

Suggerimenti teologiche del pensiero della finitezza

Giorgio Palumbo

Università di Palermo

Come è noto, nella *Fides et ratio* si guarda con grande favore e con un senso di accorata urgenza alla possibilità che nell'orizzonte della ricerca filosofica ci sia posto per un'«ermeneutica aperta all'istanza della metafisica»¹. In questione è un raccordo irrinunciabile tra l'attraversamento interpretativo delle condizioni storico-finite nelle quali si manifesta a noi la ricchezza senza confini della verità ontologica, compito tipicamente ermeneutico, e l'apertura audacemente metafisica alle dimensioni fondanti, fondanti in senso «ultimo», cui andrebbe compiutamente riportata ogni traccia significativa che riguarda l'essere, in particolare l'essere dell'uomo. È importante notare, a proposito della rilevanza di questo incontro, come l'enciclica parli di una sollecitazione che proprio la fede, in forza del suo stare aperta al mistero di Dio che irrompe nella storia, offrirebbe alla ragione in ricerca, sponandola a «non perdere la passione per la verità ultima»². In altri termini la possibilità che la ragione filosofica tenga insieme la frequentazione del finito e la tensione verso il fondamento sembra tutelata e incoraggiata da quanto di più prezioso accade nel vissuto di chi crede.

Se questa è un'indicazione di tutto rilievo che viene data dalla *Fides et ratio*, nelle pagine seguenti vorremmo cercare di capire da quali argomenti principali muove e quali implicazioni comporta un tragitto che si presenta, almeno in forma immediata, come diametralmente opposto rispetto alla via auspicata nell'enciclica. Un tragitto cioè che persegue la fedeltà ermeneutica alla finitezza esistenziale sottoponendo a martellante critica il «bisogno metafisico» del fondamento e rifiutando

¹ *Fides et ratio*, n. 95. Su questa tematica si veda F. BOTTURI, *Per «un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica»*, in G. SGUBBI – P. CODA (edd.), *Il risveglio della ragione*, Roma 2000, 113-135.

² *Fides et ratio*, n. 56.

la «violenza implicita in ogni ultimità»³, e che, proprio tenendo ferma questa linea, riscopre l'ispirazione cristiana del suo impegno filosofico. All'idea, sostenuta nell'enciclica, della felice armonia tra il vissuto religioso ed un'ermeneutica sensibile al richiamo metafisico, si contrappone qui l'idea che solo un'ermeneutica pronta piuttosto a *smontare* l'istanza metafisica può dare alimento ad un autentico senso del divino. Secondo una posizione che giunge fino a «rivendicare il diritto a non essere allontanati dalla verità del Vangelo» a causa del permanere di «pregiudizi metafisici» non solo in tante forme aprioristiche di ateismo ma anche e soprattutto in certe versioni dogmatiche e morali della fede cristiana⁴.

Il tragitto di cui vogliamo occuparci si riferisce al *pensiero debole* di G. Vattimo e reca in sé, facilmente individuabile, una decisiva impronta heideggeriana. Per il filosofo di Messkirch, infatti, l'intento di «custodire la finitezza» che ci costituisce⁵, intento che anima tutta la sua opera, si allea in modo organico con un pensiero che rinuncia a trattare l'essere come fondamento-spiegazione dell'ente e, con ciò stesso, vorrebbe rendersi più autenticamente disponibile al «Dio divino» di quanto non sia stata tanta metafisica tradizionale presa da un sovrano zelo dimostrativo. Nei percorsi di Vattimo si trova svolto, in modo incisivo e originale, un *pensiero della finitezza* che, sulla scia determinante sia del *Denkweg* heideggeriano sia di temi nietzscheani, dà luogo ad una riflessione ontologica ed esistenziale nella quale l'implacabile presa di distanza dal «metafisico» si coniuga con un rinnovato emergere dell'atteggiamento religioso. Si tratta più precisamente, come vedremo, di un ritrovamento *nichilistico* del cristianesimo basato sulla possibilità di scorgere nessi sorprendenti e quanto mai fecondi tra l'«indebolimento dell'essere» che caratterizza il «destino» ermeneutico, secolarizzante, post-moderno della cultura occidentale e quella «logica» dell'incarnazione, della *kenosis*, del primato della carità che sta al centro del messaggio cristiano.

1. La finitezza e la lezione dell'assenza

Prima di esplorare alcuni tratti essenziali della proposta di Vattimo, ci sembra opportuno abbozzare alcune coordinate che consentono forse di registrare come nel

³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, 63.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica*, Genova 1992, 12.

dare spazio al tema della «finitezza», e segnatamente nel desiderio-compito di rimanere fedeli al cammino della finitezza, si esprima qualcosa di particolarmente rivelativo della sensibilità filosofica contemporanea (e di rilevante riguardo ai rapporti tra ragione e fede). Perché oggi, in modo così diffuso e sintomatico, avvertiamo che assumere e valorizzare il nostro «stare al mondo» implica cercare di essere «all'altezza della nostra finitezza»⁶?

Abbiamo già fatto parziale riferimento ad un brano di Heidegger: «la finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì *il modo fondamentale del nostro essere*. Se vogliamo diventare ciò che siamo, non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla». Proprio la convinzione che la finitezza sia da «custodire» caratterizza in modo inedito un clima culturale in cui sembrano aver trovato una chiara sconfessione due strategie, tra loro non estranee, di elusione del segreto della finitezza: da un lato guardare quest'ultima come una terra di esilio macchiata di imperfezione, dall'altro fare di essa il trampolino di lancio per conati e rivendicazioni di totale autonomia. Una versione immeschinita della creaturalità ha da sempre favorito la tendenza a rendere la finitezza in primo luogo situazione derelitta, dall'altra parte un certo modo di reagire a quanto di oppressivo e mortificante comportava questo scenario, ha condotto a caricare la finitezza di un impeto di emancipazione che la spingesse ad assolversi dai limiti, a cercare se stessa in attive proiezioni infinitistiche. Ora, una prospettiva lontana da tutto ciò viene guadagnata quando si coglie che sia nello svilire la finitezza sia nel fare di essa un progetto di autoaffermazione, viene messa in ogni caso in primo piano un'esigenza assillante di garanzia. Come se la finitezza fosse soprattutto una carenza da compensare, invocando o conquistando un principio di totalità, un intero, una pienezza, che siano funzionali alla *messa al sicuro* dell'esistere.

Nel mettere a nudo e cercare di superare una concezione della finitezza imprugnata, possiamo dire, di *volontà di risarcimento*, la prospettiva di Heidegger si è rivelata determinante: la gettatezza dell'esserci umano è stata infatti focalizzata in un quadro che vede il *proprium* dell'uomo nella *cura* per l'enigma dell'essere e quindi cerca di salvaguardare, con un sol gesto, la dignità dell'esistere umano e la verità dell'essere che ad esso si rivela, denunciando la logica assicurante (secondo Heidegger tipica della metafisica) interna al pensiero occidentale. Logica assicurante che fa perdere di vista il prodigio del rapporto tra uomo ed evento ontologico,

⁶ S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995, 14.

sia quando colloca l'esserci umano su un piano d'essere appiattito e commisurato al fatto ontico, sia quando pone l'uomo come protagonista di un rappresentare e pianificare che domina l'essere riducendolo a oggettività. Parlare dell'uomo come «gettato» nel mondo, in chiave heideggeriana, vuol dire ad un tempo negare che sia ridicibile a cosa «semplicemente presente» tra le cose, e negare che gli spetti il ruolo moderno di «soggetto» tendenzialmente autarchico e autotrasparente, impegnato a fare di ogni realtà che lo circonda il suo «territorio di aggressione». Vuol dire avviare un diverso approccio alla povertà-ricchezza dell'esistenza che non può prescindere da una diversa attenzione per il darsi originario dell'essere. Secondo Heidegger, infatti, non si può capire nulla della finitezza se non si comincia a cogliere quale singolare nodo di «assegnazione» e di «privilegio» tocca l'uomo, incide alla radice della sua umanità, dandogli in sorte costitutiva la possibilità di «stare dentro l'aperto dell'essere»⁷. Heidegger ha tentato di avvicinarsi al segreto della finitezza cercando di rispettare lo strano modo d'essere di un essere che esiste come interlocutore dell'essere, e che vive questo privilegio non per suo potere o iniziativa ma ritrovandosi assegnato al «ci», sperimentando nell'intimo del suo sentirsi vivere, nell'intimo del prendere notizia dell'essere suo e dell'essere in generale, quella che è la più rivelativa e celata e rimossa delle emozioni: il «non sentirsi a casa propria»⁸, ovvero il sentirsi ospiti dell'indisponibile.

Dire finitezza non significa allora soltanto ricordare che l'uomo vive di limiti e solamente abitando il limite sporge oltre esso, ma significa mettere in rilievo che l'esistenza nel suo modo di scontare il limite come scacco e insieme come fioritura della possibilità, fa già sempre i conti con una inafferrabile provenienza e una inafferrabile destinazione a cui è sospesa la sua avventura. Fa i conti con uno sfuggente *potere* da cui dipende il trovarsi assegnati al limite e il trovarsi donato il privilegio di sentire il limite, di comprendersi al limite, di affacciarsi sull'illimito. Nel senso più genuinamente heideggeriano (al di là di un certo ambiguo soggettivismo ancora presente nel primo Heidegger) la finitezza esistenziale è e «si sente» tale in quanto definita, sostenuta e insieme lasciata nello spaesamento da un potere *altro* che vige nell'evento che schiude l'esserci. Custodire la finitezza vuol dire custodire questo gioco di rapporto che l'esistenza intrattiene con una irriducibile dimensione di *alterità* al cospetto della quale, questo è un punto da sottolineare, si può sempre

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1981, 190.

⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Torino 1969, 298.

rimettere in moto una tendenza a voler controllare e padroneggiare, o si può risvegliare una capacità di metter via ogni presunzione di padronanza.

Ferma restando la complessità del tema heideggeriano della metafisica come versione destinale dell'essere, non c'è dubbio che Heidegger, giudicando e decostruendo quello che lui considera il fondare metafisico, si è posto da un punto di vista dal quale è possibile scorgere dove sono solidali tutti i fondamentalismi, tutte le subordinazioni dell'evento dell'essere a una spiegazione funzionale all'ansia di certezze, si riferiscano ad un modo di contare su Dio quale Ente supremo o a un modo di celebrare il *regnum hominis* nel segno del principio soggettività. È stata insomma guadagnata una prospettiva critica a tutto campo riguardo alla logica del pensare calcolante, così da lasciare un nuovo spazio, uno spazio di liberante *infondabilità* al gioco di rapporto tra esistenza e apertura dell'essere.

Questo porta a delineare in maniera spiazzante la configurazione della finitezza. Il senso della finitezza riceve infatti una calibratura affatto particolare allorché viene messo in crisi un criterio di assicurazione che può portare indifferentemente o a denigrare-accusare il finito in vista di una salvezza-protezione che venga garantita dall'alto, o ad esaltare nel finito la pretesa di slanciarsi a partire da sé e in vista di sé. La crisi investe sia la riduzione dell'esserci umano a imperfezione e a desolazione, sia la rivendicazione di impossibili autoconsacrazioni: «un uomo che sia uomo unicamente da se stesso è qualcosa che non esiste»⁹.

La finitezza appare allora libera dai «perché» che la vorrebbero garantire offrendole un modo interessato di ancorarsi al fondo dell'essere. Ma libera per incarnare una *responsabilità*. Libera a partire e in vista di una vocazione a *scendere nell'insicurezza*, a mantenersi nell'insicurezza. L'appello a non prendere dimora nell'assicurazione della vita, Heidegger, nella fase iniziale del suo cammino di ricerca, lo ha sentito echeggiare al cuore della primitiva predicazione cristiana¹⁰, e in varie forme lo ha poi messo al cuore del rapporto che impegna l'esistenza a corrispondere all'evento dell'essere. Dall' «angoscia», dalla «chiamata della coscienza», dall' «essere-per-la-morte» di cui si parla in *Sein und Zeit*, fino alla «discesa» nella «povertà dell'esistenza» di cui parla la *Lettera sull'umanismo*, fino poi al tema della *Gelassenheit* caro all'ultimo Heidegger, in modalità differenti si trova raffigurata questa attitudine dell'esistenza finita a recepire un appello: la forza di un appello

⁹ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Milano 1976, 25.

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60 della *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1995, 105.

che, come è stato detto, Heidegger «ha restituito al pensare»¹¹, quale forza che provoca e dispone all'ascolto.

Proprio in sintonia con tale appello, si svela la risorsa più straordinaria della finitezza: potersi rendere interprete e testimone e interlocutrice della *lezione dell'assenza*. Nel modo in cui la finitezza sconta il limite e insieme gode di esso come di una fioritura della possibilità, essa non può non fare i conti, come si diceva, con il senso dell'intero, dell'origine e della destinazione. Ma non basta dire che la finitezza, in tal modo, rimanda ad altro, occorre aggiungere che essa è chiamata a vivere, quasi a incorporare, una critica dell'intero, una chiamata a discernere tra un intero a misura di volontà di possesso e un intero che nel suo aprire e donare possibilizzante, nel suo sostenere e coinvolgere e attirare l'esistenza resta *alterità indisponibile*. La finitezza così non ha nulla di banale e di scontato, essa vive l'intima complicità con un potere differente rispetto ad ogni potere giustificativo a misura dell'ansia di sicurezza. L'esserci umano è il luogo in cui viene ad istituirsi la responsabilità per la cura *disinteressata* dell'alterità dell'origine e per l'accoglienza critica di ogni irruzione di alterità, per un modo cioè generoso e rischioso di lasciarsi appartenere al legame con l'altro, perché l'esistere finito è da sempre raggiunto e inquietato dalla lezione dell'assenza: «continuamente l'assenza viene a noi come ciò che ci riguarda»¹².

Forse è proprio questa la *Stimmung*, annunciata da Heidegger, che sempre più è andata caratterizzando, nel tempo della postmodernità, il vissuto della finitezza: una nuova *disponibilità riguardo l'indisponibile*. Colpisce come oggi la crisi conclamata dei piani di dominio messi in azione dalla soggettività moderna e la denuncia radicale della spinta possessiva che collega quei piani a tanti modi tradizionali di garantire fondamento, lasci in campo una percezione inedita della condizione finita come condizione per certi aspetti irrimediabilmente smarrita, che non rende più possibile credere a facili consolazioni e a presunzioni di controllo. Nel prendere congedo dalla dimensione illusoria e imprigionante di tanti falsi infiniti, si fa strada una sapienza dell'*insecuritas* che configura una nuova maniera di riportarsi al dono dell'essere, alla natura, al colloquio tra le esistenze. Una simile sapienza invita a vivere l'identità esistenziale come avventura ermeneutica, nella quale l'io è chiamato a stare sulle tracce di se stesso appartenendo ad eventi di senso di cui non potrà mai

¹¹ Cfr. M. ZARADER, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, a cura di M. Marassi, Milano 1995, 58. L'autrice mette a fuoco le radici ebraico-cristiane di questa prospettiva.

¹² M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Napoli 1980, 112.

rendersi signore e da cui non cessa di essere spiazzato, se è vero che c'è un «Altro da cui proveniamo e a cui restiamo sospesi» che costituisce sempre lo «sfondo del nostro linguaggio e dei vari linguaggi» da noi praticati¹³. In modo emblematico si osserva che rendere «testimonianza» a questo «Altro» è ormai la nostra nuova «obbligazione etica». Come un dover riconoscere che esistiamo rispondendo ad una provocazione di cui non potremo mai venire a capo: l'esserci finito «si trova gettato in un mondo già aperto, che non aspetta di prendere significato dai suoi progetti, ma che lo interpella rivolgendosi a lui con molteplici messaggi», soprattutto «mediante le parole innumerevoli che giungendo da vicino e da lontano non lo invitano tanto a *progettare* senso, quanto a stare al discorso e quindi a *rispondere*»¹⁴. Questo sapersi dipendenti dal non dominabile e questo avvertire di *esistere in risposta* invitano a riscoprire, secondo una radicale problematicità capace di interrogare credenti e non credenti, cosa davvero significa che «di questo l'uomo esiste, della responsabilità che si assume rispetto al Mistero»¹⁵. Si scorge così come la libertà, il rischio, l'avventura aperta, fragile, preziosa, irripetibile, solidale della finitezza abbia profondamente a che fare con l'esposizione all'indisponibile. E proprio in tale direzione resta aperta la domanda se e come l'essere *riguardati dall'assenza* che ci fa esistere celi in sé la ricchezza nascosta del legame che il «Dio divino», non il dio calcolabile e strumentale, offre costantemente alla finitezza.

Poste queste coordinate, che, riprendendo liberamente spunti heideggeriani, possono dirci qualcosa, pur in modo impressionistico, sulla sfida che affronta oggi il sentimento della finitezza, andiamo a considerare come custodia della finitezza, appello ad affrancarsi da una logica assicurante e riscoperta del religioso vengono rielaborati dal pensiero debole di Vattimo.

2. Il nichilismo come orientamento destinale

Senza avere alcuna pretesa di abbracciare le tante piste di analisi svolte in maniera lucida e pregnante da Vattimo, facciamo un tentativo di cogliere alcune ragioni chiave del pensiero debole, alle quali egli si è tenuto in certo modo sempre

¹³ Questa e la prossima citazione sono tratte dalle risposte date da J.-F. Lyotard nel corso dell'intervista condotta da G. VATTIMO, *Noi, melanconici post-moderni*, in La Stampa, 14 Maggio 1991.

¹⁴ M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova 1992, 63.

¹⁵ M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, 273.

vicino e che nelle ultime opere hanno esplicitamente mostrato un decisivo carattere etico e una decisiva impronta religiosa. Sono i motivi portanti di un'ermeneutica nichilista che, sviluppando prospettive nietzscheane e heideggeriane, nonché immergendosi nel clima del postmoderno, dispiega una teoria dell'*indebolimento dell'essere* propensa sempre più a riconoscere il suo debito nei confronti dell'eredità cristiana. Si tratta senz'altro di ragioni ostinatamente antimetafisiche: è abbastanza facile constatare come tutta la tessitura del pensiero debole ruoti intorno allo sforzo sistematico e assillante di denunciare la «violenza» che è intrinsecamente connessa alla metafisica, e di articolare un punto di vista che renda «liberi dall'imposizione delle evidenze e dei valori, da tutte le "pienezze" sognate dalla metafisica tradizionale che hanno sempre coperto e giustificato autoritarismi di ogni genere»¹⁶. Ma la preoccupazione continua e quasi ossessiva di denunciare e aggirare ogni posizione che ancora mantenga un marchio metafisico, sta in fin dei conti al servizio di questo intento: rendere giustizia alla «libertà e storicità» dell'esistenza e salvaguardare il rapporto determinante che lega la nostra finitezza all'appello che la orienta. Proprio in questa linea viene rivendicato da Vattimo, come già ricordavamo, il diritto a non essere allontanati dall'autentico messaggio del Vangelo in nome di persistenti pregiudizi metafisici.

Cosa significa teorizzare l'indebolimento dell'essere come alveo *destinale* in cui siamo collocati? Questa diagnosi è basata in gran parte sulla ripresa di alcune tesi basilari di Nietzsche e di Heidegger – che riguardano rispettivamente l'annuncio della «morte di Dio» e l'annuncio della «fine della metafisica» – tesi fatte convergere da Vattimo nell'idea che il tempo tardo-moderno vede accadere la «consumazione finale della credenza nell'essere e nella realtà come dati 'oggettivi' che il pensiero dovrebbe limitarsi a contemplare per conformarsi alle loro leggi»¹⁷. L'uccisione del «dio fondamento» e del «dio morale» accade, secondo Nietzsche, allorché ogni ipostatizzazione di un mondo di certezze assolute si rivela solo suprema menzogna proprio agli occhi di chi ha messo in atto la responsabilità di non mentire allevata in seno alla tradizione cristiana e ormai – dopo Kant, dopo il positivismo, dopo la stessa demitizzazione del sapere scientifico – deve prendere atto che l'irrigidimento platonico-cristiano del contrasto tra verità e apparenza, classica pretesa di ogni metafisica e di ogni morale, viene travolto da un processo che dissolve e alleggerisce nella «favola» ogni supposto «mondo vero». A sua volta il giu-

¹⁶ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Milano 1984, 25.

¹⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 19.

dizio heideggeriano sulla storia della metafisica come crescente oblio dell'essere culminante nell'organizzazione tecnoscientifica del mondo, svela quale movimento riduttivo abbia operato e sia giunto a consunzione in quella «metafisica dell'oggettività» che tende a cancellare simultaneamente il carattere progettuale dell'esistenza e il carattere indecidibile dell'apertura dell'essere.

Non volendo entrare nel merito delle complesse considerazioni dedicate da Vattimo a Nietzsche e ad Heidegger e alla loro incidenza nella filosofia contemporanea, va notato che l'idea unitaria che Vattimo trae dal confronto con i due autori e che in qualche modo «verifica» in relazione a tanti fenomeni riguardanti il post-moderno, è quella secondo cui il racconto che meglio sembra farci cogliere il nostro attuale cammino, scorgendo la nostra provenienza e dandoci un orientamento, parla di un processo di *indebolimento ontologico* dentro cui siamo gettati. È un processo che si lascia descrivere come destino nichilista. Riguarda cioè una trasformazione del nostro stare nel mondo che vede dissolversi principi, fondamenti, criteri veritativi assoluti; che mette in crisi essenze immutabili, identità irrigidite e astoriche, riduzioni soffocanti del plurale all'unità; che demitizza l'unico, l'ultimo, il normativo; che fa dunque capire in tanti modi come l'essere «non coincide necessariamente con ciò che è stabile, fisso, permanente, ma anzi ha a che fare piuttosto con l'evento, il consenso, il dialogo, l'interpretazione»¹⁸. Tra i tanti fenomeni sintomatici che più manifestano tutto ciò, Vattimo cita spesso: la «consumazione delle strutture forti sul piano teorico» in filosofia e nell'epistemologia del sapere scientifico («dalla metafisica metanarrativa si passa alle razionalità locali»; «dalla credenza nell'oggettività della conoscenza si passa alla consapevolezza del carattere ermeneutico di ogni verità»); l'esplosione pluralistica dei contatti tra varietà culturali «che non rende più possibile pensare la realtà e la storia come saldamente attaccate ad un unico fondamento»; la babele dello scambio comunicativo che ci trova immersi nel fluire e nell'incrociarsi sterminato di invii e messaggi nei quali l'essere si traduce-poetizza-derealizza e l'identità del soggetto si decentra e si ridefinisce; la secolarizzazione come ampio e continuo movimento di «deriva che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali»¹⁹.

È chiaro come il nichilismo a cui Vattimo si riferisce non comporti affatto la più o meno angosciata celebrazione (che sarebbe ancora metafisica) del nulla quale

¹⁸ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano 1989, 19-20.

¹⁹ Le citazioni sono tratte da G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, Milano 2002, 26 e 8 e da G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 49.

disvelato «fondo vero» delle cose. Coincide invece con un impressionante alleggerirsi e sfondarsi di presunte cogenze che ci disloca in una epocale crisi di sicurezze ma dona nello stesso tempo all'esistenza nuove, più ricche e liberanti *chances*, la abilità e impegna a saper vivere l'esperienza della dissoluzione dell'essere.

Il grande «brivido» nichilista che Nietzsche preconizzava per il secolo venturo – conoscere «abbastanza da non credere più in nessun valore»²⁰ – viene qui a fondersi con un nuovo brivido di creatività e di responsabilità: come se diventasse possibile credere in forma più emancipata nell'avventura della storicità e addirittura *credere di credere*, come vedremo meglio, in una alleanza tra cristianesimo ed esperienza nichilista.

Dunque la fine della metafisica si lascia scorgere e decifrare come avvenimento che in tanti modi ci tocca e ci coinvolge. Nell'invitare a prendere consapevolezza di ciò, il pensiero debole attua un compito genuinamente filosofico, se filosofia vuol dire «intensificare il senso dell'esistere», ricollocarci più intensamente lì dove già siamo. Nel suo farsi «ontologia dell'attualità» il pensiero debole per un verso trae continuamente spunto e alimento da accadimenti storico-culturali che meritano grande attenzione, per altro verso fa valere l'esigenza di raccogliere in un orizzonte unitario la nostra vicenda, il nostro abitare il tempo. Opera qui in modo irriducibile il «compito dell'integrazione» da cui, direbbe Gadamer, è segnato l'essere finito dell'uomo. Il racconto di Vattimo, anche se sa di presentarsi come «metaracconto indebolito», adatto appunto al tempo in cui si registra la nostra incredulità rispetto a diversi «grandi racconti» (Lyotard) che hanno accompagnato l'uomo occidentale all'insegna di certezze ormai crollate, non smette appunto di narrare *integrativamente* l'esistenza. Solo che in questo caso si tratta di ritrovarsi, o meglio di stare sulle tracce di sé, proprio collocandosi rispetto ad una provenienza e ad un orientamento che invitano ad una sorta di ascesi dell'insicurezza, a imparare a vivere «come chi non è diretto da nessuna parte»²¹.

Ora, però, ci si può domandare come questa lettura del processo nichilistico tenga insieme due aspetti che sembrano di non facile composizione. Da un lato appartenere al destino nichilista vuol dire per la finitezza esistenziale poter *comprendere* la propria storicità in rapporto ad un invio, ad una provocazione che sollecita e responsabilizza al modo di quella che abbiamo chiamato la lezione dell'assenza. Mentre l'attitudine metafisica – reagendo con un eccesso di difesa all'urto

²⁰ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, n. 11 (119).

²¹ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, cit., 12.

con la problematicità – da sempre si fa forte della inveterata ricerca di un accesso oggettivante e possessivo all'«essere come fondamento», si tratta invece di abitare la storia nello stile di un'attitudine interpretativa che sostiene il rapporto con l'infondabilità dell'essere. D'altra parte, però, poiché il manifestarsi della infondabilità dell'essere viene inteso come processo di dissoluzione indefinita del vigore dei fondamenti e della coerenza della verità, sembra che quel che di ancora vigente e cogente si trovi nella lezione dell'assenza, nel rapporto con la provenienza orientante vissuto dalla finitezza, abbia uno statuto difficile da decifrare. Viene infatti da chiedere, a proposito dell'appartenenza al destino nichilista, come è possibile che essa implichi insieme lo stare in ascolto di una provocazione rivelativa che guida la condizione esistenziale e il prendere intanto consapevolezza che ogni provocazione veritativa si va dissolvendo. Si va appunto dissolvendo a beneficio di un processo interpretativo libero di variare e moltiplicare le sue *chances* senza più rispondere all'orientamento della verità. La questione si può esprimere anche in questi termini: la finitezza nel comprendersi alla luce dell'indebolimento dell'essere ritrova il senso del suo dipendere da altro o piuttosto incontra solo ormai un processo che la rinvia insuperabilmente a se stessa?

Consideriamo il modo in cui la teoria dell'indebolimento si legittima, ovvero come Vattimo risponde alla domanda riguardo al punto di vista che rende pensabile raccontare il declino dell'essere. Egli dice che l'ermeneutica nichilista quale prospettiva che getta lo sguardo sul destino declinante dell'essere e insiste dunque sul carattere strutturalmente interpretativo che ha la nostra esperienza del mondo, deve, *coerentemente*, accettarsi essa stessa come una interpretazione radicata nella situazione, senza spacciarsi abusivamente per teoria che svela le «vere» caratteristiche dei processi storici o del nostro comprendere²². Occorre allora affrontare il «paradosso» di «una filosofia non metafisica che tuttavia crede ancora di potere parlare dell'essere e di una sua tendenza dell'essere»²³, e ne parla appunto mantenendo fermo che il suo punto di vista è situato, condizionato, congetturale. Insensibile a qualunque accusa di incorrere in una autocontraddizione performativa, Vattimo non accetta di riconoscere che in filosofia si coltiva necessariamente un riferimento all'universalmente valido e inasprisce piuttosto il condizionamento storico-finito che affetta ogni interpretare facendolo subire anche alla teoria ermeneutica. Viene rivendicato positivamente e paradossalmente come specifico dell'er-

²² Cfr. G. VATTIMO, *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?*, in *Ermeneutica e filosofia pratica*, a cura di N. De Domenico, A. E. Di Stefano, G. Puglisi, Venezia 1990, 376-378.

²³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 39.

meneutica nichilista il sapersi essa stessa condizionata, non neutrale, prospettica, immersa nel processo che interpreta mentre parla delle sorti dell'essere.

Ma cosa implica dichiarare radicalmente situato anche lo sguardo che ci fa capire che apparteniamo ad un processo in cui si va svelando, alla luce della dissoluzione dell'essere, che ogni sguardo è situato²⁴? Cosa vuol dire che parliamo del destino dell'essere in quanto situati in tale destino? Vattimo vuole chiaramente scartare due soluzioni. Non si tratta di leggere lo stare nel limite, l'esser collocati, come un dipendere dal sovrano potere dei fatti, rendendo il destino nichilista la tappa necessaria di un predeterminato corso storico. Non si tratta neanche, però, di affermare che scorgendo il processo destinale in cui siamo collocati, comunichiamo con un senso di verità che misura la storia.

Nel modo in cui il pensiero debole risponde di sé si produce allora un'oscillazione che dovrebbe permettere di sfuggire in duplice modo alla morsa della metafisica. Vattimo sostiene che riconoscere di appartenere al nichilismo non significa rispecchiare un dato e sottostare ad un metafisico determinismo del fatto storico, perché è soltanto grazie ad un rischioso e congetturale processo interpretativo, capace di sfondare e sospendere ogni duro imporsi dei fatti, che riconosciamo questa appartenenza. Nello stesso tempo egli dice che riconoscere il processo di indebolimento non significa attingere il livello metafisico di una misurante verità alla cui luce si va svelando «come stanno le cose», perché anche questo interpretare, come ogni interpretazione, è un esercizio congetturale collocato nel processo storico. Insomma non siamo ricondotti né al destino come potere della storia che ogni cosa determina, né al destino come evento veritativo che illumina il tempo perché in qualche modo si sottrae al potere del tempo.

In tutto questo Vattimo precisa che la sua posizione non si riduce alla semplice e «futile» proposta di un relativismo culturale, né ad un'ennesima variazione dello storicismo, né vuole dare voce ad un metaracconto forte, trascendentale. Sembra che il pensiero debole abbia risorse per ripudiare ogni facile classificazione. Esso gioca con il tratto infondabile dell'evento dell'essere un gioco di affrancamento che evita un modo fattualistico di consegnare la finitezza al divenire storico, lasciandola capace di sospendere in certa misura i vari contesti in cui è gettata, ed evita altresì un modo vincolante di mettere la finitezza in comunicazione con la verità, perché proprio il situarsi nel processo storico come mobilità interpretativa alleggerita dalla cogenza del vero, protegge, possiamo dire, l'esistenza dal dovere rendere omaggio al fondamento.

²⁴ Su questa problematica si veda F. D'AGOSTINI, *Introduzione* a G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova 2000, 11-44.

C'è dunque una dimensione congetturale-interpretativa praticata dal pensiero debole che non resta prigioniera di un condizionamento storico come puro limite subito, ma, nello stesso tempo, poiché non si riconosce più vincolata ad un criterio veritativo forte, fa dell'esercizio ermeneutico diveniente e situato un luogo a cui ogni preteso svelamento di verità deve sottostare. Ci sembra però che questa operazione abbia un alto prezzo: tende a mettere sullo stesso piano, a livellare senza residui l'orientamento grazie a cui è guidato il comprendere finito e l'accadere, il darsi contingente di condizioni storico-finite. Il pensiero debole infatti mentre si dichiara orientato da una provenienza e si tiene legato ad un «filo conduttore critico con implicazioni valutative»²⁵, non ammette, facendo ciò, di essere sostenuto da un senso di verità che trasgredisce la misura dell'accadere storico. La coerenza antimetafisica porta piuttosto a conferire alla misura della processualità storica una forza inoltrepassabile. Così, assumere secondo coerenza antimetafisica il punto di vista che rende possibile dire che ogni punto di vista è situato, non significa mettersi in crisi, capire che quell'affermazione smentisce se stessa perché fa appello, contro se stessa, ad un darsi della verità che misura ogni situazione senza essere totalmente relativo all'accadere delle varie situazioni. Significa invece fare indefinitamente sprofondare la verità dentro la situazione, dentro l'accadere storico, consacrare il primato della processualità dell'accadere interpretativo su ogni contenuto o misura di verità, fosse anche la misura di verità in base a cui si può riconoscere che tutto è frutto di prospettive situate. La coerenza antimetafisica deve infatti sistematicamente strangolare la possibile emergenza misurante della verità rispetto all'accadere storico dell'esercizio interpretativo.

Come abbiamo ricordato, il pensiero debole non vuole esse confuso con un piatto relativismo culturale che pretende di guardare la storia da nessun luogo (mostrando ancora un'astrattezza metafisica) e che proprio perché non corrisponde a un destino non coglie lo stesso filo conduttore in base a cui siamo chiamati a valorizzare il pluralismo. Il pensiero debole si sa invece coinvolto da una provenienza, sa di parlare in quanto collocato in un destino che orienta. E lì dove vive la dipendenza dall'invio destinale trova la sollecitazione che gli fa guadagnare distanza critica da ogni limite dato e possibilità di discriminare tra un modo possessivo di rapportarsi all'evento dell'essere e un modo rischioso di aprirsi all'inoggettivabilità dell'essere. Il pensiero debole non vuole spiegare in termini fondativi forti grazie a cosa sia possibile stare nel di volta in volta storico e intanto sfondare il dato, pren-

²⁵ G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 36.

dere le distanze, riconoscersi in un destino, trovare orientamento. Sa invece che se possiamo stare sulle tracce del dissolversi dell'essere *non* è merito di una partecipazione alla verità che permetterebbe alla finitezza di superare sempre se stessa fruendo dell'eccedenza che intercorre tra dono veritativo e interpretare storicamente situato. La mediazione esercitata dal processo storico-interpretativo nei confronti dell'evento dell'essere non sopporta di lasciare vigente una misura di fondamento e di verità che resti *sproporzionata* all'accadere. Non si pone neppure la domanda se per caso quando interpretiamo ci gioviamo di una reggente *sproporzione* tra la forza secondo cui la verità ci misura-orienta e i modi sempre approssimativi in cui cogliamo tale orientamento. Dire, giustamente, che la verità non sta là fuori per conto suo rispetto alle interpretazioni, un «là fuori» prigioniero di un'immaginazione fissista e oggettivistica, si traduce allora, discutibilmente, nel dire che la verità si dissolve nei processi interpretativi. Allo stesso modo, dire, giustamente, che solo in quanto coinvolti nella storia viviamo la decifrazione della nostra storia, si traduce, discutibilmente, nell'affermazione che ciò grazie a cui decifriamo la nostra vicenda storica risulta originariamente e radicalmente misurabile in rapporto all'accadere del di volta in volta storico.

Date le riserve tassative che il pensiero debole ha nei confronti della verità come evento misurante, data proprio l'impossibilità che il pensiero debole sembra sancire di una netta discriminazione tra il vincolo liberante alla verità e la cogenza opprimente delle presunte verità, viene fuori che la dissoluzione dei fondamenti veritativi accentua e dilata il *potere* con cui il procedere storico-interpretativo tende a sganciarsi da ogni cogenza sostanziale.

Ma proprio il rischio che questo potere diventi qualcosa di *ultimativo*, rischio che Vattimo non prende tanto in considerazione o forse accetta pur di difendersi in tutti modi dal virus metafisico, sembra minacciare il pensiero della finitezza in ciò che ha di più qualificante: il tenersi in ascolto dell'orientamento che proviene dall'indebolirsi dell'essere.

Sembra cioè che proprio quel rapporto con una provenienza-guida a cui il pensiero debole non vuole rinunciare, venga intaccato nel suo autentico senso dal ruolo egemonico che acquista l'accadere storico del gesto interpretativo. Infatti l'ascolto della provocazione destinale, il recepire la lezione dell'assenza non solo non può coincidere con il subire un puro fatto deterministico (cosa che a buon diritto Vattimo esclude), ma neanche può coincidere – come sembra implicare una certa piega del pensiero debole – con l'esercizio di un congetturare interpretativo che sospende a tempo indeterminato ogni forza emergente-misurante della verità. Infatti in questo secondo caso ad essere sospesa sarebbe pure la vigenza di quella provocazione veri-

tativa che chiama all'ascolto dell'indebolimento dell'essere come ascolto di un messaggio che mette in discussione ogni potere totalizzante, anche quello che è tentata di assumere la forma del congetturare. Dipendere dall'ascolto di una provenienza che chiama a corrispondere alla lezione dell'assenza vuol dire, in altre parole, non poter fare diventare la sospensione congetturale il principio a cui deve sottostare ogni senso. Questo infatti comporterebbe la «violenza» di rendere la forma ipotetico-congetturale un criterio ultimo e assoluto, ma con ciò non ci sarebbe più ascolto e disponibilità riguardo ad una lezione che chiede alla finitezza di non farsi forte di alcun potere ultimativo nei confronti del darsi spiazzante dell'essere. La *forza* stessa della lezione dell'assenza, accolta dal pensiero debole, è tale da non lasciare che il suo orientamento si riduca a semplice frutto di ipotesi fallibili.

È in gioco proprio il rapporto della finitezza con l'alterità indisponibile. È in gioco per la finitezza il rapporto con un evento originario «altro» che la vincola e la libera, rapporto che non può ridursi per la finitezza né al puro patire un limite dato né al trovarsi autorizzata ad esercitare la storicità come supremo potere congetturale.

La nostra ipotesi è dunque che il pensiero debole può parlare di invio destinale e di appello a cui rispondere, può sapersi e sentirsi orientato da un destino dell'essere *di cui non si dispone*, proprio perché in fondo, anche se non riconosce anzi disconosce le implicazioni di tutto ciò, non può ridurre entro la misura di un puro ipotizzare ciò che sollecita la sua responsabilità teoretica. Non può, cioè, trovarsi orientato da una provocazione che invita a destrutturare ogni logica di dominio e insieme rendere il proprio interpretare, assunto come forma sovrana del congetturare storico, un esercizio di dominio. Sapere di dipendere da un destino in cui vige la lezione dell'assenza equivale a restare compromessi in una dimensione di ascolto dell'alterità che, a nostro parere, mette in crisi il diverso e simultaneo compromesso che il pensiero debole tende a stringere, per passione antimetafisica, con il criterio inoltrepassabile del «passare», dell'accadere storico, della contingenza dell'atto interpretativo.

3. Sulle tracce della *kenosis*

Se questa appena rilevata è, a nostro parere, una difficoltà cruciale riscontrabile nel modo in cui procede teoreticamente il vattimiano pensiero della finitezza, vogliamo ora farci attenti alla tesi, svolta in maniera sempre più esplicita e intensa da Vattimo nelle sue ultime opere, secondo cui le ragioni più rilevanti del pensiero

debole si possono apprezzare in fin dei conti tenendo presente la sua dimensione etica e religiosa²⁶. Egli infatti sempre meglio ha potuto cogliere, con il felice stupore di chi si imbatte in una cosa che appare «troppo bella per essere vera» e di chi ritrova una linea sotterranea di intesa tra la propria biografia intellettuale e la propria vicenda esistenziale, l'aria di famiglia che lega tra loro ermeneutica nichilista, etica della finitezza, ispirazione cristiana. Scrutando dentro questo legame si può cercare di capire meglio cosa comporta, secondo Vattimo, quella *dipendenza da altro* in base a cui è dato alla finitezza di riconoscere e accettare se stessa mentre recepisce un appello che la guida e la responsabilizza. E si può forse verificare in maniera stringente se l'aporia che ci è parso di rintracciare nelle movenze del pensiero debole, legata al tenere insieme l'ascolto della lezione dell'assenza e l'idea di un totale dissolversi della verità nell'accadere dell'esercizio interpretativo, si riproponga e si radicalizzi sotto altre forme quando è in questione l'ispirazione cristiana di questo pensiero.

Come Vattimo sottolinea, si offre nel nostro tempo una nuova possibilità di riconciliarsi con la dimensione religiosa, dopo che è stata in buona parte superata la «sicurezza di sé di una ragione scienziata e storicista che non vedeva limiti alla sua sempre più completa affermazione»²⁷. La nuova possibilità è legata appunto al venir meno di tante presunzioni di fondare l'ateismo, ma si collega alla crisi di una più vasta ansia di *Grund*, insomma a quell'indebolirsi dell'essere e di ogni logica fondazionale che permette anche e soprattutto di smascherare il *dio-fondamento* (il nemico più pericoloso del credere) e di riprendere una fede nel Dio del Vangelo che sia libera dalla metafisica e calata nel «provvidenziale» tratto secolarizzante avviato dal cristianesimo. Diciamo «riprendere» la fede perché Vattimo riconosce che senza l'influenza decisiva dell'eredità cristiana, senza l'annuncio che invita a «pensare Dio non come padrone ma come amico» e senza il Vangelo della carità e del rifiuto della violenza, non si sarebbe potuto (già in Heidegger) uscire dalla metafisica e apprezzare in tutta la sua portata l'indebolimento dell'essere come destino²⁸.

Per tentare di cogliere i nodi del discorso, cominciamo col chiederci perché Vattimo, sia in riferimento alla disposizione etica sia in riferimento al vissuto religioso, può definire la «perdita della trascendenza» non una «sciagura» ma una

²⁶ Un lavoro molto ampio e documentato sul pensiero di Vattimo, visto nei suoi aspetti teoretici ed etici e nelle sue aperture di tipo religioso e teologico, è quello di C. DOTOLI, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999.

²⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 18.

²⁸ *Ibid.*, 37.

«vocazione»²⁹. Come abbiamo già potuto notare, nel procedere del pensiero debole viene sempre a stagliarsi in primo piano il contrasto tra tutte le posizioni che comportano la subordinazione dell'esistenza ad un principio impositivo, e un ben diverso registro che riguarda la capacità di «congedo dalla pretesa di verità assolute». Questo contrasto si produce in modo quanto mai dirompente, trova il suo luogo generativo nella scena etica e religiosa. Qui si può forse individuare nel modo migliore ciò contro cui Vattimo infaticabilmente combatte. Il dio della trascendenza stigmatizzato da Vattimo non sarebbe altro che il «dio dogmatico» nemico «della libertà e della storia»³⁰, il dio che sta come un *grande fatto di potere*, il più pesante dei fatti, a condizionare in modo tracotante e violento ogni dinamica di senso. Rispetto a questo tipo di autorità – sacrale in senso «naturalistico», «minaccioso», «sacrificale» (vedi Girard) – l'esistenza resta schiacciata in un atteggiamento che la vede insieme cercare il rassicurante e temere il punitivo. Nei confronti di questo dio-fondamento la finitezza infatti non può che o mendicare protezione in modo interressato, o provare risentimento e tentazioni di rivalsa.

A un simile modello di fondatività Vattimo sembra riferirsi tutte le volte che denuncia quella «caduta nella metafisica» che per lui costituisce il reale, più serio, «peccato»: la «pretesa che il valore sia ciò che si dà come oggetto perentorio davanti a noi»³¹, pretesa tacitante che blocca la domanda e il dialogo. Paradigma di ogni perentorietà sarebbe appunto il dio pensato come «entità che *sta*, che *c'è*», che si trova «da qualche parte»³². Prendendo ispirazione da ciò, ogni concentrarsi primario dell'interesse nel voler sapere «come stanno le cose», ogni aspirazione a raggiungere una visione perfettamente controllabile della realtà o dell'identità esistenziale o del comunicare intersoggettivo, ogni «oggettivismo» del primato della verità resterebbero in perfetta linea con la violenza antidialogica che enfatizza il fatto indiscutibile.

Ora, la riscoperta non dogmatica del cristianesimo permette a Vattimo di ritrovare in esso il luogo più significativo, più misteriosamente significativo, a partire da cui denunciare ogni idolatria del perentorio. Perché, a ben guardare, secondo il cristianesimo il fondamento è tale in modo *sui generis*, non come una «struttura stabile», ma come un'«iniziativa amante», fino al punto che la trascendenza di Dio, già

²⁹ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano 2003, 73.

³⁰ *Ibid.*, 66.

³¹ *Ibid.*, 77.

³² G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, Roma 2000, 40.

con la creazione ma ancor più chiaramente con l'incarnazione, dà vita a un movimento kenotico, annuncia-dona qualcosa come il suo dissolvimento: la trascendenza «mi si dà proprio per dissolversi, non per mantenersi come tale e tenermi quindi lontano»³³. Viene qui toccata una tematica teologica che è, come si capisce, di portata capitale, sulle cui implicazioni facciamo solo rapidissimi cenni, provando a intercettarle solo in funzione del nostro occuparci del pensiero debole. È evocato un modo di guardare alla creazione e al farsi carne di Dio che fa riscoprire il senso del fondamento non già in chiave di «dominio», ma di «dedizione»³⁴. È chiamato in causa tutto lo sforzo, così presente nella teologia più recente, di leggere nel mistero del Dio cristiano, dalle relazioni intratrinitarie fino al rapporto tra Dio e l'uomo, una relazionale e *kenotica* passione di alterità. Questo, ad esempio, fa dire, riguardo alla Trinità, che la natura divina è attraversata da un «non-essere relativo», nel senso che il dinamismo d'amore che intercorre tra le Persone si attua come un «non essere perché l'Altro sia»³⁵, e fa dire, riguardo al rapporto tra Dio e l'uomo, che «Dio è identico a sé essendo per gli altri»³⁶. È altresì chiamato in causa il tentativo di scandagliare il modo *potente e impotente* in cui la solidarietà di Dio è presente nel travaglio della storia: la «passibilità» del Dio incarnato e crocifisso in cui l'amore si rivela non come potenza che «si impone con la sua forza» ma come «abbassamento» fino alla «condivisione della debolezza e della finitezza umana»³⁷.

Fatti questi cenni, importa sottolineare che proprio al cospetto della *kenosis* divina, di fronte a questo «abbassamento per amore», sembra chiarirsi l'intuizione guida del pensiero debole: l'indebolimento è risorsa straordinaria e direzione che orienta in quanto è il linguaggio mediante cui ci raggiunge e ci coinvolge il dono possibilitante di un fondamento che non si impone. La debolezza è lo stile comunicativo del mistero che si fa vicinanza, che non si confonde con una trascendenza «minacciosa» e «naturalistica». Questo è l'intimo e inesauribile messaggio contenuto nella lezione dell'assenza, secondo cui l'assenza è solidale con la finitezza, custodisce la finitezza, libera la sua avventura storica. E chiama appunto a vivere e gustare la storicità come compito interpretativo aperto, rischioso, dialogante.

³³ *Ibid.*, 58 e 30.

³⁴ P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 94-97.

³⁵ P. CODA, *Evento Pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984, 103.

³⁶ P. GAMBERINI, *Kenosi e universalità del Cristianesimo*, in *Filosofia e Teologia* 3 (2003) 431.

³⁷ Si veda G. FERRETTI, *Filosofia e teologia Cristiana*, vol. II, Napoli 2002, 263-267.

Ma il Dio dell'iniziativa amante come è coinvolto nel e dal rapporto con la finitezza?

Vattimo mentre rende conto di come il nichilismo abbia un marchio in qualche modo cristiano, non ha paura di dare alla «logica» dell'incarnazione un sapore nichilistico. Come va presa l'affermazione che Dio si rende accessibile col suo immanentizzarsi, tradursi e indebolirsi nella storia? Vattimo parla di Dio come Dio *del* racconto biblico, che si consegna a una storia e a interminabili interpretazioni storiche, che si secolarizza senza sosta. Questa secolarizzazione è invero del cristianesimo perché è un processo di declinazione dell'annuncio evangelico che lo va purificando da immagini fondamentaliste del potere divino e da indebite sacralizzazioni degli ordini mondani, e ne va offrendo applicazioni-autenticazioni orientate dal principio di carità in alleanza con «la disponibilità più totale a leggere i segni dei tempi»³⁸. La «salvezza» cristiana si va snodando appunto come coinvolgimento generoso e rischioso nella storia, continuità di una tradizione religiosa in cui sempre più chiede di affermarsi, contro ogni irrigidimento dottrinale e moralistico, il primato dell'interpretazione spirituale su quella letterale. In tal modo la secolarizzazione sviluppa l'elemento rivoluzionario presente nell'incarnazione: l'indefinito compromettersi nella storia del Dio della *kenosis*.

Di fronte a queste affermazioni vattimiane sorge di nuovo il dubbio che ci si trovi davanti a due piste che il pensiero debole vorrebbe tenere insieme ma che forse risulta difficile comporre.

Da un lato parrebbe che la ricchezza, la provvidenzialità, la fecondità storico-ermeneutica della debolezza venga *fondata* a partire da un mistero di alterità – l'iniziativa amante – da cui è sorretto il cammino dell'esistenza. La *kenosis*, l'indebolirsi di Dio, confermerebbe che una gratuità insondabile si comunica e si compromette nella storia, ma in modo tale che la storia resta come sospesa e affidata a tale gratuità. Dal seno di questo mistero proviene l'appello che chiama la finitezza a dispiegare la sua creatività interpretativa decostruendo ogni logica di violenza e lasciandosi guidare dal principio accogliente della carità nel rapporto con le tracce del passato, con la natura, con i segni dei tempi, in particolare nel dialogo senza riserve con l'altro uomo.

Nello stesso tempo, però, nella scrittura di Vattimo è come se fosse il processo di indebolimento ad autenticizzare il divino, ad ospitarlo in sé, a mandarlo quasi a scuola di finitezza, non permettendo che l'iniziativa amante rimanga fondamento

³⁸ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 49.

irriducibile e non livellabile al piano del divenire storico, non permettendo cioè che la trascendenza permanga tale mentre si dona-annuncia per via di immanenza. L'indebolirsi kenotico in questo caso sembra assomigliare di più ad un movimento che di continuo esige il sacrificio della trascendenza a favore di una legge processuale storico-culturale che esalta la destrutturazione degli ordini dati e la sospensione delle cogenze.

Si è tentati, allora, di porre una domanda: è in ordine ad un'iniziativa davvero «altra» rispetto alla finitezza, in ordine ad un'abissale verità dell'amore, che la debolezza si dà e si lascia leggere quale dono-comunicazione liberante e invito all'apertura dialogica, oppure è piuttosto il continuo indefinito indebolirsi di ogni principio trascendente la storia a restituirci il gusto della carità e a educarci alla non violenza? Vattimo potrebbe replicare che questa domanda crea già un'alternativa tra aspetti che egli vuole riscoprire uniti anzi coincidenti. Perché proprio nell'indebolirsi di ciò che trascende si svela e comunica il divino. Però egli stesso accusa la difficoltà di mettere a fuoco il rapporto tra mistero divino e processualità storica in una direzione che non sminuisca il senso dell'incarnazione e che non dissolva Dio nel divenire storico.

Così, sembra insufficiente sostenere che Dio si incarna solo per «farci sapere che...», come se si facesse vicino solo per rivelarci un insegnamento o per darci un esempio; ma Vattimo è sfiorato dal dubbio che sia pure «troppo poco» dire, come pure egli intanto esplicitamente dice, che Dio coincide con la «storia dello spirito», con «la storia dell'essere nel suo farsi e disfarsi», con la tradizione in cui sono collocato³⁹. Resta comunque problematico, viene notato in altro luogo, spiegare come «dal punto di vista di un essere divino tutto compiuto in se stesso» sia possibile rendere ragione della creazione e dell'incarnazione⁴⁰.

Le difficoltà che cerchiamo di evidenziare si ripresentano quando si tratta di delineare il significato della dipendenza sperimentata dalla finitezza.

Vattimo ha ben chiaro che riconoscimento e assunzione della finitezza significa «scoperta dell'alterità da cui non possiamo prescindere»⁴¹. Quello che, però, egli va svolgendo a questo proposito è un tendenziale pareggiamento tra senso della creaturalità e senso ermeneutico dell'appartenenza storica, quasi che, in perfetta circolarità, l'uno ricevesse luce dall'altro. La «consapevolezza di non provenire da

³⁹ G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, cit., 30 e 40.

⁴⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 80.

⁴¹ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 83.

me» che fa da base per l'esperienza religiosa, viene chiarificata mettendola in relazione con la consapevolezza che nel nostro comprendere non partiamo mai da un punto zero, ma siamo fruitori e continuatori di tradizioni culturali e linguistiche. La finitezza creaturale si lascia in tal modo delucidare come appartenenza storica: del resto il dipendere da Dio si vive come «storia di salvezza» e si traduce per molti versi nel continuo dipendere da messaggi e interpretazioni umane che mi tramandano Dio.

In pari tempo Vattimo attribuisce alla consapevolezza ermeneutica dell'appartenenza storica un pathos religioso. Quel che è tipico della fede, e cioè il «rapportarsi alla propria provenienza in maniera grata», egli lo collega pure senz'altro all'esperienza del sentirsi situati in una tradizione, fino ad affermare che «la storia della cultura spirituale al cui interno mi trovo (...) mi ama, mi possibilizza»⁴². Dove è notevole osservare come il sentirmi in rapporto con l'iniziativa amante da cui originariamente dipendo faccia tutt'uno con l'avvertire una processualità storico-spirituale in cui sono inserito.

È necessario chiedersi, allora, che tipo di equilibrio produca questo livellamento per cui il mio dipendere da Dio illumina il mio appartenere alla storia *tanto quanto* il mio appartenere alla storia illumina il mio dipendere da Dio. Non si tende così a rendere storicità e finitezza misure ultime del mistero di Dio e di ridurre Dio, come Vattimo sembra dire, al «trasmettersi del messaggio»⁴³ che attraversa la storia?

Dobbiamo sottolineare che Vattimo giudica il principio della carità e il senso di dipendenza da un'iniziativa non mia come due cardini irriducibili, non secolarizzabili, del suo *credere di credere*, in grado di resistere a tutte le demitizzazioni che hanno investito e purificato i contenuti del credere⁴⁴. Sembrerebbe che mettere insieme i due cardini porti verso una prospettiva che vede la finitezza misurata da un dono d'amore e da un invito ad amare che reggono la storicità, la animano inesaurevolmente proprio perché non si possono risolvere e dissolvere in essa. Ma, mentre vengono lasciati in ombra il mistero del Dio personale, il tema della croce e quello della resurrezione, si capisce che la passione religiosa di Vattimo sembra rivolta soprattutto a quel procedere storico in cui *kenosis* e carità si dispiegano e realizzano come vocazioni all'indebolimento, e in cui la «salvezza» si dà come «interpretazione» personale sempre meno stretta da vincoli letterali. Si ha l'im-

⁴² G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, cit., 41.

⁴³ Cfr. G. VATTIMO, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia* 86, Roma-Bari 1987, 91.

⁴⁴ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 78-79.

pressione che pur di non cadere nella concezione di un Dio «che è da qualche parte», Vattimo preferisca sempre sbilanciarsi in direzione di un Dio che coincide col «farsi e disfarsi dell'essere». Alla trascendenza non viene offerta altra *chance*: o sta chiusa in una fissazione di stampo oggettivistico o si rassegna ad una deposizione secolarizzante e immanentistica.

Se Vattimo ha ben presente il carico di violenza che attiene ad ogni oggettivismo che incatena libertà e storia, egli non sembra però sufficientemente preoccuparsi della violenta minaccia di vanificazione che può colpire il principio kenotico-caritativo una volta che la scena storica, l'accadere, il passare tendano a farsi misure intrascendibili a cui deve sottostare l'evento dell'essere e l'autocomunicarsi di Dio. Cosa significa dipendere da un'iniziativa che non è mia e trovarsi sorretti dall'energia della *caritas* in un quadro che tende a pareggiare i conti tra il debito che la storicità ha nei confronti dell'«iniziativa amante» e l'ospitalità che l'«iniziativa amante» deve al processo storico? Una volta che la storia va dissolvendo in sé la sorgente dell'amore e si fa scenario totalizzante, può in questo orizzonte essere davvero custodito, nella sua provenienza originaria e nel suo orientamento, quel principio carità che chiama a ridurre la violenza in tutte le sue forme e ad aprirsi rischiosamente all'altro?

Prima di tentare una risposta a questi interrogativi consideriamo in che modo Vattimo, per una volta riconciliandosi con l'aggettivo «ultimo», parla della carità come «senso ultimo»⁴⁵. C'è una maniera inconfondibile, «non ultimativa», in cui l'essere prima e ultima spetta alla carità: qui vale un fortissimo vigore che non ha nulla di perentorio e tacitante. Il senso ultimo della carità infatti sconfessa o ridimensiona ogni pretesa affermazione di verità che non sia all'altezza della logica del dono, dello svuotamento di sé, dell'apertura all'altro. Diventa abuso e violenza, diventa *non vero*, ogni uso della verità per mettere in secondo piano la carità.

Tipicamente vattimiano, però, è focalizzare questo primato della carità secondo una prospettiva che non solo respinge l'abuso di verità ai danni della carità ma anche l'idea di un'alleanza cooriginaria tra il fondare ultimo veritativo e il fondare ultimo caritativo: «è verità solo ciò che libera e dunque anzitutto la scoperta che non vi sono fondamenti ultimi davanti a cui la libertà debba fermarsi»; l'unico senso da attribuire alla frase «la verità vi farà liberi» è quello per cui «è vero ciò che libera»⁴⁶. Sembra allora che il legame accettabile tra libertà e verità sia quello che sta

⁴⁵ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 62-63.

⁴⁶ Le due citazioni sono tratte rispettivamente da G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 6 e da G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., 102.

fuori da un vincolo liberante alla verità, che anzi fiorisce grazie all'indebolirsi di quel vincolo, ritrovando semmai la verità come effetto della libertà dalle cogenze oggettivanti. Ma il vincolo a cui chiama la carità, vincolo a lasciarci sostenere da una iniziativa altra da noi e a vivere (citando Levinas) la «non-indifferenza riguardo la differenza dell'altro», questa verità dell'amore che ci ricorda il dono che riceviamo dall'altro e ci fa lanciare il nostro dono verso l'altro, quale fine fa? Cosa distingue l'*ama et fac quod vis* della cristiana libertà filiale e il principio per cui, ad esempio, lo spirito libero nietzscheano avverte di poter «danzare perfino sugli abissi», prendendo congedo da ogni fede e rimanendo fedele solo ad una inebriante leggerezza fatta, si dice esplicitamente, di un sovrano «piacere» di «autodeterminazione»⁴⁷?

La splendida confessione di fede pronunciata da Vattimo: «comprendo di esistere come portato da un'iniziativa non mia e amante», deve fare i conti con l'altra affermazione, che giunge poco dopo, secondo cui dire che «Dio ci ama» significa indicare «un principio formale più che un contenuto»⁴⁸. In che senso il contenuto più grande che si possa immaginare deve prendersi come «principio formale»? Certo nel senso che dà forma a tutta l'esperienza, o nel senso grosso modo kantiano per cui più che dirmi nello specifico cosa fare di volta in volta mi dice come aprirmi alla realtà dell'altro e delle situazioni. Sennonché nell'ambito del pensiero debole sembra non concesso spazio proprio alla *verità* dell'amore. Questo per la preoccupazione di non cadere in affermazioni metafisiche circa la trascendenza di un Dio principio di amore, e circa i caratteri essenziali della realtà personale umana chiamata all'amore: per la preoccupazione che l'amore sia condizionato dalla imposività della verità. Ma quando la carità viene messa in sostituzione o in concorrenza rispetto alla verità si sgancia inevitabilmente dai contenuti fondanti che la rendono logica del dono, contenuti legati alla verità inoggettivabile di Dio e alla verità inoggettivabile dell'umano. Tende a coincidere con una spinta a lottare contro la violenza che non può più davvero sapere da dove proviene e perché si impegna e cosa propriamente deve riconoscere come violenza. Il principio della carità tende allora a trasformarsi in principio formalistico della sospensione delle cogenze, un principio che nella sua vuota autoreferenzialità viene ad assomigliare all'esigenza puramente procedurale di liberarsi da ogni limite dato. Ma a questo punto non sembra più sollecitare o orientare la finitezza. Infatti, quanto alla provenienza originaria

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, V, 347.

⁴⁸ G. VATTIMO, P. SEQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, cit., 50 e 61.

della carità: se non posso più cogliere la verità del dono di Dio perché devo pensar-mi a partire da un'iniziativa amante e non piuttosto come gettato in un divenire storico che risponde in ultima istanza al criterio di superare ogni cogenza del dato, quindi anche quel limite dato costituito da ogni finitezza esistenziale? E ancora, quanto al lasciarmi contagiare di gratuità: se non colgo il senso vincolante-liberante del rapporto che mi lega alla verità dell'altro, perché dovrei sentirmi responsabilizzato ad aprirmi in chiave dialogica e non violenta in direzione dell'altra finitezza, dal momento che darmi all'altro risulta ben più cogente che liberarmi dell'altro? Insomma quella che sembra emergere è proprio l'*intrinseca violenza* che la finitezza insieme viene a subire ed è tentata a sua volta di esercitare se principio dei principi diventa un indefinito e autoreferenziale liberarsi da vincoli che regola la processualità storica in cui si va dissolvendo ogni fondamento veritativo. Proprio gli originari vincoli veritativi al mistero di Dio e al mistero dell'uomo salvaguardano l'amore e la logica kenotico-caritativa dal trionfo di un principio di indebolimento che può diventare, in complice alternanza, o neutra prepotenza dell'accadere storico sulla finitezza del singolo o soggettivistica ebbrezza di autodeterminazione.

Vattimo potrebbe replicare che il criterio della non violenza funziona proprio facendo venire meno indefinitamente le cogenze tacitanti. Comanda la riduzione della violenza in tutte le sue forme, laddove violenza è il ricorso al perentorio: l'«unico principio indiscutibile è non tacitare la domanda»⁴⁹. Ma allora bisogna continuare a chiedersi: le cogenze opprimenti vengono meno perché si affermano «altri tipi» di vincoli o perché indefinitamente si indeboliscono i vincoli? Proprio del pensiero debole ci sembra fare in qualche modo implicito riferimento a questo «altro tipo» di vincolo, ma intanto disconoscerlo sistematicamente come vincolo alla misura liberante di una verità che regge e nutre l'esistenza storica.

Così, ad esempio, egli afferma che solo il venir meno di ragioni ultime rende possibile il dialogo tollerante e non violento tra le finitezze: lasciando intendere che l'incontro con l'altro si deve in fondo alimentare del riconoscimento che ognuno compie del carattere interpretativo delle proprie posizioni⁵⁰. Ma può davvero bastare il sapersi limitati perché ci sia apertura incondizionata all'altro? Sembra piuttosto che una decisiva passione per la verità dell'umano, dell'altro uomo che mi sta di fronte e dell'universalmente umano, deve poterci incantare e responsabilizzare e orientare perché in noi si dischiuda una reale inquietudine per l'altro. Ecco, però, che

⁴⁹ *Ibid.*, 95.

⁵⁰ Cfr. G. VATTIMO, *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?*, cit., 376-378.

Vattimo, mentre propone la carità, dice contemporaneamente che va superata, in nome della libertà dell'esistenza, qualunque considerazione metafisica, senza fare distinzioni tra una metafisica oggettivante e una metafisica aperta all'inoggettivabile, che pretenda di stare sulle tracce di una verità essenziale dell'umano.

E ancora: viene affermato che «non ha senso pretendere di trovare una verità ultima che non dipenda dal dialogo e dalla prassi comune»⁵¹. Intanto però proprio l'appello che muove al dialogo, ad andare verso l'altro anziché cercare di sopraffarlo o di ignorarlo, chiama a vivere una verità della vocazione dialogica che non dipende da nostre decisioni e che non conduce affatto a sospendere indefinitamente le cogenze, ma a sperimentare e capire la differenza che passa tra vincoli liberanti (il vincolo alla responsabilità per l'altro) e vincoli soffocanti (la prigione egocentrica). Ci si può avvertire chiamati alla non-violenza solo se provocati e inquietati da una verità dell'amore che misura e finalizza la mia libertà niente affatto coartandola ma certo affrancandola dalla possibile presunzione di realizzarsi come autentica libertà cercando prima e al di sopra di tutto la sospensione di ogni vincolo.

Sembra invece che il pensiero debole nella sua maniera di profilare l'etica della finitezza e il principio della carità, faccia sempre pesare una diffidenza insuperabile riguardo alla verità come possibile dono e non come cappio per la libertà dell'esistenza. Per Vattimo in generale è come se l'indebolimento dell'essere ci salvasse dal dovere essere servilmente grati alla verità quale «necessità che ci trascende»⁵². Liberamente grati si può invece essere se si dipende da un fondamento che si dissolve, fino a poter dire, rispetto alla trascendenza che si fa *kenosis*: «è grazie a Dio che siamo, nella misura in cui siamo, atei»⁵³.

Ma siamo proprio costretti all'alternativa tra catene oggettivistiche e dissoluzione della verità? Vattimo invita, ad esempio, a guardare all'odierno spaesamento del soggetto nella società comunicativa come ad un'occasione di salvezza («chi non perde la sua anima non la salverà») e dà indicazioni sempre sollecitanti in ordine ad un modo di farsi attenti ai segni dei tempi caritatevole e non demonizzante. Ma appartenere al tempo della comunicazione o della fabulizzazione della realtà non ci chiama ancora e sempre a fruire di orientamenti di verità che permettano di discriminare tra ciò che custodisce l'umano e ciò che lo sfigura? Solo se viene posta una profonda sinergia tra via della bellezza e via della verità, la via vattimiana di una

⁵¹ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 9.

⁵² G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., 102.

⁵³ G. VATTIMO, *Il pensiero secolarizzato*, in *Il Poliedro* IV, 9-10 (1987) 79.

salvezza «estetica», di un farsi «turisti nel giardino della storia»⁵⁴ non rischia di diventare un acritico compiacersi del flusso delle maschere.

Certo il dono della verità, se è dono, dovrebbe come il dono della grazia avere il «carattere di un movimento armonioso che esclude la violenza» e che invoca «una risposta che, mentre accetta il dono, esprime anche, inscindibilmente, la verità più propria di chi lo riceve»⁵⁵. E se proprio lasciarsi misurare da una verità che non possiamo mai commisurare a noi, né relativizzare all'accadere o alle nostre procedure, significasse per l'esistenza lasciarsi fare il dono che più le permette di essere creativa, di fiorire, di appropriarsi a se stessa?

4. Conclusione

Abbiamo cercato di seguire Vattimo nel suo modo di custodire la finitezza dentro l'orizzonte di un ermeneutica nichilista che sta in ascolto di un evento: il destinale indebolirsi dell'essere. Un'ermeneutica interessata a riconoscere e riprendere la sua ispirazione cristiana perché sperimenta che solo a partire da una misura divina di indebolimento – abisso di gratuità e donazione – si può percepire quanto ci coinvolge, quanto ci chiama ad essere disponibili alla storia e aperti all'altro uomo, quanto ci fa creativi e responsabili nel nostro mestiere di esseri che interpretano, quanto regge il nostro colloquio infinito, la inesauribile lezione dell'assenza. Con grande capacità suggestiva Vattimo mette in campo, in modo insieme umile e temerario, il rinvio del suo nichilismo ermeneutico alla *kenosis* come stile dell'amore di Dio e alla meraviglia della carità come cuore del Vangelo. Cercando in tutto questo di affrancare finitezza esistenziale, evento dell'essere, vissuto della fede dalle trame violente del fondare metafisico che ha come sua legge «tacitare ogni domanda ulteriore con la perentoria e autoritaria affermazione del primo principio»⁵⁶.

La nostra ipotesi critica è che il pensiero debole sia, contro se stesso, troppo tacitante, troppo poco attento rispetto ad una possibilità: che il domandare umano sia già sempre orientato e provocato da tracce fondanti di verità che rivelano alla finitezza di appartenere ad un mistero di cui non può farsi misura. Tracce che non spengono affatto la ricerca ma la liberano dalla presunzione che il congetturare,

⁵⁴ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 66.

⁵⁵ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 104.

⁵⁶ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 63.

l'accadere storico dell'interpretazione, si dia come forma ultimativa rispetto ad ogni contenuto di senso. Ci sembra che Vattimo viva una difficile lotta di riconoscimento rispetto alla possibilità che sia sul serio liberante appartenere alla verità, stare vincolati alla nascosta vigenza del fondamento. Mentre parla di provenienze e orientamenti che sollecitano la finitezza, egli si rifiuta costantemente di ammettere il dono forte di una misura di verità che giochi intimamente alla lezione dell'assenza, al farsi vicino-debole del fondamento, all'appello che mi chiama al dialogo. Un dono che andrebbe custodito lasciando sempre emergere e non appiattendolo mai la sproporzione, intima alla storicità esistenziale, tra ciò che regge la storia e il procedere storico: questa sproporzione aperta ci sembra il segreto della vitalità della finitezza, la vera fonte della sua libertà.

Sia nel rapporto tra mistero divino e realtà creaturale, sia nel rapporto tra verità e avventura interpretativa, sia nel rapporto tra verità e dialogare intersoggettivo, il pensiero debole sembra non lasciare che l'*alterità* misurando la finitezza la liberi. La liberi non solo dalla violenza di un sistema di sicurezze che sottomette l'esistenza e il senso dell'essere alle cogenze oggettivistiche, ma anche dalle pieghe vanificanti di quel *sistema dell'insicurezza* che chiude l'esistere e il senso dell'essere nella processualità contingente. Un modo autenticamente non violento di abitare la storia è chiamato a prendere le distanze non solo dalla volontà di catturare l'assenza dell'essere nella pienezza a disposizione, ma anche dalla tendenza a rendere quell'assenza funzionale alla forma totalizzante del provvisorio.

Quanto alla metafisica, la possibilità che Vattimo *non* le offre è proprio quella dare il meglio di se stessa. Di non ridursi a «metafisica dell'oggettività», ma di coltivare, purificandosi da ogni spinta possessiva, la coraggiosa attitudine a lasciar parlare l'evento dell'essere fuori sia dal culto della sicurezza che dal culto della insicurezza. E così potersi rendere interprete di un «anelito verso il senso ultimo dell'esistenza»⁵⁷ che sia fatto insieme di gratitudine e di interrogazione. Forse questa attitudine genuinamente metafisica permette di scorgere qualcosa nell'abbagliante mistero della *kenosis*: che in esso, cioè, la trascendenza si dà in modo per noi *doppiamente spiazzante*, sia infrangendo ogni falsa immagine mondana del potere di Dio, sia rivelando come è liberante, per la finitezza, stare fuori da ogni inganno di autosufficienza e lasciarsi salvare dal potere di Dio. Senza intravedere e scorgere ciò, il pensiero debole corre il rischio di dare una visione troppo riduttiva del cri-

⁵⁷ *Fides et ratio*, n. 102.

stianesimo e di appoggiare un «finitismo semplice e soddisfatto»⁵⁸, corre il rischio di rendere il discorso sull'«impotenza di Dio» un «tema pregiato» per «sofisticata incredulità»⁵⁹.

Vogliamo chiudere le nostre riflessioni sottolineando come sia presente in Vattimo una acutissima invocazione di *libertà filiale* contro ogni regola che soffochi e reprima la libertà dell'esistenza, senza essere capace di danzare con essa e in essa. Non a caso egli presta la più grande attenzione alla frase evangelica: «non vi ho chiamato servi ma amici». Far giocare la carità con l'«ironia» sembra allora la carta vincente, perché l'ironia spiazza il peso greve di una verità incombente come un ordine che piomba addosso, con cui non possiamo affatto riconciliarci. L'ironia è la libertà con cui una finitezza che ama, guarda a tutti gli ordini che vorrebbero indebitamente spacciarsi per assoluti, per «naturali», per normativi in senso ultimo⁶⁰. Ma se questo non significa tenersi stretti, con la libertà di figli che si muovono a casa propria, all'ordine abissale dell'amore e alle implicazioni di verità che esso reca in sé, cos'altro vuol dire? Quello che in Vattimo non trova esplicita espressione è appunto l'alleanza tra finitezza, ironia e riscoperta del *vincolo liberante*; l'idea insomma che appartenendo alla verità dell'amore si possa danzare la gioia di dipendere da un'iniziativa amante e la responsabilità di andare verso l'altro, senza consegnarsi né al moralismo e alla religiosità interessata, né al gusto narcisistico di una contingenza resa insuperabile.

⁵⁸ Cfr. C. CIANCIO, *Cristianesimo e nichilismo*, in *Filosofia e Teologia* 3 (2003) 422.

⁵⁹ S. NATOLI, *Stare al mondo*, Milano 2002, 159.

⁶⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 95.