
Interpretazione e liberazione

FRANCESCO TOMATIS

I. Cristianesimo e storicità

Penso che per comprendere l'originalità della filosofia di Gianni Vattimo, caratterizzante tutto il suo cammino di pensiero nei differenti luoghi che abbia frequentato, occorra volgersi ad ascoltare e approfondire la correlazione, che essa mostra incessantemente, fra interpretazione e liberazione. Esaminare uno solo dei termini nel suo pensiero, condurrebbe indubbiamente a collocarlo fra i massimi esponenti del pensiero ermeneutico per un verso, per l'altro fra i filosofi che più abbiano criticato le strutture violente della razionalità e civiltà non solo occidentale, ricercando una dimensione ulteriore, capace di dar esistenza e voce alle differenti realtà umane nelle loro seppur minime peculiarità. Comprendere invece la reciproca interdipendenza, la circolarità fra interpretazione e liberazione propria al filosofare di Vattimo, oltre a coglierne il tratto forse distintivo implica anche accedere ad una visione sulle questioni attuali e avvenire dell'uomo di grande respiro, unicità intellettuale, capacità di ascolto di molteplici interrogativi, esigenze, prospettive.

Che interpretazione rimandi a liberazione e liberazione a interpretazione è già coglibile dalla tradizione culturale e religiosa nell'ambito della quale Vattimo ha svolto il suo percorso di pensiero, per quanto in modo sempre originale, rimeditato, critico, interrogante. La lettura del cristianesimo data da Vattimo si evince sicuramente dal suo libro forse più completo, almeno relativamente all'ultimo periodo, *Dopo la cristianità* (2002), da tenere presente quale chiave di accesso a tutta la sua opera. Tuttavia essa risale a ben prima: non solo a *Credere di credere* (1996), pubblica confessione di fede cristiana, interpretazione kenotica del cristianesimo e cristiana della modernità e, soprattutto, della post-modernità, ma innanzitutto a *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (1968). In quest'opera giovanile Vattimo ricostruisce l'ermeneutica filosofica di Schleiermacher, con una particolare attenzione alle tematiche riprese e rielaborate in seguito dallo stesso Heidegger, autore già approfondito originalmente nell'altro studio giovanile, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*

(1963; cfr. *Introduzione a Heidegger*, 1971), ma non solo, delineando anche quelle che saranno alcune grandi linee guida della propria stessa filosofia ermeneutica successiva.

Innanzitutto, secondo Vattimo, la concezione interpretativa di Schleiermacher va distinta da quelle che intendano l'atto ermeneutico come una integrazione o una immedesimazione. Tipica ermeneutica dell'integrazione è quella dialettica hegeliana, nella quale ogni testo od oggetto interpretato è tale solo in quanto possa essere ricompreso, integrato, superato nel soggetto interpretante. Quella dell'integrazione è la relazione prevalente di un soggetto, conoscente o agente, nei confronti di altro, la quale non fa che riconfermare sempre a se stesso tale soggetto originario e movente. Ma in essa non si dà propriamente comprensione né atto interpretativo, venendo meno l'*interpretandum* e ogni sua possibile liberazione da schemi precomprensivi, assimilativi, eliminatori delle specifiche peculiarità sue singolari.

Speculare alla teoria integrativa sta quella dell'immedesimazione o della ricostruzione, per quanto in apparenza più altruista e potenzialmente comprensiva rispetto alla prima. Infatti essa presuppone sempre una distinzione e contrapposizione fra soggetto e oggetto, questa volta orientando l'atto interpretativo ad annullare nell'oggetto da comprendere il soggetto interpretante. L'oggetto da interpretare prende quindi il sopravvento, venendo infine meno esso stesso assieme al soggetto che nel tentativo di interpretazione venga privato delle sue caratteristiche individuali, cioè non venga singolarmente liberato.

L'ermeneutica schleiermacheriana è propriamente una filosofia dell'interpretazione intesa come divinazione. Innanzitutto Schleiermacher evidenzia la circolarità ermeneutica sussistente non solo fra interprete e interpretando, ma anche fra parte e tutto, vita e opera, tradizione e scrittura, persino fra comprensione e interpretazione, finito e infinito, individuo e infinito. Poi mostra come solo intuendo il rapporto che ogni singolo individuo ha con l'infinito, di cui è simbolo finito, sia possibile vera comprensione e relazione fra individui, quindi interpretazione. C'è interpretazione allorquando si riesca ad ascoltare l'individuo nella sua singolare individualità, contemporanei alla sua nuda presenza e verità, quando si giunga a divinare quello che è il particolare rapporto con l'infinito, il finito simbolizzarlo da parte di quell'*individuum* che si voglia interpretare. Ma tale rapporto fra finito e infinito è intuibile solo attingendo all'altrettanto singolare rapporto che l'interprete, in quanto individuo irripetibile, anch'esso ha con l'infinito, è, simbolicamente, rispetto all'infinito. Infinito che, romanticamente, è possedibile solo nella forma dell'impossibilità, cioè della distanza, dell'incarnazione simbolica, della dialettica allegorica, del sentimento e della nostalgia appassionata, della

ricerca continua, anch'essa infinita, benché sempre finitamente collocata, storicamente e singolarmente gettata.

Da Schleiermacher Vattimo desume quindi la storicità dell'interpretazione, ma non in un suo significato unilateralmente secolarizzante, di assolutizzazione del relativo e del finito, bensì di compresenza di fisicità e trascendenza, finitezza e infinito, ricerca e possesso, liberazione di sé e ascolto dell'altro, differenza e interpretazione. Ciò anche nell'ottica ermeneutica, espressiva e rivelativa assieme, del suo maestro Pareyson, riscontrabile nei saggi degli anni sessanta raccolti in *Verità e interpretazione* (1971). Storicità dell'interpretazione, singolarità individuale del possesso storico dell'infinito e della sua infinita ricerca e incarnazione nel finito, le quali nel cristianesimo e in Gesù Cristo stesso hanno avuto la loro prima rivelazione e comprensione. È infatti innanzitutto Gesù Cristo a rivelarsi come oggetto e assieme interprete della rivelazione che egli stesso è, in una circolarità che mostra l'apertura infinita di senso nella sua finitezza mortale, nella sua divinità umanamente incarnata, al cui ascolto altrettanto umilmente e infinitamente occorre porsi in rapporto di fiduciale comprensione interpretativa.

Sarà successivamente, in *Crede di credere* (1996), che Vattimo esplicherà nella propria personale riflessione e confessione filosofica come il centro del cristianesimo sia Gesù Cristo e come cristiane siano l'interpretazione, la *kénosis* e la liberazione da egli annunciate e incarnate assieme. Affermazione quasi scontata, eppure spesso taciuta proprio per la sua semplicità, che non ci sia cristianesimo senza Gesù Cristo. Ma ciò non va inteso come se non ci fosse cristianesimo senza la figura di Gesù di Nazareth nel senso meramente umanistico, in quanto imitabile modello etico, bensì secondo l'imprescindibilità di Gesù Cristo quale incarnazione nell'uomo di Dio, *kénosis*, svuotamento di Dio nel farsi uomo. La *kénosis* di Dio in Gesù Cristo è quindi per Vattimo davvero il nucleo del cristianesimo, da cui tutto deve essere illuminato.

Kénosis significa in greco svuotamento, evacuazione, ed è il termine teologico utilizzato nell'inno cristologico della *Lettera ai Filippesi* di san Paolo per indicare l'incarnazione del Figlio di Dio, il farsi uomo da parte di Dio: uomo temporale pur potendo restare nella propria eterna divinità, uomo fatto di carne e mortale sino all'umiliazione estrema della morte in croce. Certamente, in questo farsi umile, debole, mortale da parte di Dio nella *kénosis* sta la condizione del riscatto dell'uomo, e del ricongiungimento, nella resurrezione di Gesù Cristo dalla morte, a un rapporto con Dio dell'umanità atea, senza senso nel mondo lontano dal proprio creatore. Tuttavia la *kénosis* non è semplice punto di passaggio, superato il quale ne sia totalmente annullata la serietà. Non è una parvenza, un rivestirsi di spoglie mortali da parte di Dio, per rivelare e manifestare successivamente meglio la pro-

pria gloria eterna in una resurrezione che ne annulli quindi l'apparenza e negatività.

Vattimo coglie la serietà dell'incarnazione di Dio, pur non fissandosi sulla negatività e tragicità del venerdì santo. E se l'incarnazione, il farsi kenoticamente uomo da parte di Dio è la serietà dell'evento storico del cristianesimo, altrettanto seriamente occorre accoglierne la portata. L'incarnazione di Dio è infatti l'origine stessa del farsi storico della verità, nonché del non darsi della verità se non storicamente, del suo offrirsi solo all'interpretazione di chi cerchi di ascoltarne e leggerne nella propria situazione singolare la sensatezza. Il cristianesimo dischiude una concezione singolare della verità, interpretativa e liberatoria, storica e personale ma anche universale e dialogica. Non si tratta della verità intesa come adeguazione del sapere ad un oggetto naturale o ad un'idea, bensì della verità come evento storico, da interpretarsi personalmente nella propria singolarità e dalla portata quindi redentiva.

Già originariamente il messaggio cristiano conterrebbe una verità secolarizzata, che declini e incarni debolmente nella storicità la propria sensatezza e autorità. E, soprattutto, il cristianesimo inaugura un'idea non-violenta, dialogica, interpretativa di verità. L'unica legge di Cristo, la carità, l'amore, trae origine proprio dal suo incarnarsi storicamente e quindi offrirsi alla debole e umile interpretazione dei fedeli. Mortalità e umiltà, carità e verità, interpretazione e libertà stanno assieme, rivelate umanamente-divinamente nella *kénosis* di Gesù Cristo. Tanto che già sant'Agostino poté esortare cristianamente: «dilige, et quod vis fac», «ama, e fa' cosa vuoi» (*In epistulam Johannis ad Parthos*). L'amore, la carità cristiana viene prima di tutto, e deve sempre essere incarnata personalmente, interpretata con umiltà e libertà.

Secondo Vattimo lo specifico del messaggio cristiano va colto nella sua verità di tipo ermeneutico. La parola di Gesù Cristo non è vera perché scientificamente dimostrabile, magari secondo procedimenti scientifici ispirati alla metafisica greca o a sistemi di pensiero successivi, volti a stabilire quale debba essere la vera natura delle cose o la corretta conoscenza umana. La verità del cristianesimo è salvifica, farà liberi – come dice san Giovanni evangelista – perché le parole di Cristo sono persuasive, toccano la situazione storica, la condizione personale di ciascuno che si ponga in ascolto di esse e in esse quindi creda, in base all'ascolto, *ex auditu*. Il messaggio di Gesù è la verità dell'amore, che sempre ascolta, ha cura delle differenze, della singolarità, dei sentimenti e della finitezza storica di ciascuna persona, mettendo in comunione ed esponendo al dialogo le proprie credenze interiori.

Proprio collocandosi in tale tradizione ermeneutica cristiana, filosofi come Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Pareyson e Vattimo hanno potuto elaborare un pensiero antimetafisico, critico delle pretese autoritarie della scienza

moderna: di fatto idolatrica nel voler far assurgere a valore universale, verità oggettiva, struttura e legge naturale, ciò che di fatto consegue da non dichiarate premesse e pregiudizi del proprio metodo procedurale. Dalle verità scientifiche e naturalistiche del pensiero occidentale in genere e moderno in particolare – a cui anche le chiese storiche troppo spesso e poco evangelicamente si sono ispirate – non sono derivate che etiche dogmatiche e politiche autoritarie, sino al colonialismo e alle più violente guerre e contrapposizioni (cfr. *La vita dell'altro*, 2006, e *Nichilismo ed emancipazione*, 2003). Alla verità ermeneutica, storico-esistenziale propria al cristianesimo, per Vattimo, corrisponde invece soltanto un'etica della carità e dell'ascolto, una politica della solidarietà e della non-violenza.

Dopo la formulazione divulgativa, nella forma della confessione personale (*Crede di credere*, 1996), della propria riscoperta filosofica ed esistenziale del cristianesimo, Vattimo ne approfondisce nel volume *Dopo la cristianità* (2002) le ragioni principali, mostrandone la stretta continuità con la sua precedente proposta di una filosofia ermeneutica e di un pensiero debole (cfr. *Il pensiero debole*, 1983). Infatti è il cristianesimo stesso all'origine della concezione interpretativa della realtà, nonché della sua intrinseca storicità.

La storicità propria al cristianesimo è leggibile sia nella figura di Dio come Padre, sia nel Figlio, sia nello Spirito santo, sia infine nella comunità credente, cioè la chiesa. L'evento della creazione del mondo e dell'uomo da parte del Dio biblico, nonché del suo rapporto veterotestamentario con il popolo eletto e con l'umanità è marcatamente storico. Storica è soprattutto l'incarnazione del Figlio di Dio nell'uomo Gesù di Nazareth, incarnazione kenotica sino alla morte in croce. Storico ed ermeneutico è infine lo spazio lasciato dalla morte di Dio con l'abbandonare l'umanità al soffio dello Spirito santo consolatore, il Paraclito, indicante la libera recezione interpretativa quale aspetto essenziale dell'annuncio cristiano. Tanto che la comunità credente vive nell'attesa della *parousía*, la nuova venuta del Signore imprevedibile e improvvisa, mutando la propria esperienza esistenziale del tempo, in una incessante tribolazione, interna anche al più agapico legame ecclesiale.

Vattimo legge l'ermeneuticità storica propria originariamente al cristianesimo come un universalismo non fondazionalista, capace di aprirsi comunicativamente e anche assimilativamente ad ogni altra prospettiva, cultura, religione, proprio perché consapevole della propria storicità interpretativa. Che tutta la realtà non sia che evento storico, esperienza temporale, interpretazione di un annuncio nell'esistenza personale e nelle sue cure e tribolazioni, questa verità cristiana è anch'essa interpretazione. La circolarità ermeneutica del cristianesimo non è chiusa in se stessa, proprio come la formulazione che Nietzsche diede dell'interpretazione, secondo la lettura datane da Vattimo:

tutto è interpretazione, ma anche questo è interpretazione (cfr. *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 2000, e *Il futuro della religione*, 2005). Quindi è alla storicità che non possiamo che affidarci, vivendola pienamente, anche come incessantemente comunque aperta ad alcunché di ulteriore.

Ecco che allora nell'ermeneuticità del cristianesimo sono rinvenibili quelle caratteristiche di secolarizzazione del sacro e di critica del fondazionalismo metafisico proprie alla post-modernità, senza tuttavia perdere la valenza universalistica ed egualitaria trasmessa dal messaggio cristiano alla modernità. L'ermeneutica storicamente gettata cristiana decanta infatti la modernità delle caratteristiche prepotentemente violente a essa proprie, salvandone i contenuti positivi in cui ha secolarizzato il cristianesimo, quali libertà personale, eguaglianza, laicità, democrazia. È propriamente la fine del meccanismo vittimario-sacrificale inaugurata dal cristianesimo ad aprire la strada alla fine della violenza, anche moderno-sogettivista, come teorizzata dalla lettura post-moderna della fine della metafisica fondazionalista e del razionalismo, della fine del giusnaturalismo totalitario e del colonialismo assolutista.

La storicità propria al cristianesimo, innanzitutto come dimensione esistenziale dell'esperienza del tempo, coniuga quindi interpretazione e liberazione. Proprio perché frutto di una mutazione culturale della temporalità, assieme singolare e comunitaria, il senso cristiano dell'interpretazione è segnato dalla storicità e dalla personale esperienza temporale. Ma legare interpretazione e tempo, persona e storia, per il cristianesimo e per Vattimo, non significa vincolare storicisticamente o ideologicamente la verità ad una situazione storica oggettivabile, non comporta assolutizzare la presunta naturale, comune insensatezza della vita, il nihilismo del mondo umano, in una visione rigidamente relativistica dell'esistenza. Piuttosto che ingabbiare l'uomo in una finita, riduttiva, piatta concezione, la storicità dell'interpretazione ne apre l'orizzonte personale ad una profondità infinita di penetrazione, inabissamento ed elevazione assieme, permettendo quindi di liberare il singolo dalle ottiche obiettive, dai linguaggi omologati, dalle procedure di vita preordinate, fossero pure quelle del disordine, del nihilismo, del relativismo assolutizzato. Proprio nell'assunzione ermeneutica della storicità radicale del singolo interpretante sta la possibilità di coglierne la portata originale, liberata da condizionamenti storici pregressi e sclerotizzati, quindi anche le possibili aperture e intrecci con altri orizzonti altrettanto interpretativi.

2. Nihilismo e liberazione

Nichilismo ed emancipazione (2003) raccoglie i saggi preparatori e concresciuti all'esperienza politica del filosofo come europarlamentare (1999-2004), volti

a indagare criticamente il possibile uso attuale delle teorie sui diritti fondamentali dell'uomo e in genere delle acquisizioni etiche, politiche e giuridiche dell'età moderna. Il volume presuppone il precedente, *Dopo la cristianità* (2002), nel quale egli illustrava, come già accennato, la propria interpretazione del cristianesimo, incentrata sull'incarnazione di Dio nell'uomo, intesa teologicamente come *kénosis*, e sulla conseguente *caritas* cristiana quale fonte diretta delle concezioni liberali, democratiche e solidaristiche della modernità. Qui viene mostrato il senso in cui occorrerebbe intendere il mondo attuale propriamente come post-moderno, secondo una riproposizione di principi cristiani secolarizzati (così Vattimo traduce positivamente l'incarnazione) più di quanto la modernità non riuscisse a fare, benché essa stessa in certo modo loro erede.

La civiltà odierna è caratterizzata dal nihilismo, dal venir meno della certezza nella ragione dell'uomo e nel progresso inevitabile a cui le azioni a essa ispirate avrebbero dovuto e potrebbero condurre, tipica dell'età moderna e illuministica, rispetto alla quale la nostra sarebbe quindi post-moderna. La tesi di Vattimo è che in ciò è insita una possibilità di emancipazione per l'uomo, nel senso di realizzazione, almeno parziale, di quei valori originariamente cristiani e poi anche moderni (ma solo in una distorta loro assunzione ideologicizzata), di fratellanza universale, libertà personale, potenziale uguaglianza culturale. A patto che ci si liberi della violenza caratteristica della civiltà moderna, propria alla sua metafisica razionalista e politica colonialista.

Vattimo non nasconde l'aspetto nihilisticamente negativo, che ha trasformato ogni essere vivente in cosa manipolabile, della civiltà tecnologicamente ed economicamente globalizzata. Tuttavia intravede anche una via positiva, potenzialmente liberatoria ed emancipatrice. Si tratta di non concepire il passaggio dalla modernità alla post-modernità, dal fondazionalismo razionalistico al relativismo multiculturale, ancora nei termini moderni di fondazione e di violenta imposizione universalizzatrice. Piuttosto occorre mostrare come la realtà plurale attuale sia frutto storico del venir meno degli idoli moderni: la ragione, lo stato, l'essenza dell'uomo e i suoi conseguenti diritti naturali. Precisamente non si tratta nemmeno di abbandonare del tutto tali presunti valori cosiddetti naturali, bensì di accettarli ridimensionandoli, con autoironia, con *pietas* per il passato ma anche carità per ogni altro uomo, differente cultura, originale verità o religione.

Vattimo propone quindi come correttivo politico alla globalizzazione un federalismo liberale, democratico e socialista assieme, più attento al rispetto della libera progettualità culturale degli uomini che a una loro improbabile uguaglianza naturale. Occorre indebolire la violenza fondazionalista, antica o moderna, per emancipare gli uomini alla condivisione e all'amore recipro-

co. Il che è il portato europeo, per un'Europa post-moderna e post-coloniale, di una radice spirituale propriamente cristiana, che unisce in sé interpretazione e liberazione.

È nella raccolta di alcuni interventi politico-filosofici del periodo 2001-2004, *Il socialismo ossia l'Europa* (2004), che è possibile approfondire, in maniera ancora più dettagliata e propositiva, l'interpretazione di Vattimo della società attuale e delle prospettive di liberazione dalle sue forme ancora violente e limitative le differenze e i diritti degli uomini. In particolare Vattimo interpreta l'Europa quale spazio ermeneutico universale, dichiarando peraltro la storicità e finitezza interpretativa di tale proposta filosofica, culturale, politica, rivolta a un dialogo multiculturale tendenzialmente il più allargato possibile.

Come l'Europa è sempre stata un artificio culturale, più che una realtà geografica e naturale o una struttura politica, così anche oggi l'Unione europea è alquanto artificiale. Ma in ciò Vattimo individua una caratteristica notevolmente positiva, se ben espressa e interpretata. L'Unione europea nasce infatti non sulla base di presunte nature ultime, quali ad esempio specifiche lingue, nazioni, addirittura etnie intese come paradigmatiche. Il suo sorgere e la sua costituzione non è naturale, ma culturale. Proprio l'artificialità culturale che sta all'origine dell'Unione europea fa sì che essa sia intrinsecamente non-violenta. Già alla sua base, come sua fondazione l'Unione europea non mostra guerre o rivoluzioni. È una creazione culturale e politica non-violenta, democratica, la cui realizzazione non ha reso necessarie rivoluzioni violente o guerre di conquista. L'accordo fra diverse nazioni, il consenso di popolazioni, la libera discussione e l'argomentazione persuasiva, persino la sua continua rivedibilità istituzionale ne sono gli elementi culturali costitutivi. Ad una sua natura innaturale, culturale, corrisponde dunque un'origine e un metodo, una via d'accesso e di prosecuzione non-violenta, dialogica, plurale (per l'origine del rapporto natura-cultura cfr. *Il concetto di fare in Aristotele*, 1961).

Rispetto alla tendenza globalizzatrice e uniformante dell'economia, della politica, della cultura mondiale, l'Europa può dunque proporsi come una delle grandi integrazioni regionali possibili della Terra. In quanto macroregione, essa può caratterizzarsi come fatta da un federalismo di differenze irriducibili eppure unite, singolari e con intenti comuni. Rispetto al globalismo anarchico, liberista o populista l'Europa può proporre l'alternativa di un mondo pluricentrico, di cui essa rappresenterebbe uno dei tanti poli: federalista, differenzialista, non-violento e non impositivo su altre realtà mondiali. Attraverso un'autonomia politica, espressione di realtà non globali, la tendenza globalizzante dell'economia verrebbe meno, la progressiva proletarizzazione della comunicazione potrebbe esser rivivificata da differenti culture,

la libertà dei popoli e delle persone sarebbe ripristinata: altrimenti, senza alternative possibili e possibilità di ricercare nuovi problemi, essa non avrebbe più luogo e dimora.

La portata politica altamente culturale dell'Europa esprime una tradizione cristiana e socialista assieme. Cristiana è infatti la stessa prevalenza del culturale sul naturale, il superamento delle religioni naturali, la libertà di coscienza e interpretativa, la carità e l'incarnazione, la laicità dello stato e la secolarizzazione della violenza sacra. Cristiana è dunque l'origine della difesa dei diritti umani, non in quanto presuntamente naturali, bensì perché incessantemente da difendersi e garantirsi positivamente da parte del potere legittimo. Ecco perché, in politica, non è possibile l'anarchismo né il corrispettivo liberismo. Un parziale controllo politico dell'economia è la traduzione della culturalità dell'unione non-violenta fra differenze che si vogliono confederare, in armonia e relazione produttiva. Una politica socialista prevede tale relativa direzione della vita comunitaria, fermo restando il riconoscimento delle libertà civili, incluse pace, istruzione, assistenza sanitaria e sociale.

In *Ecce comu* (2007), ancora più recentemente, Vattimo riprende sostanzialmente queste tesi, tuttavia rileggendole in chiave comunista e riponendo, piuttosto che nell'Europa soltanto, anche nell'America latina la possibilità culturale e politica di tali mutazioni. Pur criticando Marx per la sua persistente credenza in una sostanza umana a cui far riferimento, Vattimo ne sottolinea la possibile lettura indebolita, nell'ottica di un comunismo senza ricorso alla rivoluzione violenta, senza mito dello sviluppo perfetto, compiuto, e persino senza pretese di instaurazione di un'economia socialista scientifica, sulla scorta dell'affermazione marxiana stessa secondo la quale l'economia politica non è una scienza naturale, bensì frutto di scelte politiche, culturali. Il comunismo ha dunque senso meramente ideale, né scientifico né naturale; tuttavia i suoi ideali possono rivitalizzare l'età omologata attuale, a condizione di coniugarlo con la libertà.

L'età post-moderna caratterizzata dal nihilismo, inteso innanzitutto come venir meno di idoli costruiti nel corso del tempo e imposti a epoche, popolazioni, individualità differenti e successive, può dunque essere occasione di liberazione emancipante l'uomo. A condizione che non ne venga assolutizzata la contingenza epocale, comprendendo piuttosto in essa una sfida innanzitutto da ascoltare ermeneuticamente e interpretare personalmente, in dialogo e comunione con altri singoli, differenti culture, ogni eventuale ulteriore evento storico eccedente il nostro orizzonte finito e programmato.

3. Interpretazione e universalismo

Già con *Le avventure della differenza* (1980), *Al di là del soggetto* (1981) e *La fine della modernità* (1985) Vattimo delinea una propria proposta filosofica nell'alveo della grande tradizione del pensiero ermeneutico, da Nietzsche a Heidegger, da Hölderlin a Gadamer, da Schleiermacher a Pareyson. La peculiarità della sua filosofia ermeneutica sta nel non vincolarla ad una concezione fondazionistica del soggetto interpretante o della nihilisticità del mondo, tipicamente moderna, tentando invece di cogliere la portata liberatoria dell'interpretazione, anziché riduttiva emancipativa, capace di comprendere le differenze nella loro singolarità senza far di ciò una nuova visione perentoria e quindi riduzionista e assolutista. Tuttavia riuscendo anche a indicare un senso attraverso il quale l'ermeneutica, pur nella sua finitezza storica non assolutizzabile, possa valere come ambito di possibile dialogo universale: particolare, comune e differenziato assieme.

In *La fine della modernità* (1985), in particolare, è possibile comprendere il senso né fondazionista né relativista, bensì ermeneutico, della critica alla violenza razionalista moderna e della ontologia del declino post-moderna proposta da Vattimo (cfr. *Al di là del soggetto*, 1981). Dichiarare la fine della modernità, infatti, non è la semplice constatazione o teorizzazione del passaggio ad un'altra epoca, del sopraggiungere di una nuova era. Essendo esclusivamente propria al pensare moderno la possibilità del nuovo, il suo venir meno non può dunque riproporre il meccanismo del superamento e del succedersi di novità a novità. Si tratta piuttosto dell'infinito movimento del finire, in cui la medesima epoca moderna si compie e permane mutata nella propria negazione. La modernità, culmine del processo metafisico di alienazione, che individua il suo punto focale nel soggetto, per poi meglio prostituirlo e sfruttarlo sostituendo al valore d'uso il valore di scambio, sopravvive alla propria stessa morte mostrandosi inoltrepassabile nihilismo. È dunque nel venir meno di ciò di cui ci si vuole disfare ad esser riposta l'ultima *chance* ultrametafisica. Metafisica, nihilismo, soggettività moderna non si possono abbandonare alle spalle, facilmente, come un abito smesso.

Tra l'irrigidente conservazione della tradizione metafisica e l'illusorio superamento proposto dall'ideologia moderna, Vattimo propone la via heideggeriana della *Verwindung*. *Verwindung* è il termine mostrato da Heidegger come alternativa alla *Aufhebung* hegeliana o alla *Überwindung* ipermodernista. Che si concepisca hegelianamente la storia come un succedersi di punti, di epoche di cui l'ultima costituisca l'inveramento delle precedenti, conservandole così solo in quanto significanti il tutto e non la loro singolarità, oppure che si consideri il tempo come un avvicinarsi di ora che nulla dicono di quelli

passati, se non appunto che sono irreversibilmente stati, superati, poco muta della comune struttura sottintesa, che concepisce la necessità della violenza, dell'appropriazione o dell'alienazione per esistere. *Verwindung* significa invece ad un tempo rimettersi da e rimettersi a, approfondire e oltrepassare, continuando ad essere in rapporto con ciò che si abbandona, come in una continua convalescenza e guarigione, concependo i rapporti dialettici tra le differenze nella simultaneità del presente orizzonte storico interpretante, senza gerarchizzazioni o storicizzazioni unilaterali.

La fine della modernità, propriamente, è per Vattimo la fine del soggetto e della storia. Nella post-modernità non vi è più un punto conoscitivo privilegiato, né un senso trascendente i singoli eventi. Tuttavia è possibile mantenere, in maniera distorta, mutata, accettata-approfondita, l'esigenza tradizionale e moderna di unità, riscontrandola nella finita continuità storico-genealogica delle rassomiglianze, delle concatenazioni, delle interpretazioni. L'esercizio dell'*Andenken*, un pensare stando vicino a quanto ricordato e avendo cura del pensato, il fruire del passato rammemorandolo, ma anche l'ascolto di ogni non nato e l'attenzione al possibile nuovo, situa in quello stato di perenne convalescenza in cui ci si espone alla contaminazione da parte di un mondo rinato. *Pietas*, disposizione alla contaminazione, apertura al diverso, che possono corrispondere alla mediatizzazione contemporanea. Dialogo, comunicazione, darsi di verità sono possibili proprio nell'astoricità, che tutto reca presente e prossimo, della tecnicizzazione generalizzata. Ma perché la parola, per quanto umilmente kenotica e incarnata in un'esistenza finita, possa simultaneamente connettere gli infiniti possibili eventi, deve mantenersi in continuo rapporto con la morte, con la propria negazione. Come la coscienza heideggeriana di essere-per-la-morte, la decisione anticipatrice della morte, possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità, consente alle possibilità di essere tali, conferendo loro il senso di possibilità, l'*Andenken* deve pensare all'essere come a ciò che nel darsi si ritrae e alla propria origine o fonte come a ciò che meno è rammemorabile (in quanto alcunché di pensato come positivo, stabile, definitivo), se davvero vuole cogliere senso, verità nell'infondatezza del nihilismo giunto al suo compimento, divenuto esplicito (cfr. *Le avventure della differenza*, 1980).

Non si dà verità se non nella sua storicità, essere se non nel suo evenire e accadere, persuasione che non si dica retoricamente, proprietà che non sia espropriazione e alienazione. Non si dà fondazione se non nel suo sfondamento. Ma secondo Vattimo ciò non significa che alla metafisica dell'ente supremo si sia sostituita quella dell'apparenza, che nell'infondatezza e nella falsa retorica si ritrovi nuovamente un fondamento definitivo, secondo un'assolutizzazione del non assoluto e del relativo. Tale esperienza del vero è ri-

scontrabile nell'arte, la cui disseminazione è la stessa estetizzazione del reale operata dai *media*, sempre puntuale, astorica, discontinua, cioè un'esperienza estetica di mortalità (cfr. *Poesia e ontologia*, 1967). Nel senso di una ontologia del declino è dunque leggibile il pensiero debole proposto da Vattimo. La realtà è alleggerita dalla pesantezza e stabilità enfaticamente conferitale da una ragione che si ritenga forte, fondante, tanto da coglierla nella sua mutevolezza e caducità. Né col pessimismo di chi disprezzandola guardi oltre ad essa, né con l'ottimismo di chi vi si insedi, definitivamente rappacificato, come a casa propria, ma con la responsabilità di chi, attento ad accogliere ogni invio o differente informazione, stia in bilico tra essere e nulla, memoria e oblio tra i quali oscilla ogni nostro evento interpretativo.

Per chi sappia così vivere e pensare interrogativamente aperto al diverso, senza enfasi di assolutezza e alieno da una razionalità volta allo scopo, dall'intenzione del raggiungimento di scopi finali, si estende allora infinitamente lo spazio esperienziale. L'essere non è situato in luoghi o tempi privilegiati, ma è diffuso ed eviene in ogni ente e occasione. Al dialogo spetta connettere questi sparsi frammenti con un lavoro incessante e mai definitivo. Il compito di chi voglia conoscere, comunicare, vivere è quello di stare in questo frammezzo, di muoversi tra, di rapportarsi a tutto, ma identificando a sé nessuno. Non c'è più storia fra le persone e gli eventi, non c'è più la fiaccola della verità da passare o strappare di mano in mano, di puntualità in puntualità in cui, volta a volta, si concentri il senso, e da cui poi, inesorabilmente, venga con violenza tolto, opponendosi una singola volontà a una volontà contraria, conservative di sé e rivoluzionarie dell'altro entrambe. La post-modernità è la fine della storia, ma proprio per questo può iniziare effettivamente l'esperienza, libera in quanto liberata, il dialogo in una presenzialità in cui sia possibile evocare alla presenza ogni passato e ogni futuro pensabile e impossibile. L'amore verso l'altro e il differente è forse ora esercitabile, sciolto da intenzioni appropriative, assoggettanti, violente. Dialettica, alla fine della modernità, non è più per Vattimo sinonimo di violenza, di necessario succedersi per eliminazione di esistenza con esistenza, ma di, seppur tragicamente instabile, composizione, mediazione, fecondo rapporto.

Va comunque sempre ribadita, secondo Vattimo, la storicità, la eventualità di tale condizione ermeneutica post-moderna, di fine della modernità. Non si tratta di farne un nuovo idolo, quale comporterebbe l'assolutizzazione della precarietà e del relativismo. Soprattutto in *Oltre l'interpretazione* (1994), Vattimo prende in maniera netta le distanze dagli esiti relativistici dell'ermeneutica (cfr. *La società trasparente*, 1989, e *La cultura del Novecento*, 2007). Egli sottopone a severa critica quella che lui intende come una banalizzazione, una riduzione, uno stravolgimento del genuino significato dell'ermeneutica filosofica, e

cioè la cultura relativistica odierna. Il relativismo della verità, il soggettivismo dei valori, non consiste semplicemente, come invece esso dichiara, nell'abbandonare una visione gerarchizzata della realtà, in cui ogni aspetto del mondo e della vita possa venir dedotto rigidamente da una struttura stabile, chiaramente identificabile una volta per tutte, razionalmente comprensibile, eticamente confermabile senza sfumature o possibili esitazioni. Il relativismo culturale fa del proprio soggettivismo un'assolutizzazione, fa un assoluto del fatto che non ci sia verità che non sia relativa. Inoltre ciò avviene in modo violentemente unilaterale, in maniera quindi simile alla metafisica gerarchica, oggettiva, speculare da esso criticata. Ma non a questo pensa l'ermeneutica filosofica nell'intendere la verità sempre come frutto di interpretazione. Per Vattimo interpretazione e liberazione non solo vanno realizzate assieme, ma non possono comprendersi se non in una reciproca presupposizione e fecondazione.

Che il senso della realtà, l'attendibilità del nostro agire morale non consista in un'adeguazione della propria soggettività ad un modello di verità oggettivamente dato, comprensibile o comunque riconoscibile come valido in modo totalmente esaustivo, non significa che altrettanto perentoriamente la verità ultima della realtà sia invece il soggettivismo, l'equivalenza degli atteggiamenti etici e veritativi. L'ermeneutica filosofica riconosce che la verità stia sempre in un'interpretazione personale di essa, che non ci sia virtù etica se non nell'incarnazione singolare, responsabile che ognuno debba compiere di valori non altrimenti esistenti. Tuttavia in Vattimo l'ermeneutica riesce a congiungere al senso interpretativo della realtà la *pietas* etica e l'attenzione al diverso, l'apertura ad altre verità, anche trascendenti la propria finitezza, sempre attraverso l'assunzione di una significatività nello specifico di una situazione storico-esistenziale. Unendo singolarità e alterità, interpretazione e liberazione, l'ermeneutica può dimostrare con l'esempio la distanza enorme che la separa e la distingue criticamente dalla violenza e insensata soggettività a cui conduce il relativismo culturale.

In Vattimo l'ermeneutica intende la propria verità, cioè che non ci sia verità se non nell'interpretazione, anch'essa come frutto di interpretazione. Precisamente la verità dell'ermeneutica è una verità storicamente situata, legata ad un'esperienza della realtà sorta in un mondo culturale peculiare, che è quello occidentale aperto soprattutto dal cristianesimo ed espresso tutt'oggi nella cultura post-moderna contemporanea. Secondo Vattimo si può intendere la portata non soggettivistico-violenta e non relativistico-insensata dell'ermeneutica solo collocandola nella situazione storico-destinale della nostra età, aperta dal messaggio cristiano.

Ma questo per Vattimo significa anche cogliere il senso nihilistico dello

stesso cristianesimo, e quindi della stretta vicinanza al suo significato della nostra età nihilistica e secolarizzata, la quale è dunque ad esso che deve volgersi per comprendere se stessa. È il cristianesimo ad aprire all'interpretatività della verità e all'esperienza nihilistica della realtà, per cui l'essere non è stabile fondamento oggettivo, ma evento, darsi nella sospensione, presenza nella sottrazione, accadimento nella libertà dell'ascolto e nella personale interpretazione. L'incarnazione di Dio, la *kénosis*, è questo abbassamento, indebolimento, farsi umile e umano del senso ultimo della realtà. Messaggio kenotico rivelato in Gesù Cristo e affidato a ogni uomo che interpretandolo e incarnandolo nella finitezza della propria persona, nella distanza che altrimenti lo separerebbe da Dio in un nihilismo del tutto insensato, responsabilmente, con carità, lo può far vivere anche nella debolezza dell'umanità così liberata.

Si tratta dunque di andare oltre la generica affermazione relativistica che tutto è interpretazione, divenuta nella cultura contemporanea occidentale una nuova verità, un nuovo assolutismo, mascheratosi di pluralismo e democraticità. Dopo aver distrutto l'unicità della verità in nome della pluralità delle interpretazioni, si riafferma infatti nuovamente l'assolutezza dell'unica nuova verità: l'infinita e vuota interpretazione. A questa valenza radicale ma non fondazionalistica dell'ermeneutica, di presa di distanza dai decostruzionismi barocchi o dai facili debolismi della razionalità, nella loro vaghezza incapaci di comprendere l'alterità delle soggettività, di arginare la nuova violenza del relativismo culturale, di argomentare una continuità di senso anche all'interno della società tecnologica, Vattimo si richiama con nettezza e serietà.

L'ermeneutica divenuta relativismo culturale rinuncia infatti alla sua vocazione principale, che è quella ontologica, di pensare il senso dell'essere, seppur non intendendo l'essere come una struttura oggettivabile e definitiva, bensì come evento, trasmissione culturale e interpretativa, apertura sempre da interrogarsi di verità. Senza ontologia storico-interpretativa l'ermeneutica perde non solo la sua valenza filosofica, ma soprattutto la propria portata critica nei confronti dell'esistente, ritenuto ovvio e comunque accettabile, nonché la capacità di ascoltare e arrischiare responsabilmente ulteriori significati e verità. L'ermeneutica diventa cultura dell'ovvietà quando traducendosi in relativismo assolutizzato, o in qualsivoglia trascendentalismo poco criticisticamente limitato ad arbitrio – universalizzante mondi vitali, comunità linguistiche trasparenti, intelletti multimediali –, essa perde il senso epocale della propria vocazione ontologica, quello nihilistico.

La stessa verità dell'ermeneutica, che ogni esperienza della verità sia sempre finita e inserita in un'apertura di senso che la preceda, è una verità storica, relativa all'epoca che viviamo, il tempo della morte di Dio, dell'assenza di senso, l'età del nihilismo. Non è possibile assolutizzarne la portata a verità

spazio-temporalmente universale. Piuttosto occorre argomentarne il significato attraverso una lettura che interpreti questa nostra storia, la storia del nihilismo. Qui il discorso di Vattimo va quindi oltre il senso letterale dell'interpretazione, per comprendere l'apertura di senso, di verità in cui essa si collochi. E ciò è fatto nell'intendere la filosofia ermeneutica come una questione di confine, che va oltre l'interpretazione anche nel senso di confrontarsi con dimensioni esperienziali che coincidono, confinano, ma persino trascendono quella di un sempre più relativistico, asettico, banale interpretare.

Occorre andare oltre le posizioni di gran parte dell'ermeneutica contemporanea, legate ancora alla distinzione ottocentesca tra scienze della natura e scienze dello spirito, e caratterizzate da una netta propensione umanistica per queste ultime (cfr. *Tecnica ed esistenza*, 1997). La scienza contemporanea, con la sua dissoluzione del principio di realtà, è anch'essa all'origine dell'idea interpretativa di verità del nostro tempo. Non ci sono fatti, solo interpretazioni. E questa stessa è un'ipotesi falsificabile. Corrispondere ermeneuticamente a questa età significa quindi comprendere la portata nihilistica della stessa scienza. E, reciprocamente, cogliere la vocazione nihilistica dell'ermeneutica significa aprirsi alla scienza contemporanea. Tuttavia tale coscienza storico-destinale nihilistica come non comporta assenza di senso pur nello svanire della realtà, così non significa assenza di etica, impossibilità di responsabilità. Solo l'assolutizzazione del relativismo può condurre ad una violenza rinnovata; una sua assunzione nihilistica ne dissolve invece la volontà di potenza e di affermazione in responsabilità, disponibilità per gli altri, in una parola: carità. In questo senso è sviluppabile l'etica della continuità, l'etica dialogica di Gadamer. E la carità come esito etico del nihilismo ermeneutico è un'eredità della nostra tradizione culturale apertasi con il cristianesimo.

Il centro del cristianesimo sta nell'incarnazione di Dio, nella *kénosis* del Figlio di Dio, nell'abbassarsi nell'umanità. La secolarizzazione è il messaggio originario del cristianesimo. Ciò comporta la carità come imperativo etico, come senso spirituale da dare all'umanità, alla lettera morta che altrimenti sarebbe la finitezza dell'uomo, il nihilismo di cui è corporalmente intriso. La *kénosis* del Cristo apre veritativamente all'interpretazione, alla ricerca del significato spirituale nell'ascolto dell'alterità, nella carità per il diverso, nella comprensione dell'altro oltre il nulla che indistintamente ci unisce a lui. E non è proprio l'arte, infine, la capacità di ascoltare, di interpretare i cenni di Dio dandoli in forma umanamente condivisibile e su cui basare una religiosità e un senso della vita comuni, persino in un'età e un mondo abbandonati da Dio?

La valenza liberatoria dell'arte, assieme alla sua capacità di rivelare l'ermeneuticità del reale nonché la storicità di ogni ontologia, è proprio quanto

Vattimo ascrive a merito filosofico di Nietzsche, in *Il soggetto e la maschera* (1974) in particolare (cfr. *Al di là del soggetto*, 1981, *Introduzione a Nietzsche*, 1985). Attraverso *Dialogo con Nietzsche* (2000) possiamo tuttavia ricostruire ancora meglio la presenza e valenza della concezione ermeneutica nietzscheana lungo tutto l'itinerario di pensiero di Vattimo. Nietzsche per un verso apre ad una produttività simbolica e un'esistenza liberata, incessantemente oltrepassantesi e capace, con moderazione e autoironia, di molteplici relazioni e sopportazioni di gioie e dolori della vita. In questo senso va letta secondo Vattimo l'affermazione nietzscheana che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni e che gli oltreuomini siano i più moderati, nell'esercizio della loro volontà di potenza. Tuttavia che le interpretazioni non costituiscano il nuovo fatto ultimo e fondativo, bensì esso stesso interpretativo e frutto di interpretazione, persino senza un soggetto interpretante, come letteralmente affermato da Nietzsche, per Vattimo indica come l'ermeneuticità dell'esistenza post-moderna vada colta, per altro verso, nella sua finita portata storico-destinale. Nietzsche stesso colse tale legame fra interpretazione e storicità eventuale, sia nella seconda delle *Considerazioni inattuali, Dell'utilità e danno della storia per la vita* (1874), sia nella presentazione in *Così parlò Zarathustra* (1883-1885) dell'esperienza dell'eterno ritorno e della volontà di potenza, oltreumana, ad esso intrecciata, come non suscettibili di dogmatizzazione teorica, cosa invece tentata dagli animali di Zarathustra. Se l'interpretazione comporta la liberazione dagli assolutismi dietromondisti, tuttavia la liberazione vale a sua volta anche come antidoto alla sclerotizzazione e assolutizzazione dell'interpretazione, come critica del relativismo, liberazione persino dall'interpretazione.

Qui penso di toccare un punto cruciale del divergere di un cammino ermeneutico comune fra Vattimo e il suo maestro Pareyson (cfr. *Etica dell'interpretazione*, 1989), spesso misconosciuto nel tratto condiviso. Nel quale Vattimo abbia ampiamente onorato Pareyson e il suo pensiero, tentando un passo ulteriore, senza di cui il percorso compiuto assieme non avrebbe avuto sbocchi alternativi. Se per Pareyson l'interpretazione è tale solo in quanto al tempo stesso espressiva della persona storicamente situata e rivelativa della verità inesauribile, unica e infinita, ciò vale in certo senso anche per Vattimo, che intende la storicità dell'interpretante non come assolutizzazione della sua finitezza mortale, bensì quale orizzonte interpretativo minimale, in cui assieme liberare l'esistente da dogmi metafisici e ideologie, nonché ascoltare l'evento di essere senza progettazioni troppo umane o gerarchizzazioni razionali, nella sua alterità ricercabile nella condivisione dialogica con altri interpreti e differenti posizioni. Tuttavia, benché entrambi abbiano giustificato la propria collocazione ermeneutica nella formazione e fede cristiana (cfr. *Ontologia della libertà*, 1995, e *Interrogazioni sul cristianesimo*, 2000),

Vattimo problematizza comunque l'orizzonte interpretativo caratterizzato dalla circolarità ermeneutica fra essere e interpretazione, nel senso di approfondimento della sua storicità già più volte richiamato, mentre Pareyson non compie questo passo ulteriore.

Certo, dal punto di vista pareysoniano il passo non è forse volto ad una elevazione, ma ad uno sprofondare. Tuttavia non è sufficiente, ad evitarne il richiamo vertiginoso, sostenere l'intrascendibilità della struttura circolare e trascendentale dell'esistenza, solo nella sua ermeneuticità indicata come comprensibile. Infatti Pareyson deve distinguere non tanto fra vere e false interpretazioni, quanto fra interpretazione, unica come metodo benché molteplice nelle percorribili vie, ed ideologia, priva questa di rapporto con l'unica verità inesauribile presente invece totalmente in ciascuna singola interpretazione propriamente tale. Non presuppone ciò una concezione non soltanto della verità come inesauribile e quindi infinitamente da ricercare, ma anche dell'interpretazione come continua ricerca, proprio nel suo stesso possesso singolare di tutta l'unica verità nella sua infinità inesauribile? Se fosse comunque accettabile una definizione universale dell'esistenza come ricerca, la presenza, persino preponderante, della sua caratterizzazione ideologica, non ne sospenderebbe invece almeno la valenza trascendentale? Inoltre, il dialogo fra diverse prospettive interpretanti, a cui si presuppongono come imprescindibili inesauribilità della verità unica e ricerca propria alle molteplici interpretazioni espressive-rivelative, sarà veramente tale senza possibilità di contestazione e mutazione della sua ermeneutica struttura circolare, benché aperta all'infinito? L'unica strada percorribile dall'ideologia è la sua conversione ad interpretazione? L'interpretabilità della circolarità interpretativa, anziché riaffermarla all'infinito non la espone piuttosto incessantemente alla sua mortalità, fragilità, marginalità più abissale, davvero frutto di libertà?

A questi e altri interrogativi pareysoniani Vattimo si è esposto, con coraggio e attenzione. Ha aperto una nuova via, che nel riconoscere la storicità dell'interpretazione non solo non rinuncia alla sensatezza esistenziale, pur nihilisticamente collocata, bensì prospetta anche un orizzonte mortale, finito, marginale, da condividere in comunione dialogica con altre differenti situazioni interpretative, eppure, nella consapevolezza della sua propria eventualità, differenza, continua trasformazione e contaminazione, anche capace di esser spazio kenotico per un effettivo dialogo universale, non costrittivo, non-violento, non definitivo e chiuso, ma responsabilmente praticabile perché esso stesso ridiscutibile. Su questa via purtroppo solitaria, spesso persino senza traccia alle proprie spalle, penso che Vattimo possa tuttavia ancora ascoltare un gesto del maestro d'un tempo, ora compagno di cordata non vi-

sibile, prendendo assieme fiato spirituale e almeno temporanea radice. Guardando su, verso la verticale, il vuoto ci pervade. Davvero questo a tutti comune, più che le tante mancanze e carenze fra i volti, le mani, le parole dette e taciute da innumerevoli eppure sempre diversi uomini.

f.tomatis@libero.it