismo e pulsione ontologica, che come abbiamo visto era ed è una delle maggiori caratteristiche dell'ermeneutica vattimiana (cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit.). In merito al *testualismo* di Ferraris si vedano, in special modo, M. Ferraris, *Dove sei? L'ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005; Id., *Sans Papier, Ontologia dell'attualità*, Milano, Castelvecchi, 2007.

realtà, la sua costruzione e la sua normatività. A partire dalla constatazione, che neanche Vattimo sembra aver mai negato, che la *cosalità brutale* rappresenti delle «*linee di resistenza*»⁶⁰ ed in fondo il pensiero ermeneutico sia «un pensiero che urta continuamente contro “forze” che gli si oppongono».⁶¹ Ma il fatto che un pensiero creda che i fatti siano dati assunti ed interpretati non significa che non ci siano buone o cattive interpretazioni, che rispondano a limiti nella politica come in filosofia. L'ontologia dell'attualità doveva essere un modo per rendere ragione di quale fosse la sorte dell'essere nella situazione presente; per uscire dalle secche della contingenza Vattimo ha introdotto un'idea di differenza ontologica come principio del movimento. Coerentemente con questa impostazione le interpretazioni della realtà dovrebbero rispondere sempre ad una certa progettualità di natura etico-politica.⁶² Vattimo ricade, per questo motivo, in una forma di esistenzialismo debole? Forse sì, forse no. Il problema sono i limiti e sono tutti politici. In un vecchio film di Spielberg, un avventuroso archeologo americano si trova a fare lezione ai suoi studenti e introduce la sua disciplina più o meno con queste parole: «Se siete qui è per scoprire i fatti, come sono andate le cose, se vi interessa la verità avete sbagliato aula. L'aula di filosofia è quella accanto».⁶³ Vattimo non è Indiana Jones e sicuramente non gli interessano i fatti... ma per la verità è tutta un'altra cosa. Se la *caritas* è un vincolo teorico la sua traduzione politica potrebbe e dovrebbe essere un'idea di spazio pubblico inteso come spazio discorsivo e l'attività di una *sinistra ermeneutica* non può che essere quella di rimuovere gli ostacoli che limitino l'accesso a questa sfera e la presa di parola. Si tratta insomma di scegliere Hannah Arendt come interlocutrice, come sembra che Vattimo per un breve periodo abbia fatto, e riconoscere la non naturalità dei rapporti vigenti negli affari umani. Dialogo, limitazione della violenza e garanzia della discorsività che permette la libera espressione dell'individuo sono gli unici vincoli all'azione politica che possiamo individuare contro le pretese di affermare verità forti e naturali. Specialmente in questo momento storico in cui da molte *cattedre*, da quella di Pietro come da quella degli Ayatollah o dei missionari del libero mercato, il bersaglio politico privilegiato sembra essere la relativizzazione dei punti di vista, il pluralismo, combattuto in nome di un ordine naturale, di una morale naturale o di una teologia naturale. L'impostazione vattimiana permette di unire nichilismo ed

⁶⁰ U. Eco, *Il pensiero debole vs i limiti dell'interpretazione*, in Id., *Dall'albero al Labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani, 2007, p. 533.

⁶¹ Ivi, pp. 533-536.

⁶² G. Vattimo, *Sinistra di progetto*, in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit.

⁶³ Qui si fa riferimento al film *Indiana Jones e l'ultima crociata* del 1989 diretto da Steven Spielberg, nonché terzo episodio cinematografico della quadrilogia.

emancipazione, in una catena di eventi storico-ontologici che legano cristianesimo, nichilismo e socialismo. Potremmo dire con Vattimo che siamo socialisti, perché siamo stati cristiani e nichilisti, ma nello stesso tempo dovremmo dire con Clifford Geertz che siamo «anti-antirelativisti senza essere relativisti»,⁶⁴ e che per questo non dobbiamo cadere nella trappola dell'ideologia, invitando ad un discrimine tra cattive e buone interpretazioni, che in politica si traducono in azioni che limitano o estendono la spazialità discorsiva. Ed anche se Vattimo non lo ammettesse «la sua “debolezza” è anch'essa una metafora»,⁶⁵ una metafora per spiegare la condizione del pensiero innanzi alla crisi dei grandi racconti, che si deve accompagnare ad altre metafore, le calviniane metafore della *molteplicità e della rapidità*, che in parte la circoscrivano e la legittimino. Una metafora per un pensiero dell'emancipazione, che necessita di vincoli e limiti, ma che comunque ci ascrive tutti ad una «setta», una tribù: ostile ai pensieri forti ed alle retoriche di verità che nascondono logiche di dominio.

robertomastroianni@gmail.com
roberto.mastroianni@gmail.com
roberto.mastroianni@unito.it

⁶⁴ C. Geertz, *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

⁶⁵ U. Eco, *Il pensiero debole vs i limiti dell'interpretazione*, cit., p. 536.

