

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno III – Numero 2 – 2010

Cristianesimo e democrazia
a cura di Pierfrancesco Stagi



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Alessandro Bertinetto, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque,
Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino.

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia)

Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico)

Franca D'Agostini (Politecnico di Torino)

Jean Grondin (Università di Montréal)

Federico Luisetti (Università del North Carolina)

Jeff Malpas (Università della Tasmania)

Teresa Oñate (UNED, Madrid)

Ugo Maria Ugazio (Università di Torino)

Robert Valgenti (Lebanon Valley College)

Federico Vercellone (Università di Torino)

Santiago Zabala (Università di Potsdam)

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi, Dipartimento di Filosofia, Università di Torino,
via S. Ottavio 20, 10124 Torino.

Editore

ARACNE editrice S.r.l.

via Raffaele Garofalo, 133/A-B

00173 Roma

Stampa

«ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»

00040 Ariccia (RM) — via Quarto Negroni, 15

Finito di stampare nel mese di marzo del 2011

ISBN 978-88-548-4213-7

ISSN 2036-542X-10002

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino

Indice

Pierfrancesco Stagi, *Introduzione* 5

Cristianesimo e democrazia

G. Vattimo, *L'esito politico dell'ermeneutica* 13

C. Taylor, *Religione e integrazione europea* 21

P. Stagi, *La religione è pubblica. Una riserva "etica" per le moderne democrazie occidentali* 41

P. Nemo, *Le radici cristiane dell'Europa e la loro negazione* 67

G. E. Rusconi, *Il "post-secolare". Un nuovo approccio cognitivo tra "fede e sapere"? Un confronto critico con Jürgen Habermas* 83

C. Ciancio, *Cristianesimo e democrazia* 109

P. Coda, *Laicità, libertà religiosa, dialogo* 125

M. Nicoletti, *Cristianesimo e democrazia. Per un'ermeneutica teologica del politico* 137

G. Filoramo, *Chiesa cattolica e democrazia: un rapporto problematico* 157

Saggi

K. Lehmann, *Sentiero di campagna e campanile. Il pensiero di Martin Heidegger dalla prospettiva dell'esperienza della terra d'origine* 179

T. Oñate y Zubia, *Nietzsche e i Greci* 199

D. Spinosa, *La questione del cinema nell'estetica italiana tra primo e secondo Novecento: esiti teorico-storici e prospettive di ricerca* 215

Note sugli autori 235

Introduzione

PIERFRANCESCO STAGI

Christianus fit, non nascitur

La rivista *Trópos* ha voluto rinunire in questo volume intorno al titolo *Cristianesimo e democrazia* i principali interpreti a livello nazionale e internazionale sulla questione religiosa nella società contemporanea. Per interrogarsi oggi sul ruolo della religione nella sfera pubblica bisogna riferirsi a una molteplicità di competenze, dalla filosofia della religione alla sociologia, alla storia delle credenze religiose alla psicologia collettiva, che si sono volute qui rappresentare nella molteplice provenienza disciplinare degli interpreti. Da alcuni decenni gli studiosi e gli specialisti di filosofia e sociologia della religione si interrogano sulle modalità con cui la religione, che sembrava un bagaglio culturale che l'umanità doveva abbandonare sul cammino della storia, ritorna da protagonista sulla scena pubblica, facendo sentire la propria influenza sulle persone e sulla politica non solo in vaste aree del terzo mondo, ma perfino nella zone più avanzate del mondo, in America del Nord e in Europa. Ciò ha richiesto da parte dei filosofi un rapido riassetto dei propri presupposti e schemi culturali, di cui il caso emblematico è stato in Germania il filosofo laico Habermas (ma anche Derrida in Francia e Vattimo, Cacciari, Agamben in Italia), e come non ricordare il rilievo che hanno assunto negli ultimi anni autori "cattolici" come Taylor, Böckenförde e Girard.

È opportuno domandarsi quale è l'aspetto della religione che ritorna dopo la fine delle ideologie? Se se ci si aspettava una religione "debole" che si confondesse con le altre religioni orientali (tipo il *new age*) o una religione che si riducesse all'impegno sociale e civile, così non è stato, la religione che ritorna è una religione "minoritaria" certo, non più forse appannaggio delle grandi masse, ma conscia del suo passato, rivolta al trascendente e radicata nei propri presupposti teologici e dottrinali. Essa ritorna con lo stesso aspetto che aveva quando ci aveva "lasciati" ma soltanto più sicura di sé, più colta, più "razionale", tanto più pubblica, quanto più mistica, vissuta,

esperienziale. Dopo la fine delle ideologie è con questa complessa forma di religione “pubblica”, attraversata dai molteplici movimenti ecclesiali, nelle sue diverse articolazioni ecclesiastiche e confessionali che oggi dobbiamo fare i conti in Occidente.

Il tentativo di limitare la religione a un fatto personale e privato è fallito di fronte al protagonismo “civile” della religione nelle moderne società occidentali. La protestantizzazione della religione, la sua “escanazione”, come la definisce Taylor, che ha segnato per intero il corso della religione nella modernità occidentale sembra oggi aver perso il proprio fascino, anche in quei settori del mondo cattolico che l’avevano entusiasticamente accolta come un segno dei tempi. Il modello “protestante” della religione privata non si è dimostrato all’altezza dei suoi compiti, portando a un impoverimento complessivo della vita religiosa, a una diminuzione progressiva della frequenza ai sacramenti, all’irrilevanza sul piano personale e sociale. E ciò non stupisce se si pensa che più la religione si fa un fatto nascosto, personale, privato meno chiaramente incide nelle scelte “etiche” personali, che sono quelle che fanno la differenza sul piano collettivo e civile.

Naturalmente, il maggiore rischio che una simile religione porta con sé è la pretesa che avanza di determinare da sola il contesto culturale in cui si inserisce, il desiderio di divenire l’unico soggetto legittimato ad avanzare proposte valoriali e collettive. Questa pretesa è nota come *fondamentalismo* e si sviluppa in molteplici forme a seconda del contesto confessionale, geografico, storico in cui si sviluppa e che pretende di determinare. Tuttavia, il rischio del fondamentalismo è ormai in ambito cristiano, sia cattolico (dopo il Concilio Vaticano II) sia protestante, un ricordo del passato, destinato a ristrette minoranze, che si collocano per loro stessa volontà a margini dello sviluppo culturale e sociale dei principali paesi occidentali. È opportuno in ogni caso, come sostiene Habermas, che la ragione “collettiva” che appartiene alla pubblica opinione operi con continuità e in modo vigile affinché siano evitati i pericoli insiti nel ritorno di pretese fondamentaliste e monopoliste. Questo controllo critico però è necessario che sia svolto anche dalla ragione “religiosa” all’interno dei propri ambiti di pertinenza confessionali. Il ritorno del fondamentalismo danneggia, infatti, primariamente proprio quelle comunità religiose che vogliono prendere parte al confronto politico per cercare di influenzare in modo democratico il progresso politico e culturale. Le minoranze “fondamentaliste” attirano spesso a ragione su di sé l’ostilità di ampi settori della collettività pubblica che inevitabilmente si riversano anche su chi all’interno dell’universo religioso cerca di partecipare in modo costruttivo al dibattito collettivo.

Il rifiuto del fondamentalismo cionondimeno non può essere scambiato con l'arrendevolezza, con il desiderio di compiacere i settori più secolarizzati del mondo contemporaneo, come è spesso accaduto nei decenni scorsi, e che ha portato a una progressiva perdita di incisività e rilevanza sociale da parte del mondo cattolico culturalmente più avanzato. La volontà di far sentire la propria voce nel contesto di una cultura secolarizzata non richiede necessariamente l'adesione entusiastica a questo orizzonte culturale che fonda la propria essenza sul rifiuto o peggio ancora sull'indifferenza verso la propria provenienza religiosa. Anzi, si è mostrato che tanto più la religione riesce a incidere sulla cultura secolarizzata quanto più fa sentire una distanza *critica, razionale, problematizzante* senza doversi per forza fare portavoce di una religione "secolarizzata", ridotta a un piano semplicemente umano e sociale, e senza dover affermare un impossibile "ritorno al passato" che getterebbe la fede in un pericoloso isolamento. Proprio in virtù della sua differenza "ontologica" la religione riesce a influire sul piano etico: ciò è stato spesso dimenticato da chi ha preteso di valutare la veridicità della religione cristiana *in primis*, sulla base dei suoi effetti caritatevoli e socializzanti. Oggi si mostra, invece, che la capacità che la religione ha di influire sulle scelte collettive le deriva dalla capacità di prospettare una dimensione "altra" dal punto di vista veritativo, che non può che determinare l'insieme delle scelte etiche e personali. L'alterità dell'etica "religiosa", che proviene dalla alterità della sua concezione antropologica, costituisce la novità con cui il mondo contemporaneo si trova a fare i conti all'interno di contesti pubblici per altri versi ampiamente secolarizzati.

È proprio l'idea della religione come riserva "etica" che oggi si impone all'attenzione della società e dei suoi interpreti e che ha ispirato il presente volume. Si ricordi il famoso paradosso di Böckenförde che descrive a livello etico le nostre società occidentali: *lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti "etici" che non riesce a garantire*. C'è nel mondo secolarizzato una riserva "etica" che permette alle società occidentali di legittimare i propri presupposti? A questa domanda cerca di rispondere il nostro volume nella molteplicità dei suoi interventi. Ho voluto interrogare gli autori sulla possibilità che le visioni del mondo, e in questo caso la religione cristiana, possano svolgere un ruolo positivo e propositivo nella sfera pubblica, come "possibilità" di elaborazione di nuovi valori politici nell'orizzonte della libertà e la democrazia occidentali, al di là di quei tentativi, ancora troppo moderni e illuministi, di relegare le visioni del mondo nella sfera privata secondo l'uso dei paesi anglosassoni. Una simile prospettiva nasce dalla constatazione che uno Stato in cui le visioni del mondo non abbiano pieno di diritto di cittadinanza nell'agone pubblico ma siano relegate all'ambito

privatistico non è uno stato più ricco e democratico ma uno stato più povero: più povero di idee, più povero di ragioni di convivenza, più povero di democrazia.

È possibile qui accennare solo un tema che proviene dall'eredità cristiana, ma a mio avviso decisivo: la *libertà*. Una formazione dello spirito come la religione ha vissuto di questa libertà ma allo stesso tempo ha contribuito in modo decisivo alla autodeterminazione dello stato moderno come *stato "di libertà"*. C'è una duplicità di rapporti con la religione che è alla base della costituzione dello stato democratico. La nascita dello stato laico moderno permette il riconoscimento e la tutela della libertà religiosa ma allo stesso tempo la libertà religiosa consente allo stato moderno di costituirsi come uno stato liberale che tutela non solo la libertà religiosa ma tutte le libertà. Dalla separazione "secolarizzante" della fede cristiana dal potere dello stato nasce la possibilità di considerare la libertà come un bene "comune" della società civile che in quanto tale va conservato e difeso indipendentemente dal conflitto delle rispettive visioni del mondo.

"La misura della realizzazione della libertà religiosa, osserva Böckenförde, designa pertanto la misura della laicità dello stato"¹. Tanto più lo stato è "secolarizzato", afferma il costituzionalista tedesco, tanto più c'è la possibilità per la religione, così come per le altre visioni del mondo, di confrontarsi sulle questioni della convivenza civile e del bene collettivo. La misura della laicità dello stato non è fornita dalla misura del "nascondimento", dell'"occultamento privato" delle visioni del mondo ma al contrario dalla capacità di uno stato di lasciarsi liberamente "ispirare" dalle rispettive visioni del mondo, dall'utilizzare le visioni del mondo come una "risorsa" nel quadro di uno stato che garantisca a tutte le visioni del mondo le stesse condizioni di libertà.

Gli autori che hanno partecipato a questo volume hanno avuto un ruolo di primo piano nella discussione sulla presenza "pubblica" della religione nelle civiltà occidentali. La considerazione generale consiste nell'attualità che ha oggi per la filosofia il tornarsi a porre il problema della religione e del suo ruolo politico e civile (Vattimo). Il caso paradigmatico è costituito in Europa dal discorso sulle radici cristiane che per diversi mesi ha tenuta impegnata l'opinione pubblica del vecchio continente e che sono qui riprese e discusse in modo autorevole in diversi contributi (Nemo, Taylor, Rusconi). Non manca però una discussione più ampia, filosofica e teologica insieme, sui presupposti dell'incontro tra democrazia, cristianesimo e libertà (Ciancio, Coda, Nicoletti, Filoramo). Per tutti c'è la consapevolezza che

¹ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 61.

discutere oggi del ruolo della religione nella società significa confrontarsi con uno dei aspetti più rischiosi per la civile convivenza nelle moderne democrazie occidentali ma anche con una *chance* irripetibile di dare un volto più umano, più evoluto a una società ormai sempre più dominata dal violento arbitrarismo di una libertà “senza anima”.

pierfrancesco.stagi@gmail.com

Cristianesimo e democrazia

L'esito politico dell'ermeneutica*

GIANNI VATTIMO
Università di Torino

ABSTRACT: Fifty years after the publication of the *Truth and Method*, hermeneutics wonders about its roots and the reasons behind its own topicality. Origins of hermeneutics had been identified by Gadamer with the *biblical and juridical hermeneutics*, although in his works he was mainly focussed on the aesthetic experience. Nowadays, hermeneutics has the role to defend, on a *religious and political level*, the concrete historical experience against the demand of an truth, which claims to be the only one able to assure a peaceful coexistence. For hermeneutics, to adopt its own historicity means first and foremost to feel committed in contributing to the determination of the history where it is laid.

KEYWORDS: Truth and Method, biblical and juridical hermeneutics, asolute truth, peaceful coexistence, historicity.

Si potrebbe sostenere che cinquant'anni dopo la pubblicazione di *Verità e metodo* l'ermeneutica ha ritrovato alcune delle sue radici — che già erano presenti e evocate nella storia ricostruita da Gadamer — e messo tra parentesi altre. Gadamer aveva sempre insistito sull'importanza dell'ermeneutica biblica e dell'ermeneutica giuridica nello sviluppo della riflessione sull'interpretazione; ma di fatto — secondo una linea che si può riconoscere analogamente nello sviluppo della filosofia heideggeriana — aveva enfatizzato soprattutto l'esperienza estetica nella propria teoria. Era infatti l'esperienza di verità che, contrariamente alla “neutralizzazione” verificatasi negli sviluppi del kantismo, si incontra nell'arte, la chiave di volta centrale dell'opera di Gadamer. O almeno così appariva ai primi lettori di quegli anni. Oggi, senza stare a ricostruire l'intera pluridecennale vicenda della recezione di Gadamer — quello che si vede di più è il rilievo che assume l'ermeneutica sia per la riflessione sulla religione, sia per la considerazione della politica. Per qualche ragione, da un lato, la riflessione sull'esperienza estetica come au-

* La traduzione inglese di questo testo è apparsa con il titolo: *The Political Outcome of Hermeneutics*, in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, a cura di J. Malpas and S. Zabala (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2010), pp. 281–287.

tentica esperienza di verità sembra non promettere più significativi sviluppi, mentre negli anni della pubblicazione di *Verità e metodo* essa corrispondeva all'attualità della pratica delle arti e all'evidente conflitto tra una filosofia del "disinteresse estetico" e le giuste pretese di artisti, specialmente di avanguardia, dell'epoca, sia che si presentassero nelle classiche teorie dell'engagement, sia nelle posizioni di aspra critica della società esistente (fino al silenzio beckettiano teorizzato da Adorno). Oggi la rivendicazione di verità dell'arte sembra ormai solidamente stabilita, e ha trovato in Gadamer stesso (cfr. *L'attualità del bello*¹) una formulazione che appare definitiva: l'arte è accadimento di verità in quanto fonda comunità, stili di vita condivisi, per lo più attraverso l'accadere di esperienze corali (Gadamer è arrivato fino a citare i grandi concerti rock). Più o meno paradossalmente, non si tratta più di rivendicare la verità delle avanguardie, bensì di aprirsi alla considerazione della verità delle arti di massa, che nel frattempo hanno assunto un così ampio orizzonte di significato da giustificare l'idea di una sorta di estetizzazione generalizzata dell'esistenza. Non per niente, il primo autore che aveva avuto il coraggio di mettere in discussione i valori "auratici" dell'arte a favore di una più aperta accettazione delle arti della riproducibilità, Walter Benjamin, avanzava le sue tesi in un saggio che si concludeva con un appello alla politicizzazione dell'arte in una prospettiva di rivoluzione comunista, che sfuggisse alla fascista "estetizzazione della politica" che egli vedeva giustamente come un esito reazionario e totalitario. Non si può certo documentare l'ipotesi che Gadamer abbia consapevolmente seguito anche questa posizione conclusiva di Benjamin. Ma certo, sembra almeno da assumere come emblematico dello sviluppo dell'ermeneutica questa evocazione delle arti di massa in un maestro peraltro assai prudente e spesso conservatore come l'autore di *Verità e metodo*.

Quale che sia il valore dell'ipotesi che qui avanziamo — di assumere anche le ultime posizioni di Gadamer sulla attualità del bello come un segno della vocazione "politica" dell'ermeneutica — si può difficilmente mettere in dubbio che le direzioni in cui oggi l'ermeneutica mostra di possedere una bruciante attualità sono le due che abbiamo indicato, e che del resto riportano l'ermeneutica alle sue "origini" storiche. Anche nel passato, come si sa, l'ermeneutica ha avuto un peso e una attualità soprattutto come teoria e pratica dell'interpretazione di leggi e di scritture sacre, con un legame spesso molto esplicito con problemi di gerarchia sociale e di potere. Ora questa connessione si presenta in forme e con una urgenza solo leggermente diverse.

¹ H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), in *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I*, Mohr — Siebeck, Tübingen 1999, pp. 94–142; trad. ita. *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori e L. Bottani, Marietti, Genova 1986.

È ovviamente visibile nella importanza che assume nella predicazione delle Chiese, che sono come risuscitate dalla generale ripresa di religiosità degli ultimi anni — conseguenza del carattere inedito e comunque preoccupante delle problematiche (bioetica, ambiente) delle nuove tecnologie. E quanto alle implicazioni politiche, si gioca ormai su un piano “ermeneutico” la questione della società multiculturale dentro la quale viviamo. Per tante ragioni legate a questa nuova condizione del panorama sociale di oggi, l’ermeneutica non può più, se mai ha potuto, presentarsi come una innocente teoria del carattere interpretativo di ogni esperienza della verità. Per esempio: mentre per Gadamer sembrava relativamente pacifica la relazione tra saperi “ermeneutici” e scienze positive, quasi in una tacita ripresa della distinzione diltheyana tra scienze dello spirito e scienze della natura, nella situazione attuale questa sorta di patto di buon vicinato non ha più nessuna possibilità di funzionare. Il multiculturalismo è nato dalla messa in discussione del colonialismo politico e culturale europeo; e la consapevolezza di questo non ha lasciato intatto il mondo delle scienze sperimentali e, soprattutto, delle tecnologie che ne dipendono. La questione non è di stabilire se la scienza pensa o “non pensa” (secondo la tesi di Heidegger); ma fino a che punto scienza sperimentale e tecnica siano aspetti di quella cultura occidentale che i paesi post-coloniali non sono più disposti a identificare con la vera e sola cultura umana. E anche al di fuori delle relazioni tra mondi e culture diverse, che cosa significa riconoscere il carattere interpretativo della verità anche all’interno di singole situazioni nazionali che si trovano confrontate con una inedita presenza di molteplici visioni del mondo con cui spesso sono impreparate a convivere (e che pongono loro anche e soprattutto problemi di potere, di diritti, di distribuzione della ricchezza e del lavoro)? In questo confronto interculturale che è anche per lo più conflitto di potere e dunque politico, le Chiese — in Europa soprattutto la Chiesa cattolica — sono messe in discussione nelle loro pretese di esclusività della verità che ritengono di leggere autorevolmente nei testi della loro tradizione. È compatibile con le tesi gadameriane di *Verità e metodo* una concezione del testo sacro visto come un dato immobile? E se, come certo anche e soprattutto la Chiesa cattolica ha insegnato a fare, lo si legge solo dentro il contesto vivo della tradizione (secondo il catechismo cattolico le fonti della Rivelazione divina sono due: la Scrittura e la Tradizione, ossia l’insegnamento vivo della Chiesa stessa), si può non ignorare che il testo stesso della Scrittura è già opera della Chiesa, non è scritto direttamente da Dio e nemmeno, per il Vangelo, da Gesù. Quando, come accade sempre più spesso di recente (non per nulla l’infalibilità del Papa è stata definita come dogma poco più di cent’anni fa), sorgono conflitti di interpretazione del testo sacro fra la gerarchia ecclesiastica e i credenti, appellarsi all’autorità della

tradizione finisce per essere un'arma ermeneuticamente a doppio taglio: la tradizione è per l'appunto l'opinione comune dei fedeli riuniti nella chiesa. Molti di questi interrogativi sono tutt'altro che nuovi, visto che furono anche alla base della Riforma protestante. Ma oggi acquistano un nuovo peso e una nuova visibilità, a causa della rivoluzione mediatica in cui viviamo, che incide anche sulla fede, molto più della rivoluzione gutenberghiana.

Non occorre diffondersi di più sulle ragioni della attualità dell'ermeneutica. Si deve però mostrare fino a che punto essa sia in grado di fornire qualche risposta a tutte queste domande — del resto difficilmente formulabili in termini rigorosi, ma molto sensibili nella coscienza comune. Se si cerca di ridurre a unità le “domande”, implicite o esplicite, a cui l'ermeneutica si trova oggi di fronte, si incontra immediatamente il problema delle pretese di verità delle Chiese o/e delle autorità politiche dominanti. Non importa se queste pretese, soprattutto nel caso del potere politico, sono consapevoli, o per lo più inconsapevoli, maschere ideologiche di altri interessi più concretamente materiali (tipico l'esempio delle guerre di Bush in Iraq, in Afghanistan, ecc.: che egli presenta come modi di far valere i diritti umani universali contro la barbarie degli estremisti islamici). Mentre negli anni Sessanta il compito dell'ermeneutica filosofica era quello di affermare il valore di verità dell'arte contro le pretese esclusive delle scienze sperimentali; oggi sembra essere quello di difendere la concreta esperienza storica delle varie culture contro le pretese di una verità assoluta che si presenta come la sola capace di garantire una pacifica convivenza. La polemica del papa romano contro il “nichilismo” e il “relativismo”, così come la ricorrente preoccupazione dei governi di assicurarsi contro i pericoli del “terrorismo”, e cioè di ogni dissenso culturale, religioso, etico da parte di gruppi o comunità (davvero la storia di Waco è una faccenda del passato remoto?) fanno tutte parte di un generale movimento, per dir così, verso lo stabilimento di quello che molti hanno chiamato il “pensiero unico”. Sembra cioè, da molti segni, che una società intensamente informatizzata e globalizzata non possa sfuggire al destino di un crescente disciplinamento totalitario. Nei confronti di questo rischio, che essa, per prima forse, ci insegna a riconoscere come tale, l'ermeneutica ha oggi un duplice compito: quello di affinare le proprie capacità critiche, mostrando, fuori da ogni dogmatismo simile al materialismo storico marxista, che le pretese di verità sono sempre anche e anzitutto, pretese di potere; e, in secondo luogo, quello di mostrare, anzitutto teoricamente ma anche con una presenza attiva nell'opinione pubblica, che è possibile una convivenza umana razionale senza “la verità”, cioè nel rispetto della pluralità dei valori e delle visioni del mondo che costituiscono non il pericolo, ma la ricchezza dell'umanità. Quanto al primo compito, l'ermeneutica ha lo stesso

senso dei movimenti ecologisti che si impegnano a difendere la sopravvivenza del genere umano sulla terra. La continuazione della vita richiede che si mantenga aperto l'evento dell'essere, e questo può accadere solo se, come scriveva Rorty, «la conversazione continua». Storia dell'essere e storia delle interpretazioni, delle visioni del mondo, delle “aperture” o dei “paradigmi”, sono la stessa cosa. Se si imponesse — come vogliono le “autorità” di ogni tipo — la Verità unica, con l'iniziale maiuscola, la vita umana stessa sulla terra sarebbe minacciata, nello stesso modo in cui rischia di minacciarla la fine dell'aria respirabile e dell'acqua potabile.

È possibile che l'ermeneutica serva anche al suo secondo compito, quello di rivendicare una razionalità che non abbia come ideale direttivo il raggiungimento dell'unica verità e, perciò, si senta anche impegnata, come il Platone della *Repubblica*, a “tirare per i capelli” fuori dalla caverna delle opinioni coloro che resistono al dovere di vedere la sola autentica verità? Siamo qui di fronte a una delle più radicali conseguenze della critica heideggeriana della verità come rispecchiamento, cioè del platonismo che domina la storia della metafisica. È l'idea di verità come rispecchiamento di un ordine oggettivo dato, e per definizione buono, quella che ha ispirato da sempre (almeno dall'inizio della storia del pensiero europeo) i nostri ideali di vita come diretti a raggiungere l'unità — delle opinioni nel vero; degli affetti nella pace di chi — come dice sant'Agostino — finalmente «riposa in Te»; e la fine dell'ansia del divenire nella immobile Eternità. Ora — ed è questo un aspetto di quel compimento della metafisica che, secondo Heidegger, la svela come improseguibile e inaccettabile — l'unità del genere umano è diventata realmente possibile, anzi in buona parte reale, con lo stabilirsi di una disciplina universale, del controllo assoluto del Potere sulle nostre vite. I conflitti che ancora divampano in giro per il mondo appaiono solo, da questo punto di vista, problemi “di ordine pubblico”, e il potere dominante non può che vederli così. Ogni conflittualità è solo un fenomeno residuale che non ha nessuna legittimità. Di qui il nome di “terrorismo” che viene dato a ogni manifestazione di dissenso, anche la più pacifica: anche questi dissensi, infatti, essendo privi di legittimità rispetto all'ideale dell'unità, sono considerati solo come consapevoli o inconsapevoli forme di appoggio alle attività terroristiche.

Chiedere all'ermeneutica quale sia il suo ideale di vita alternativo a quello “mortifero” della metafisica è in genere l'arma ritenuta vincente dalle autorità di ogni tipo per consolidare il proprio potere. Vuole forse l'ermeneutica ristabilire (!) la condizione della guerra di tutti contro tutti, che avrebbe preceduto il contratto sociale e la nascita della civiltà? La risposta non può che essere la rivendicazione dell'unità di teoria e prassi propugnata da Marx,

anche se in un contesto troppo “scienziato” per i gusti dell’ermeneutica. Una filosofia capace di definire in termini puramente teorici un ideale di umanità non metafisica sarebbe appunto una ennesima forma di platonismo, dunque di metafisica dell’essere pensato come struttura stabile e fonte di una razionalità autoritaria.

Tutto ciò che precede ha certo bisogno di uno sviluppo più sistematico; ma mostra almeno quanto l’ermeneutica sia coinvolta, ben al di là di pure dispute teoriche, con quella che Hegel, nell’*Estetica*, chiamava «la condizione generale del mondo». La critica della nozione metafisica di verità conduce l’ermeneutica a scontrarsi contro l’autoritarismo politico e religioso che, almeno a quanto pare a noi, tende a imporsi con maggiore forza nel mondo della globalizzazione economica diretta dall’ideale del mercato, che producendo crisi come quella in atto richiede — lo dicono tutti, e anche questo è un aspetto del pensiero unico — una sempre più vigile disciplina politica di livello mondiale.

Lo spostamento del “focus” dell’ermeneutica dalla rivendicazione delle esperienze extrametodiche di verità, anzitutto quella dell’arte (Gadamer, anni Sessanta del secolo scorso) alla critica politico-religiosa ha una sua logica che non dipende da preferenze, pregiudizi o orientamenti arbitrari di singoli. Chi oggi, anche nel puro campo della teoria e del dibattito filosofico, propone posizioni ermeneutiche radicali («non ci sono fatti, solo interpretazioni, e anche questa è un’interpretazione») si trova di fronte a obiezioni che pretendono di ridurre all’assurdo “storico-politico” le sue tesi. Insomma, gli ermeneutici sono più o meno esplicitamente accusati di essere cripto-terroristi e fomentatori di disordine sociale. Di fronte all’irrigidimento della disciplina sociale che sta accompagnando la globalizzazione, l’ermeneutica diventa consapevole della propria vocazione nichilistica; e prende atto della minaccia che ogni pretesa di verità assoluta rappresenta per la libertà E CIOÈ per la storia dell’essere. Questa declinazione nichilistica dell’ermeneutica non è una pura svolta teorica, o la trovata di qualche discepolo stravagante di Heidegger e di Gadamer. Succede qui qualcosa di analogo a quello che avvenne allo Heidegger degli anni Trenta, al tempo della *Kehre*: la filosofia non può starsene alla finestra dibattendolo della validità di questa o quella tesi teorica. Si trova — come certo è sempre stato, ma mai in termini così espliciti e cogenti — dentro al processo storico nel quale “accade” quell’essere di cui ha compreso di non poter più parlare dall’esterno, o *from nowhere*. Oggi affermare che (l’esperienza del)la verità è interpretazione significa trovarsi a conflagrare immediatamente con le pretese assolutistiche di apparati di potere, civili e religiosi, sempre più decisi a preservare la propria autorità e i privilegi delle classi che li sostengono e se ne sentono rappresen-

tati. Siamo consapevoli che sempre una affermazione filosofica ha preteso di avere una applicazione alla realtà storica concreta. Ma senza mai abbandonare (salvo forse in Marx) la persuasione metafisica di essere teoria che parla da un luogo non immediatamente e interamente storico; non per niente le idee platoniche e le verità fondamentali sono sempre state concepite come sottratte al tempo. La connessione tra ermeneutica e nichilismo non significa soltanto che, se si teorizza il carattere interpretativo del vero, non si può più ammettere alcun fondamento ultimo, nella conoscenza o nella morale. Ermeneutica e nichilismo hanno invece anzitutto in comune la caratteristica di non essere “teoria” ma evento: quando Nietzsche parlava del nichilismo come di un destino storico non pensava certo soltanto alle conseguenze “logiche” delle contraddizioni in cui si erano avviluppate le metafisiche del passato. Descriveva, piuttosto, o anzi registrava in se stesso e nei suoi contemporanei la “morte di Dio” come evento determinante di tutta la condizione storica del suo tempo, e certo non solo l’affermarsi di idee ateistiche nella mente dei più. L’ermeneutica è diventata una filosofia della storia nel duplice senso del genitivo: propone una lettura della storia, ma questa lettura è storia essa stessa, può richiamarsi, per rivendicare la propria “verità”, cioè la propria preferibilità rispetto ad altre teorie, solo all’esperienza di ciò che accade, a quella condizione generale del mondo che la include e in molti sensi la determina. Per l’ermeneutica, assumere la propria storicità significa anche e anzitutto sentirsi impegnata nel contribuire a determinare la storia in cui si trova gettata. Se legge la storia contemporanea come una minaccia all’evento dell’essere a causa dell’affermarsi del pensiero unico e della disciplina globalizzata, non potrà non sentirsi impegnata nella concreta lotta per mantenere aperta la conversazione da cui l’essere stesso dipende. Forse non è poi solo una fantasia del potere l’idea che gli ermeneutici sono pericolosi per chi vuole a tutti i costi conservare l’”ordine” esistente.

gianni.vattimo@unito.it