

Pensiero debole e antiwokismo

LUCA DI BLASI*

Sommario: Introduzione - 1. Il post-secolare - 2. Dal messianismo debole al pensiero debole - 3. La svolta apocalittica di Girard e il post-secolarismo post-libertario; 3.1. L'ambiguità di Girard, o: L'altro lato dell'indebolimento del meccanismo del capro espiatorio; 3.2. L'ambiguità di Thiel, o: Due imitatioes Christi; 3.3 L'ambiguità di Vance, o: debolezza docetica - Conclusione: L'attualità del pensiero debole.

Abstract: The specificity of Gianni Vattimo's concept of the "secular" lies in its close connection to the notion of *weakening* (*indebolimento*) and in its distinctly religious imprint. By associating the secular with the Christian concept of *kenosis*, Vattimo endows weakening with a historical-theological dimension. Precisely because of this religious grounding, Vattimo's secular is simultaneously post-secular. This raises the question of how his understanding of secularization relates to contemporary debates on the post-secular. This article addresses this question by first clarifying the concept of the post-secular and by demonstrating the structural affinities between Vattimo's account of secularization and that of Karl Löwith – while emphasizing a crucial difference: whereas Löwith sought to overcome the theological legacy of modernity, Vattimo expressly affirms it. The article then argues that, despite its originally philosophical foundations, *pensiero debole* was already indebted to a Christian or Judeo-Christian intuition. This latent religious dimension is made explicit in Vattimo's occupation with René Girard, whose interpretation of the historical-religious overcoming of originary sacred violence decisively influenced Vattimo's postmodern thinking. Finally, the article examines the contemporary resurgence of religion – especially Christianity – in an anti-progressive and anti-woke form, drawing on figures such as Peter Thiel. Vattimo's *pensiero debole* is presented as a critical and effective alternative to this post-libertarian post-secularism.

Keywords: post-secolarism, weak thought, antiwokism, Vattimo, Girard, Löwith, post-libertarianism, Thiel, Vance

* Università di Berna.

Introduzione

Nel 2002 ho avuto una lunga conversazione con Gianni Vattimo¹. A un certo punto chiesi a Vattimo cosa pensasse del post-secolare. La sua risposta fu: «*Ah sì, siamo già in un'epoca post-secolare?*».

In questa controdomanda, esemplare della complessa ironia vattimiana, traspariva sorpresa. Forse era la prima volta che si confrontava con il concetto di post-secolare, il che non stupirebbe, considerando le asincronie dei dibattiti europei: Habermas aveva popolarizzato il termine solo un anno prima, dopo gli attentati dell'11 settembre. C'era anche curiosità genuina: *Post-secolare? Che cos'è?* Ma si avvertiva pure resistenza. Per chi, come Vattimo, aveva legato il proprio pensiero al concetto di secolarizzazione, non era possibile accogliere con immediatezza un termine che proclamava il «post» di quel secolare. Neppure per un pensatore che, vent'anni prima, si era affermato a livello mondiale proprio per aver abbracciato, con coerenza, un altro «post» affine: quello della modernità.

Avevo posto la domanda a Vattimo perché mi interessava un paradosso nel rapporto tra il suo concetto di secolarizzazione e quello di post-secolare. La «secolarizzazione» è solitamente intesa nel senso di superamento delle religioni. Il post-secolare, invece, sarebbe la revisione critica di questa concezione, sia nella forma «debole» di un riconoscimento della persistenza di fatto della religione, sia in quella di una dipendenza del secolare nei confronti delle religioni.

La specificità del concetto vattimiano di «secolare» risiede proprio nel fatto che esso non solo mantiene un legame stretto con la nozione di «indebolimento», ma presenta anche una marcata impronta religiosa. Vattimo lo ha associato al concetto cristiano della *kenosis*, conferendo così all'indebolimento stesso una dimensione storico-teologica. In questo senso, proprio in quanto connesso alla «religione», il «secolare» di Vattimo è al tempo stesso «post-secolare». Sorge allora la questione del rapporto tra la comprensione vattimiana della secolarizzazione e il post-secolare.

Esplorerò questa domanda partendo dal concetto di post-secolare e dimostrando come la comprensione vattimiana della secolarizzazione presenti affinità strutturali con quella di Karl Löwith – con la cruciale differenza, tuttavia, che Vattimo affermava ciò che Löwith auspicava di superare. In un secondo momento, intendo suggerire come il pensiero debole stesso fosse già debitore di un'intuizione cristiana o «giudaico-cristiana», sebbene si fondasse inizialmente su basi prevalentemente filosofiche. Vorrei dimostrare come René Girard abbia svolto un ruolo decisivo in relazione a questa dimensione cristiana o religiosa, inizialmente nascosta – come cioè l'interpretazione girardiana del superamento storico-religioso di una violenza sacrale originaria abbia orientato il “pensiero debole” postmoderno di Vattimo.

Lo stesso Girard, tuttavia, svolge un ruolo centrale anche nella riscoperta contemporanea della funzione orientativa della religione, in particolare del cristianesimo. Tuttavia, questa riattualizzazione si configura in modo decisamente antiprogressista e anti-woke, contrapponendo-

¹ È stata pubblicata per la prima volta integralmente in occasione della sua scomparsa: Vattimo, G. (2023). *L'Europa tra identità e globalizzazione* [Interview]. Fata Morgana Web. www.fatamorganaweb.it/autori/di-biasi-luca/

si così diametralmente a due istanze fondamentali del pensiero di Vattimo. Delineerò questo post-secolarismo anti-woke o attraverso le figure di Peter Thiel e JD. Vance, cercando di dimostrare che i loro pensieri possono essere ricondotti a Girard e a un anti-wokismo già da lui concettualizzato, anche se non ancora così denominato. Ed è proprio il pensiero debole vattimiano che si presenta qui come una risposta efficace al *post-secolarismo post-libertario* contemporaneo.

1. Il post-secolare

Che una dimensione di senso emerga con il tramontare di un'altra non è affatto stregoneria. In fondo, è proprio questo il fascino di tutti i concetti con il prefisso «post». È una loro caratteristica ben nota quella di rendere riconoscibili i limiti di ciò che, in quanto «post», dichiarano ormai superato. Ma con ciò si delinea necessariamente un nuovo orizzonte di senso.

Che qualcosa nella sua interezza entri nel campo della visibilità, che «una forma di vita sia invecchiata»², costituisce a sua volta la condizione preliminare affinché un concetto «post» possa sorgere, apparire plausibile, e quindi affermarsi. Il concetto di *post-secolare*, emerso circa 25 anni fa, riconfigura radicalmente la fenomenologia del secolare. Ciò chiarisce perché tale nozione abbia potuto plasmare l'autocomprensione occidentale nel corso del XX secolo: in un'epoca in cui l'«Occidente» non solo si collocava tra l'immaginazione di «religioni» nel «Terzo Mondo» non ancora secolarizzato e in gran parte colonizzato) e un secolarismo antireligioso (il comunismo), ma viveva al suo interno la tensione tra un orientamento cristiano o giudaico-cristiano conservatorio e uno secolarista di sinistra, questa nozione emerse come formula di compromesso politico-teologico ideale proprio in virtù della sua intrinseca ambiguità.

Il termine «secolare» poteva infatti significare sia *semi-religioso* sia – come divenne più evidente dopo il crollo del comunismo secolarista – *semi-secolarista*, a seconda che lo si considerasse da una prospettiva religiosa o secolarista. Proprio questa ambiguità strutturale rendeva il concetto di secolare ugualmente attraente sia per i liberali progressisti che per quelli conservatori: Da un lato, una sinistra liberale poteva interpretare la secolarizzazione in chiave secolarista come un graduale superamento della religione, sostenendola in quanto tale; dall'altro, un conservatorismo cristiano-liberale trovava un punto di accordo con lo stato secolare proprio perché questo concetto implicava indirettamente una dipendenza dal religioso, evitando così di auto-assolutizzarsi³.

Proprio in virtù di questa ambiguità, divennero possibili due distinte forme di critica del secolare – né religiose né secolariste: Nel primo caso (Blumenberg), l'intento critico consisteva nel superare quella relativizzazione (o addirittura delegittimazione) della modernità che egli scorgeva nel concetto di «secolare»: la modernità non sarebbe altro che una «*metamorfosi della*

² Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*. Suhrkamp. 28 (traduzione mia).

³ Questa affermazione conservatrice del secolare trovò in Germania, subito dopo il Concilio Vaticano II, la sua formulazione paradigmatica – e infinitamente ripetuta – nel *dictum* di Böckenförde. Si veda: Böckenförde, E. W. (1976). *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Suhrkamp. 60.

sostanza teologica del Medioevo», e dunque «null'altro che il derivato comprensibile sotto il titolo di secolarismo, ovvero, in definitiva, un'eresia cristiana»⁴. A questa visione, Blumenberg oppose – com'è noto – la tesi della legittimità autonoma della modernità (non religiosa).

L'altra forma di critica, al contrario, estese la svalutazione del secolare *semi-religioso* fino alle sue radici bibliche. Questo fu il percorso di Karl Löwith (1897-1973)⁵, una figura di riferimento importante per la formazione di Vattimo. La concezione löwithiana della secolarizzazione afferma che «la filosofia moderna della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento, e che essa si conclude con la secolarizzazione del suo modello escatologico»⁶.

Con l'espressione «filosofia della storia» («Geschichtsphilosophie»), Löwith intende precisamente: «l'interpretazione sistematica della storia universale guidata da un principio che collega eventi e conseguenze storiche, riferendoli a un senso ultimo»⁷. Questa concezione della secolarizzazione è *intrinsecamente critica*. Löwith mirava a superare entrambi gli elementi: la filosofia della storia e la sua radice soteriologica. Lo chiarisce sin dalle prime pagine della sua opera *Significato e fine della storia* (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*), definendo la generazione a cui si rivolge come quella che «si è appena risvegliata dal sogno secolare del progresso». Tuttavia – aggiunge – questo risveglio rimane incompleto finché non include anche il presupposto escatologico, ovvero finché «la rinuncia alla Provvidenza e al progresso non è ancora compiuta»⁸.

Qui emergono sia le affinità che le opposizioni tra Löwith e Vattimo e, se vogliamo, tra due diverse riletture di Nietzsche e Heidegger. Löwith osservava la gioventù del dopoguerra «*risvegliarsi dal sogno secolare del progresso*» e intendeva estendere questo risveglio a tutto il pensiero storico, compreso quello soteriologico dalla tradizione giudaico-cristiana. Vattimo invece, come vedremo, a un certo punto si riconobbe anch'egli risvegliato da un sogno politico-messianico, ma reagì in modo diametralmente opposto: *espandendone* la dimensione escatologica. Trasformò così un sogno politico-messianico «infuocato» in una sorta di sogno più «freddo» e prolungato: quello del superamento di una violenza originaria e sacrale.

2. Dal messianismo debole al pensiero debole

Nel suo primo testo, per così dire programmatico, sul pensiero debole – «Dialettica, differenza, pensiero debole» – il cristianesimo non svolge un ruolo chiaramente riconoscibile. Le parole «cristianesimo» o «cristiano» non compaiono nel suo saggio e appaiono solo brevemente in un unico contributo dell'opera collettanea «Il pensiero debole»⁹. Vattimo non menziona neppure una sola volta le parole religione o religioso.

⁴ Blumenberg, H. (1988). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp. 265 (traduzione mia).

⁵ Cfr. Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Metzler.

⁶ *Ibid.*, 12 (traduzione mia).

⁷ *Ibid.*, 11 (traduzione mia).

⁸ *Ibid.*, 12 (traduzione mia).

⁹ Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (1995 [1983]). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.

Una delle prime testimonianze pubbliche del suo avvicinamento al cristianesimo si trova, a mia conoscenza, solo un decennio dopo «Il pensiero debole», precisamente nel 1994. Questo è il periodo in cui tra gli intellettuali si manifesta diffusamente una riscoperta della religione, particolarmente sotto forma di un intenso confronto con l'opera di Freud *L'uomo Mosè* (Yosef Hayim Yerushalmi, Jan Assmann, Eric Santner), così come con Paolo di Tarso (Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek). In questo contesto temporale, verso la metà e fine degli anni '90, si colloca l'interesse pubblico di Vattimo per la religione.

In un dialogo con Sergio Quinzio del 1994, divenuto fondamentale per il libro *Credere di credere*, Vattimo attribuisce esplicitamente il mutamento del suo rapporto con il cristianesimo al *pensiero debole* del 1983.

«Per la verità ho cambiato un po' idea a cominciare dal pensiero debole, che è dell'83. Dopo la fine del sogno del '68, il pensiero debole è già il tentativo di vedere la storia come un progresso paradossale, nel senso dell'impoverimento, della riduzione»¹⁰.

Questa osservazione ci permette di far risalire il ritorno di Vattimo al cristianesimo *non solo a partire da Credere di credere*, ma già dai primi anni Ottanta e dal *Pensiero debole*. Il ritorno alla religione in Vattimo – così come in altri pensatori di sinistra – non risulta quindi motivato dalla fine del mondo bipolare o dalle conseguenze della costruzione dell'Islam come nuovo antagonista dell'Occidente dopo il crollo del comunismo, ma affonda le sue radici in una delusione più profonda: quella di un'attesa messianica imminente, della fine del «sogno» sessantottino, in forma di una sua trasformazione in violenza, in *pensiero di piombo*.

Ciò implica due aspetti fondamentali:

In primo luogo, il post-secolare e la postmodernità – almeno nella versione vattimiana – risultano strettamente connessi. E poiché «modernità» e «secolarizzazione» sono intimamente legate, tale connessione appare del tutto coerente. Tuttavia, rimane aperta la questione di come questa «dimensione post-secolare» possa conciliarsi con l'approvazione della secolarizzazione da parte di Vattimo. In secondo luogo, questa posizione avvicina notevolmente Vattimo a figure come il maoista Benny Lévy – che già durante gli anni '70 aveva operato un allontanamento da una politica carica di messianismo per ritornare alla religione («da Mao a Mosé») – o ad Alain Badiou. Nel caso di Badiou, il parallelismo è particolarmente evidente: la sua celebre opera su *San Paolo* fu pubblicata nel 1997, appena un anno dopo *Credere di credere*, e per lungo tempo si è potuto pensare che rappresentasse una sorta di divulgazione della sua grande rielaborazione filosofica, *L'essere e l'evento* (1988). Tuttavia, si scoprì poi che già nei primi anni '80, quindi in contemporanea con lo sviluppo del *pensiero debole*, Badiou aveva iniziato a scrivere una tragedia ispirata a Paolo e alla storia della Chiesa primitiva, «*L'Incident d'Antioche*»¹¹ che metteva in

¹⁰ Vattimo, G., & Quinzio, S. (20.3.1994). Il Dio che cerchiamo. *La Stampa*. www.archiviola stampa.it

¹¹ Badiou, A. (2013). *The Incident at Antioch / L'incident d'Antioch. A Tragedy in Three Act / Tragédie en trois actes*. Columbia University Press.

parallelo il progetto comunista con quello cristiano per trarne un nuovo orientamento dopo il radicale screditamento del comunismo a causa dei massacri di Pol Pot.

Dunque, intorno al 1980 troviamo alcuni pensatori di sinistra che, di fronte alla crisi del comunismo, volsero il loro rinnovato interesse verso la religione. E non sorprende che in questo periodo anche Walter Benjamin sia stato riscoperto: il suo pensiero, com'è noto, si collocava tra marxismo e messianismo, e proprio le sue *Tesi di filosofia della storia* furono scritte in un momento di radicale disorientamento storico (sulla scia del patto Hitler-Stalin).

Proprio come l'*Angelus Novus* di Paul Klee, si potrebbe dire che anche l'angelo della storia di Benjamin – da questo ispirato – strabuzzi: con un occhio vede le vittime della storia, mentre con l'altro rimane rivolto all'origine della tempesta, al Paradiso, conservando così un criterio religioso attraverso cui anche la storia non deve necessariamente avere l'ultima parola. Quando le speranze dei sessantottini crollarono, il messianismo debole benjaminiano («una debole forza messianica»¹²) si rivelò adatto a liberare i rivoluzionari falliti da un messianismo politico ed eccessivo. O, per usare una formulazione di Christoph Schmidt: «Con questo messaggio, contenuto nella bottiglia gettata in mare da Benjamin, il messianismo di sinistra radicale della liberazione si trasformò segretamente in una liberazione dal messianico»¹³.

Il nome di Walter Benjamin non è utile soltanto per comprendere meglio il contesto storico degli anni attorno al 1980, ma anche per approfondire quella paradossalità che mi interessa. Benjamin svolge un ruolo relativamente importante nel saggio di Vattimo «*Dialettica, differenza, pensiero debole*», e in effetti esiste una notevole prossimità strutturale tra i due pensatori. Nella sua prima tesi di filosofia della storia e nella celebre allegoria (il manichino e il nano), Benjamin si riferiva esplicitamente al riconoscimento di una dipendenza della filosofia della storia del materialismo storico (il manichino) dalle sue radici teologiche (il nano nascosto), attraverso cui però essa stessa avrebbe potuto diventare dominante («averla vinta su chiunque»). Si tratta dunque di un ribaltamento paradossale: la dipendenza si trasforma in dominio non appena viene riconosciuta, mentre il dominio ritorna dipendenza non appena viene dimenticato¹⁴.

Benjamin constatò dunque, come in seguito avrebbe fatto Karl Löwith, una dipendenza della filosofia della storia dalla teologia. Tuttavia, ciò non significava che egli volesse (con intento secolarista) superare la storia della salvezza, o (con intento anti-secolarista) abbandonare la filosofia della storia, o (con intento antistorico) lasciarsi alle spalle entrambe. Piuttosto, il suo intento era riconnettere un progetto di matrice secolarista – e dunque strutturalmente ostile alla religione – alle sue radici teologico-messianiche, senza però rinunciare alla direzione secolarizzante. Proprio in virtù di questa paradossalità, Benjamin divenne un punto di riferimento importante

¹² Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I,1* (pp. 691-704). Suhrkamp, , 694 (traduzione mia).

¹³ Cfr. Schmidt, C. (2011/12). Die Rückkehr der toten Seelen. Die deutsche Studentenbewegung und ihr Umgang mit Auschwitz. *Mittelweg* 36, Heft 6, 66-83. 82 [traduzione mia].

¹⁴ Cfr. Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I,1* (pp. 691-704). Suhrkamp, , 693. Si veda anche Di Blasi, L. (2018). *Dezentrierungen. Beiträge zur Philosophie der Religion im 20. Jahrhundert*. Turia + Kant, , 33f.

per il pensiero avanzato e storicamente disorientato della sinistra nel periodo post-messianico e post-comunista¹⁵.

Ritengo che il *pensiero debole* di Vattimo e la sua successiva esplicita connessione con la secolarizzazione e la *kenosis* si avvicinino a questa prospettiva. Anche qui troviamo un (implicito) ritorno alla religione, che però serve a rafforzare la secolarizzazione. Già nel 1983, alla base del pensiero dell'indebolimento in Vattimo vi era una dimensione religiosa, più precisamente cristiana – una dimensione che, per così dire, guida o orienta l'indebolimento (alias secolarizzazione, alias *kenosis*), impedendo che esso degeneri in una relativizzazione arbitraria o in un indebolimento pluralista di ogni orientamento. Tuttavia, la differenza è altrettanto rilevante: Perché il *pensiero debole* di Vattimo, infatti, fa a meno di un «altro lato», di un messia che limiti il proprio attivismo messianico. È un *pensiero*, non un *messianismo debole*¹⁶.

Una prossimità performativa con Benjamin e la sua allegoria consiste nel fatto che nel 1983 la dimensione teologica del pensiero di Vattimo rimase nascosta – esattamente come il nano teologico di Benjamin. In «*Dialettica, differenza, pensiero debole*», l'idea di sinistra di un indebolimento dei rapporti e delle strutture di dominio non viene fondata teologicamente, bensì filosoficamente, o più precisamente in chiave di storia dell'essere: attraverso una lettura heideggeriana di sinistra mediante un indebolimento o *Verwindung* storico-ontologica dei presupposti metafisici.

Dalle sue successive affermazioni emerge non solo con chiarezza la preesistenza del nano teologico, ma anche i suoi lineamenti essenziali. È lecito identificarlo con René Girard. Questa identificazione diventa evidente nel suo libro *Credere di credere*. Qui Vattimo non solo si chiede: «come l'interpretazione del pensiero heideggeriano come «ontologia debole» o dell'indebolimento possa pensarsi come un ritrovamento del cristianesimo e come un risultato del permanente agire della sua eredità», ma aggiunge:

«Non so bene a che punto esatto dell'itinerario, certo non in coincidenza immediata con la prima formulazione della interpretazione «debolista» di Heidegger nel 1979; può darsi anche solo, invece, in conseguenza di esperienze di dolore, malattia, morte di persone care alcuni anni dopo; ma più verosimilmente a partire dalla riflessione sull'opera di René Girard, che ho accostato leggendo dapprima *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*»¹⁷.

¹⁵ Questo vale innanzitutto per Giorgio Agamben. Cfr. Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri. Tuttavia, anche altri pensatori di sinistra e liberal-progressisti hanno riscoperto la necessità di un riferimento alla religione – sia per rafforzare un progetto ateistico, come nel caso di Alain Badiou e Slavoj Žižek, oppure, come nel caso di Habermas, per proteggere il secolare dalla sua atrofia. Cfr. Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp. 807.

¹⁶ Per questo, in *Credere di credere*, Vattimo si oppone anche a un'approvazione della secolarizzazione attraverso una teologia dialettica (Karl Barth), poiché rifiutava l'idea di Dio come del Totalmente Altro. Ed è sempre per questo motivo che Vattimo si distanziò da voci significative della filosofia della religione ebraica del Novecento, come Rosenzweig o Levinas.

¹⁷ Vattimo, G. (1996). *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Garzanti. 26-27. Già nel 1980, del resto, Vattimo aveva scritto una recensione a *Il sacro e la violenza* di Girard.

L'incarnazione avviene, per Girard e per Vattimo, per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro¹⁸. Emerge così con maggiore chiarezza quel *doppio movimento* tra filosofia e cristianesimo – quello sviluppo *parallelo* tra *storia dell'essere* come indebolimento della metafisica (interpretazione vattimiana di Heidegger), e *storia della religione* come indebolimento della violenza sacrale. «*Il Dio violento di Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della metafisica*»¹⁹.

Si potrebbe anche dire: nell'esatto istante in cui fallisce un'attesa messianica imminente, si spalanca la visione di una narrazione molto più ampia, che abbraccia l'intera storia della metafisica e delle religioni, caratterizzata da un unico vettore: quello dell'indebolimento del dominio e della violenza. La scoperta dell'indebolimento come orizzonte significativo seguì a un totale disorientamento²⁰.

3. La svolta apocalittica di Girard e il *post-secolarismo post-libertario*

Girard non ha soltanto ispirato il pensiero debole di Vattimo²¹ e, con esso, un importante filone del postmoderno, ma è diventato uno degli agenti più efficaci di Peter Thiel e con esso di un *antiwokismo* (post-)libertario contemporaneo che – particolarmente in Argentina e negli Stati Uniti – ha conquistato il potere; per un pensiero, dunque, che si pone in diretta opposizione alla prospettiva vattimiana. Come comprendere questa tensione?

3.1. L'ambiguità di Girard, o: L'altro lato dell'indebolimento del meccanismo del capro espiatorio

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare più da vicino il pensiero di Girard. La sua intera teoria si basa sul concetto di imitazione, *mimesi*. Il desiderio umano è imitativo perché desidera ciò che desiderano gli altri. Questo sfocia in competizione e rivalità, che a loro volta si traducono in una violenza ubiqua. Tradizionalmente, sostiene Girard, questa veniva purificata attraverso la violenza contro un singolo: la pratica sacrificale del capro espiatorio. La tradizione biblica, in particolare il cristianesimo, avrebbe rivelato questo meccanismo «satanico», avviandone così il graduale indebolimento.

¹⁸ *Ibid.*, 29.

¹⁹ *Ibid.* 30.

²⁰ Quella armonia tra storia dell'essere e storia della salvezza, tra indebolimento dei rapporti di violenza e dominio – si potrebbe chiamare una *grande narrazione*. Da qui risulta un paradosso, almeno nel momento che il pensiero debole di Vattimo viene compreso come postmoderno (cfr. Vattimo, G. (1995 [1983]). *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In G. Vattimo & P. A. Rovatti (Eds.), *Il pensiero debole* (pp. 12-28). Feltrinelli, 27; Corradi, E. (1985). Linee del «pensiero debole». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 77, 3, 476-483.) e postmodernismo viene inteso come «fine delle grandi narrazioni». In questo senso francese o lyotardiano, il pensiero vattimiano, sarebbe del tutto anti-postmoderno.

²¹ «Gianni Vattimo è di sicuro uno degli intellettuali italiani che hanno maggiormente sottolineato il debito del pensiero contemporaneo nei confronti del cristianesimo a partire dalle riflessioni di Girard». Casini, F. (2006). La ricezione del pensiero di René Girard in Italia dagli anni Sessanta ad oggi. *Nuova Corrente*, 53, 129-157. 138.

La dimensione positiva di questo processo ha influenzato, come si è detto, Vattimo (pensiero debole) e quindi la filosofia postmoderna. Tuttavia, l'interpretazione girardiana di un indebolimento del principio del capro espiatorio include una dimensione negativa. Questa divenne evidente con il suo libro *Vedo Satana cadere come la folgore*²², pubblicato in francese nel 1999 e nella traduzione inglese nel 2001, poco prima dell'11 settembre. E, per anticiparlo: come l'aspetto cristiano-escatologico della dottrina di Girard aveva influenzato Vattimo e un pensiero postmoderno, così la dimensione cristiano-apocalittica ha ispirato Peter Thiel e un pensiero post-secolare.

La scoperta del desiderio mimetico ha permesso a Girard intorno al 1959²³ di superare un antimodernismo elitario che è riconoscibile nella sua opera precedente e che rifiuta la cultura di massa moderna per due ragioni apparentemente contraddittorie: da un lato, egli critica l'imitazione massificante e ubiqua («everybody is a carbon copy of every body else»²⁴); dall'altro, condanna l'individualismo moderno, l'egoismo e la «mirage of divine autonomy»²⁵. Girard crede di smascherare la Fata Morgana dell'autonomia, e di un desiderio autentico, poiché tutti, incluso lui stesso, siamo soggetti al desiderio mimetico, imitandoci reciprocamente. Il riconoscimento del proprio coinvolgimento nel desiderio mimetico gli permise di comprendere il sé come profondamente connesso all'altro e portò a una rivalutazione positiva dell'uguaglianza, della democrazia e, di conseguenza, dello stesso desiderio mimetico in quanto «intrinsecamente buono». Su questa base, Girard poté criticare l'individualismo moderno, solipsistico, prometeico e ambizioso, per non aver riconosciuto il carattere mimetico del desiderio e, quindi, l'intersoggettività o «interdividualità». Questo passaggio è politicamente rilevante, poiché la tendenza a limitare il desiderio mimetico (o il risentimento) all'altro, specialmente al più debole, è una delle principali fonti delle posizioni elitiste fino ai giorni nostri.

Con la sua svolta apocalittica del 1999, tuttavia, Girard ripropone questa distinzione ormai superata tra desiderio buono e autentico e desiderio cattivo e mimetico, sotto forma di una buona e autentica «imitatio Christi» e di una cattiva e anticristiana imitazione di questa imitatio. Quest'ultima Girard credeva di riconoscere nelle attuali forme di sinistra di preoccupazione per le vittime, interpretandole come un *tentativo di usurpare il posto di Cristo*. A sua volta, questa tradizione rivoluzionaria e di sinistra veniva da lui intesa come un'imitazione anticristiana della genuina sollecitudine cristiana, una tradizione che egli considerava più pericolosa persino del tentativo di destra, neopagano – condiviso, a suo avviso, da Nietzsche e Heidegger – di superare la preoccupazione per le vittime.

«Seguendo il linguaggio simbolico del Nuovo Testamento si può dire che, nello sforzo di recuperare terreno e trionfare di nuovo, Satana prende in prestito il linguaggio delle vittime. Egli imita sempre meglio Cristo e pretende di superarlo. Questa imitazione usurpatrice è

²² Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*. Adelphi.

²³ Cfr. più in dettaglio Di Blasi, L. (2014). Within and Beyond Mimetic Desire. In P. Antonello & H. Webb (Eds.), *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism* (pp. 39-53). Michigan State University Press.

²⁴ Girard, R. (1959). Pride and Passion in the Contemporary Novel. *Yale French Studies*, 24, 3-10. 6.

²⁵ *Ibid.*

presente da molto tempo nel mondo cristianizzato, ma si sta enormemente rafforzando nella nostra epoca. E' il processo che il Nuovo Testamento designa nei termini dell'«Anticristo» [...] Noi ci troviamo in un ultracristianesimo caricaturale, che cerca di sfuggire all'orbita giudaico-cristiana «radicalizzando» la pietà per le vittime in senso anticristiano»²⁶.

3.2. L'ambiguità di Thiel, o: Due *imitationes Christi*

René Girard insegnò a Stanford, dunque nel cuore della Silicon Valley. Il suo discepolo più influente, almeno al di fuori dell'accademia, è senza dubbio Peter Thiel, una delle figure emblematiche della Silicon Valley²⁷.

Una lettura delle testimonianze biografiche di Peter Thiel rivela che, alla fine degli anni Ottanta, egli cadde in una crisi esistenziale che coincise con il riconoscimento di una profonda insensatezza della rivalità mimetica e della competitività da essa esacerbata²⁸. Fu Girard ad assumere per lui quel ruolo significativo che Thiel avrebbe poi avuto per JD. Vance. La sua teoria del desiderio mimetico divenne la chiave per smascherare una competizione insensata. Nel 2014, Thiel pubblicò, basato su una stima libertaria degli «individui sovrani»²⁹ un testo il cui titolo contiene una delle sue affermazioni più celebri: «*Competition is for losers*»³⁰. Il fatto che la competizione si fondi sul desiderio mimetico equivale a una sua svalutazione in senso elitario. Inoltre, nel suo pensiero, questo elemento si combina con un rifiuto della compatibilità tra libertà e democrazia³¹, il che equivale a un rifiuto della democrazia, poiché va di pari passo con un'approvazione della libertà concepita in termini libertari e individualisti.

L'abbandono della competizione assume una duplice natura: Thiel oscilla tra una concezione del cristianesimo come rivelazione salvifica del capro espiatorio e del desiderio mimetico – attraverso il riconoscimento di Cristo come vero modello – e l'ambizione di raggiungere egli stesso una posizione trascendente la rivalità, diventando un imprenditore monopolista che supera la logica competitiva. Già la comprensione della distruttività della competizione lo eleva, nei suoi occhi, al di sopra della maggior parte («[i]f you can recognize competition as a destructive force instead of a sign of value, you're already more sane than most»³²).

²⁶ Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*. Adelphi. 235.

²⁷ Per Thiel cfr. in modo più dettagliato Di Blasi, L. (2026), Flucht aus der gemeinsamen Welt. Peter Thiels apokalyptischer Postlibertarismus. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 51.1, 7-18.

²⁸ «There were all these ways I was incredibly competitive and tracked as a kid. [...] I got into Stanford, and I went to Stanford. Then I went to law school. I ended up at a top law firm in Manhattan. From the outside, it was a place where everybody wanted to get in. On the inside was a place everybody wanted to get out. I had some kind of a quarter-life crisis in my mid-20s.» Thiel, P. (21.2.2024). Conversations with Tyler In *On Political Theology* (Ep. 210) *Unveiling the dangers of just trying to muddle through*. <https://conversationswithtyler.com/episodes/peter-thiel-political-theology/>

²⁹ Dale Davidson/Rees-Mogg (1997).

³⁰ Thiel, P. (12.9.2014). Competition Is for Losers. If you want to create and capture lasting value, look to build a monopoly. *Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/peter-thiel-competition-is-for-losers-1410535536>

³¹ Cfr. Thiel (2009).

³² Thiel, P., & Masters, B. (2014). *Zero to One: Notes on Start Ups, or How to Build the Future*. Random

La comprensione del desiderio mimetico permise a Thiel di operare su due livelli: da un lato, ispirato da Girard, promuoveva l'abbandono del desiderio mimetico e guidava giovani ambiziosi come JD. Vance a seguirlo in questo percorso, aiutandoli a scoprire il superamento dei social network che alimentano la rivalità mimetica. Dall'altro, Thiel fu il primo investitore in *Facebook*, sfruttando così la rivalità mimetica amplificata da questa piattaforma monopolistica, ricavandone una fortuna. Mentre traeva profitto dal desiderio mimetico delle masse, ne propagandava pubblicamente il rifiuto.

La sua critica contro la «religione woke» – categoria che negli ultimi anni ha permesso di saldare schieramenti ideologici eterogenei – si basa sul concetto dell'Anticristo. La sua caratteristica più pericolosa sarebbe la sua simultanea, inquietante somiglianza con Cristo e al tempo stesso la profonda distanza spirituale da Lui. Qui Thiel si riferisce a Girard: «Like Girard's 'ultrachristians,' the Antichrist desires to be like Christ – only greater»³³.

Tuttavia, Thiel va oltre Girard. Egli solleva infatti la questione se il «wokismo» costituisca una perversione o tentazione cristiana³⁴, ovvero un'anticristianità sotto le vesti della cristianità, oppure strettamente adiacente a esso e una conseguenza coerente del cristianesimo stesso. Thiel lascia deliberatamente aperta questa domanda, lasciando così incerto se la sua critica alla preoccupazione per le vittime nel wokismo si riverberi anche sul cristianesimo – analogamente alla critica nietzschiana di femminismo, socialismo e anarchismo, che egli interpretava non come perversioni, bensì come esiti moderni della morale cristiana.

Per questo motivo Thiel si avvicina addirittura a un'aperta adesione a posizioni di estrema destra³⁵ («the West may in fact be chauvinist, racist, sexist, and all the other things it's accused of being, but we should embrace that rather than apologize for it»), una strategia che definisce «nietzscheana» e descrive come «incredibly tempting in an emotional sense»³⁶. Se il wokismo sarebbe «a particularly Christian temptation»³⁷, Nietzsche sarebbe quindi la tentazione di capire il cristianesimo come la radice del wokismo. In questo caso, non sarebbe più l'imitazione della preoccupazione per le vittime a costituire il problema vero e proprio, bensì tale preoccupazione in sé.

Ciò consente due interpretazioni divergenti: da un lato, ci troveremmo di fronte a una posizione che, analogamente a Girard, sostiene una forma di cristianesimo centrista, collocato tra il neopaganesimo (o estrema destra) «satanico» e la sinistra «anticristiana», con la differenza che tale posizione apparirebbe più instabile, poiché entrambi gli estremi assumono i tratti di una «tentazione». Dall'altro lato, tuttavia, permane la possibilità non più girardiana che (una interpretazione di destra di) Nietzsche abbia colto nel vero.

House. 43.

³³ Thiel, P. (2.11.2023). Nihilism Is Not Enough. Novitate Conference, The Catholic University of America, . online su www.nihilismisnotenough.com/

³⁴ Thiel, P. (2023). The Diversity Myth. On multiculturalism as misdirection. *New Criterion*, 41(10), 4-8. <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/> , online unter <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/>

³⁵ Cfr. *Ibid.*, <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/>

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

Queste interpretazioni opposte corrispondono a una sorta di contraddittoria simultaneità tra due atteggiamenti mutualmente esclusivi che è difficile da trascurare: da un lato, Thiel sembra riporre la propria fiducia nel cristianesimo, ma anche nello sviluppo tecnologico e in sviluppi transumanisti. Lo stesso Thiel che professa la fede nella resurrezione corporale ha stipulato un accordo con la società Alcor per la crioconservazione del proprio corpo dopo la morte; mette in guardia in modo credibile contro lo Stato di sorveglianza e sostiene questa tendenza come nessun altro con l'azienda *Palantir*, di cui è cofondatore. L'idea da lui sostenuta delle *corporate city-states* o di un «tech Zionism» risulta più compatibile con la tutela dei privilegiati che con l'opzione cristiana per gli ultimi. Il suo stile di vita libertario è compatibile con un certo nietzscheanesimo, ma meno con la morale sessuale del cattolicesimo conservativo per il quale si batte e che sostiene anche politicamente, come dimostra il sostegno a figure come JD. Vance.

Questa contraddizione tra cristianesimo e un transumanismo nietzscheano può essere letta come una deliberata strategia di *nobile menzogna* applicata in contesto contemporaneo. Thiel aveva compreso già da tempo come lo stile di vita occidentale – per non parlare di quello dei multimiliardari – non sia universalizzabile in un mondo dalle risorse limitate, e come la pacificazione sociale basata sulla promessa di un livellamento verso l'alto delle condizioni dei più poveri sia ormai divenuta un'illusione. Dal momento che Thiel rifiuta anche altre opzioni – una convergenza nelle condizioni di vita che va di pari passo con la riduzione dei consumi, specialmente dei ricchi e benestanti – non gli resta altra scelta se non affidarsi, da un lato, alla speranza nel progresso tecnologico e, dall'altro, al recupero di un cristianesimo conservatore. Quest'ultimo gli serve proprio a elevare Gesù a modello ideale, mitigando così l'escalation della rivalità mimetica e proteggendo, in ultima istanza, coloro che, come lui stesso, hanno beneficiato per decenni della massiccia redistribuzione della ricchezza a vantaggio di pochi, mantenendo uno stile di vita intrinsecamente non universalizzabile: *Imitatio Christi, non techmilliardariorum*.

Ciò non significa che il suo atteggiamento non possa essere inteso anche come *Imitatio Christi*, ma in modo completamente diverso. Per lui e per i grandi soggetti come lui, l'imitazione di Cristo dovrebbe al contrario aumentare l'ambizione. Qui il cristianesimo gioca lo stesso ruolo della fantascienza: l'imitazione di figure cristiano-escatologiche – immortalità, nuova creazione, corpo della resurrezione – dovrebbe mobilitare la fantasia e l'ambizione per raggiungere questi obiettivi attraverso mezzi scientifico-tecnologici. Si potrebbe parlare, in questo caso, di un *cristianesimo prometeico*. Thiel si ispira alla Prima Modernità e in particolare a Francis Bacon:

«Immortality was part of the project of early modernity. [...] Maybe it was anti-Christian, maybe it was downstream of Christianity. It was competitive. If Christianity promised you a physical resurrection, science was not going to succeed unless it promised you the exact same thing»³⁸.

³⁸ Thiel, P., & Douthat, R. (26.6.2025). Interesting Times In *Peter Thiel and the Antichrist. The Original Tech Right Power Player on A.I., Mars and Immortality*. www.nytimes.com/2025/06/26/opinion/peter-thiel-antichrist-ross-douthat.html

Thiel lascia la questione aperta³⁹ se i suoi modelli moderni, gli eroi della costituzione della scienza moderna nella prima età moderna come Francis Bacon o René Descartes, debbano essere intesi come cristiani o anticristiani. Ma è proprio questo a conferire alla ossessione di Thiel per l'Anticristo e per la sua anti-anticristianità un carattere ambiguo.

La lettura proposta si inserisce coerentemente nel duplice riferimento teorico di Thiel – da un lato Girard, dall'altro Leo Strauss. Proprio con quest'ultimo condivide l'approccio esoterico alla scrittura politica, dove le posizioni più radicali (oggi in particolare quelle critiche verso la democrazia) richiedono un'espressione cifrata. La peculiare difesa thieliana del cristianesimo in epoca post-secolare andrebbe dunque interpretata come una strategia funzionale: solo reintroducendo il fattore religioso accanto al progresso tecnologico si potrebbe arginare la dinamica del desiderio mimetico, senza dover fare affidamento su un consumismo ormai al collasso. È ciò che potremmo definire un «post-secolarismo post-libertario», dove il ritorno del religioso serve a legittimare progetti politici apertamente anti-democratici⁴⁰.

3.3 L'ambiguità di Vance, o: debolezza docetica

Proprio come Girard ha avuto un impatto determinante sul pensiero di Thiel, così Thiel a sua volta ha esercitato un'influenza considerevole su J.D. Vance, e quindi sulla politica americana contemporanea. Thiel gli rivelò la teoria girardiana del desiderio mimetico, offrendogli, come disse, un'illuminazione liberatoria sulla sua generazione.

«Mired in the swamp of social media, we identified a scapegoat and digitally pounced. We were keyboard warriors, unloading on people via Facebook and Twitter, blind to our own problems. We fought over jobs we didn't actually want while pretending we didn't fight for them at all. And the end result for me, at least, was that I had lost the language of virtue»⁴¹.

Il antiwokismo intellettuale e strategico di Thiel diventa qui uno strumento politico diretto: Nella campagna elettorale per il Senato che vinse grazie anche alle consistenti donazioni di Thiel, Vance si è distinto per dichiarazioni provocatorie anti-woke, culminate nella richiesta di un «*programma di de-woke-ificazione degli Stati Uniti*» – paragonandolo esplicitamente ai processi di denazificazione del 1945⁴².

³⁹ Cfr. Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press. 146.

⁴⁰ «The Straussian use of Girard would have taken advantage of the Christian dimensions of Girard's thought at time when a prudent and statesmanlike re-Christianization of political discourse was deemed appropriate. Let us not forget that Thiel's essay begins by stating that the attacks of September 11th have called the foundations of the modern West into question.» Millerman, M. (20.3.2024). The End of the Straussian Moment? *The European Conservative*, online su <https://europeanconservative.com/articles/essay/the-end-of-the-straussian-moment/>

⁴¹ Vance, JD. (April 1, 2020). How I Joined the Resistance. On Mamaw and becoming Catholic. *The Lamp*. <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>

⁴² Vance, JD. (17.09.2021). *JD Vance - JML #070* [Interview], online su <https://www.youtube.com/watch?v=PMq1ZEcytY>

Vance ha dato alla testimonianza della sua conversione al cattolicesimo il seguente titolo: «How I joined the resistance»⁴³. Una lettura di questo testo attraverso la lente del duplice potenziale ermeneutico girardiano – che permette sia un’interpretazione «woke» (enfaticamente l’indebolimento della violenza) sia una lettura apocalittica e anti-woke a essa contrapposta – rivela due peculiarità teologiche significative. In primo luogo, Vance stabilisce un collegamento teologicamente contraddittorio tra grazia e perfezionismo: «*a faith centered around a Christ who demands perfection of us even as He loves unconditionally and forgives easily*». Questa ambiguità si basa su un’altra, secondo la quale Cristo non solo è inteso come «completamente innocente», ma anche come «infinitamente potente»:

«In the Christian telling, the ultimate scapegoat has not wronged the civilization; the civilization has wronged him. The victim of the madness of crowds is, as Christ was, infinitely powerful—able to prevent his own murder—and perfectly innocent—undeserving of the rage and violence of the crowd.»

Cristo viene così interpretato in una duplice prospettiva: da un lato come vittima innocente della folla, dall’altro come ente infinitamente potente e capace di prevenire questo stesso sacrificio. La sua morte in croce assume così tratti *docetici*, una sorta di sacrificio apparente volontariamente compiuto da un essere onnipotente. Altrove, Vance si oppone anche politicamente a considerare i deboli come vittime, sostenendo che bisognerebbe essere «*sympathetic with the meek and poor of the world, without treating them primarily as victims*»⁴⁴. L’imitazione di Cristo viene così interpretata come un compito di autoperfezionamento, una forma di *theosis*, contrapponendosi in questo diametralmente all’interpretazione di Cristo come *kenosis* che Vattimo colloca al centro della sua interpretazione del cristianesimo. Di conseguenza, la sollecitudine per i deboli nasce qui da una simpatia, non da una condivisa debolezza e vulnerabilità.

Conclusione: La attualità del pensiero debole

Il concetto girardiano del desiderio mimetico possedeva una dimensione democratica e sociale, mentre la sua interpretazione biblico-cristiana della storia includeva la dimensione dell’indebolimento della violenza e ispirò Vattimo. Tuttavia, con il suo libro *Vedo Satana cadere come la folgore*, la sua originaria distinzione elitaria tra desiderio autentico e mimetico riemerse all’interno del mimetismo stesso (buona imitazione cristiana di Cristo, cattiva imitazione della imitazione cristiana), un concetto che ispirò l’antiwokismo contemporaneo. Divenne riconoscibile una dimensione apocalittica dell’indebolimento del principio del capro espiatorio, che Thiel riprese e sviluppò in un post-libertarismo post-secolare.

⁴³ Vance, JD. (April 1, 2020). How I Joined the Resistance. On Mamaw and becoming Catholic. *The Lamp*. <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>

⁴⁴ *Ibid.*

Vattimo non prese in considerazione questa dimensione apocalittica; forse qui risiede anche un limite del suo pensiero. Allo stesso tempo, osservando i girardiani post-libertari di destra, la specifica forza del *pensiero debole* di Vattimo diventa più evidente: La sua kenosi è anti-elitaria e intrinsecamente incompiuta – un indebolimento che si rivolge anche contro se stesso e che, mosso dalla *caritas*, trova in essa sia il suo impulso che il suo limite: proprio quando tentasse di ribellarsi alla *caritas* stessa.

Ed è forse qui che risiede l'attualità del paradosso post-secolare che lega il Pensiero Debole al cristianesimo: la sua preoccupazione per le vittime, a differenza di molte forme contemporanee di politica identitaria di sinistra, non si scaglia contro il cristianesimo, ma anzi a esso si richiama. Proprio questo, tuttavia, ostacola i tentativi odierni di strumentalizzare il cristianesimo – in nome di un «anti-anticristianesimo» – per progetti politici anti-democratici e apocalittici⁴⁵.

Bibliografia

- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri.
- Badiou, A. (2013). *The Incident at Antioch / L'incident d'Antioch. A Tragedy in Three Act / Tragédie en trois actes*. Columbia University Press.
- Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I,1* (pp. 691-704). Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1988). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp.
- Böckenförde, E. W. (1976). *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Suhrkamp.
- Casini, F. (2006). La ricezione del pensiero di René Girard in Italia dagli anni Sessanta ad oggi. *Nuova Corrente*, 53, 129-157.
- Corradi, E. (1985). Linee del «pensiero debole». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 77, 3, 476-483.
- Di Blasi, L. (2014). Within and Beyond Mimetic Desire. In P. Antonello & H. Webb (Eds.), *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism* (pp. 39-53). Michigan State University Press.
- Di Blasi, L. (2018). *Dezentrierungen. Beiträge zur Philosophie der Religion im 20. Jahrhundert*. Turia + Kant.
- Di Blasi, L. (2026). Flucht aus der gemeinsamen Welt. Peter Thiels apokalyptischer Postlibertarismus. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 51.1, 7-18.
- Girard, R. (1959). Pride and Passion in the Contemporary Novel. *Yale French Studies*, 24, 3-10.
- Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*. Adelphi.

⁴⁵ Cfr. anche Klein, N., & Taylor, A. (13.4.2025). The Rise of End Times Fascism. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk>

- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*. Suhrkamp.
- Klein, N., & Taylor, A. (13.4.2025). The Rise of End Times Fascism. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk>
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale University Press.
- Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Metzler.
- Millerman, M. (20.3.2024). The End of the Straussian Moment? *The European Conservative*. <https://europeanconservative.com/articles/essay/the-end-of-the-straussian-moment/>
- Schmidt, C. (2011/12). Die Rückkehr der toten Seelen. Die deutsche Studentenbewegung und ihr Umgang mit Auschwitz. *Mittelweg* 36, Heft 6, 66-83.
- Thiel, P. (2.11.2023). Nihilism Is Not Enough. Novitate Conference, The Catholic University of America, .
- Thiel, P. (12.9.2014). Competition Is for Losers. If you want to create and capture lasting value, look to build a monopoly. *Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/peter-thiel-competition-is-for-losers-1410535536>
- Thiel, P. (21.2.2024). Conversations with Tyler In *On Political Theology (Ep. 210) Unveiling the dangers of just trying to muddle through*.
- Thiel, P. (2023). The Diversity Myth. On multiculturalism as misdirection. *New Criterion*, 41(10), 4-8. <https://newcriterion.com/article/the-diversity-myth/>
- Thiel, P., & Douthat, R. (26.6.2025). Intersting Times In *Peter Thiel and the Antichrist. The Original Tech Right Power Player on A.I., Mars and Immortality*. www.nytimes.com/2025/06/26/opinion/peter-thiel-antichrist-ross-douthat.html
- Thiel, P., & Masters, B. (2014). *Zero to One: Notes on Start Ups, or How to Build the Future*. Random House.
- Vance, JD. (17.09.2021). *JD Vance - JML #070* [Interview], <https://www.youtube.com/watch?v=P-Mq1ZEcytY>.
- Vance, JD. (April 1, 2020). How I Joined the Resistance. On Mamaw and becoming Catholic. *The Lamp*. <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>
- Vattimo, G. (1995 [1983]). Dialettica, differenza, pensiero debole. In G. Vattimo & P. A. Rovatti (Eds.), *Il pensiero debole* (pp. 12-28). Feltrinelli.
- Vattimo, G. (1996). *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Garzanti.
- Vattimo, G. (2023). *L'Europa tra identità e globalizzazione* [Interview]. Fata Morgana Web.
- Vattimo, G., & Quinzio, S. (20.3.1994). Il Dio che cerchiamo. *La Stampa*. www.archiviolaStampa.it
- Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (1995 [1983]). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.