

Il “totalmente inclusivo”: l’ermeneutica dell’esperienza religiosa in Luigi Pareyson e Gianni Vattimo

TOMMASO VALENTINI*

Sommario: Introduzione - 1. Pareyson: l’ermeneutica dell’esperienza religiosa e il «discorso temerario» sul male - 2. Gianni Vattimo: «dal pensiero debole al pensiero dei deboli» - 3. «Razionalismo della contingenza» e «pensiero debole»: il dialogo di Dario Antiseri con Vattimo - 4. Le buone ragioni del “pensiero debole”.

Abstract: This essay analyzes the perspective of the Italian philosophers Luigi Pareyson (1918-1991) and Gianni Vattimo (1936-2023) on the hermeneutics of religious experience and, in particular, on their original elaboration of a Christian philosophy. Both philosophers criticize the God of metaphysics and interpret religious experience in an existential sense. According to Pareyson, in the religious field “the task of philosophy is not demonstrative, but hermeneutic” and, consequently, “philosophical reflection on religious experience is nothing other than the interpretation of myth.” Vattimo takes up, in many respects, the perspective of his teacher Pareyson, and proposes an original and heterodox path of Christian philosophy, intrinsically connected to his elaboration of a “weak thought,” following Nietzsche and Heidegger. Vattimo identifies the *kénosis* as the central and constitutive element of Christianity: God, incarnating himself in the Son, in Christ dying on the cross, renounces almost his omnipotence in an act of self-sacrificing love towards humanity. Vattimo interprets Christianity as a religious experience characterized by piety toward the fragility, misery, and suffering of the human condition. The royal transcendence of the “totally other,” as it is outlined in the Old Testament tradition, in Vattimo gives way to the evangelical vision of a God who is the fullness of love, who seeks out the weak, the suffering, the sinner, the stranger, and the marginalized: God, in Christ the “Good Samaritan,” reveals himself as the “totally inclusive.” The final section of the essay is dedicated to the significant dialogue between Vattimo and the philosopher of science Dario Antiseri: the latter highlighted notable similarities between “weak thought” and his epistemological perspective, defined as a “rationalism of contingency.” For both philosophers, the space opened by the fall of “earthly absolutes” created new conditions of possibility for a potential rediscovery of religious faith, also understood as the background of an open and free society, authentically supportive and inclusive.

Keywords: Christian philosophy, hermeneutics of religious experience, Luigi Pareyson, weak thought, Gianni Vattimo

* Professore associato di “Filosofia politica” e incaricato di “Storia della filosofia moderna e contemporanea” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma)

In questo saggio viene presa in esame la prospettiva del piemontese Luigi Pareyson (1918-1991) e del suo allievo Gianni Vattimo (1936-2023) sull'ermeneutica dell'esperienza religiosa e segnatamente sulla loro originale elaborazione di una filosofia di ispirazione cristiana, ricca di motivi agostiniani e kierkegaardiani, ma certamente lontana ed, anzi, in aperta critica nei confronti del tomismo e di ogni forma di razionalismo teologico che affida al *logos* umano il compito di elaborare i *praeambula fidei* cristiani. Si tratta di quella postura intellettuale *ad mentem sancti Thomae*, indicata chiaramente anche nell'*incipit* dell'Enciclica *Fides et ratio*: la fede e la ragione intese, in perfetto equilibrio, come «le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Pareyson e Vattimo, seppur con differenti accentuazioni, sono concordi nel sottolineare l'impossibilità di un approdo alla fede biblica, di una “terza navigazione”, servendosi degli strumenti della sola ragione, intesa come organo di rigorosi procedimenti logico-dimostrativi. L'esistenza di Dio, ci ricorda Pareyson, è oggetto di fede, è oggetto di una scelta radicale e profonda che impegna l'esistenza e l'agire, non è mai l'esito di una dimostrazione razionale: egli sostiene, quindi, che la filosofia deve abbandonare la sua tradizionale e illusoria pretesa fondativa, e questo vale soprattutto per l'ambito religioso: in questo campo «il suo [della filosofia] compito non è dimostrativo, ma ermeneutico» e, di conseguenza, «la riflessione filosofica sull'esperienza religiosa non è altro che interpretazione del mito»¹. Al “Dio dei filosofi” Pareyson e Vattimo contrappongono il Dio dell'esperienza religiosa, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio vivente e vivificante, quella presenza di cura amorevole che può essere esperita solo nella preghiera, nell'abbandono fiducioso al totalmente altro: la fede scaturisce da una opzione esistenziale che continuamente si rinnova. Pareyson, come ci ricorda lo stesso Vattimo, soprattutto nelle riflessioni più mature «ha concepito la filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa, per la quale usava, senza alcun intento svalutativo, il termine mito. La filosofia, per lui, non può che riflettere sull'esperienza di una trascendenza che si dà originariamente nella forma del mito, cioè come presenza “simbolica” del divino nel visibile»². Vattimo sottolinea, inoltre, che in Pareyson, «il carattere mitico dell'incontro con la trascendenza non dipende dalla rozzezza delle facoltà dell'uomo non ancora educato al pensiero razionale; dipende dall'essenza stessa del trascendente, che si rivela solo in una forma che parla a tutto l'uomo, che lo coinvolge nella sua naturalità, che gli si “impone” in forme non appropriabili, come è il caso del mito, della poesia, dei linguaggi densamente carichi di immagini e di emozioni»³.

In questo saggio, dopo aver preso in esame le peculiarità dell'approccio di Pareyson al problema teologico e il connesso “discorso temerario sulla presenza del male in Dio”, ci soffermiamo ad analizzare la prospettiva di Vattimo che riprende, per molti aspetti, quella del suo mae-

¹ L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», 1, 1985, pp. 7-52; saggio riedito con il titolo *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Prefazione di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, pp. 85-149, p. 144.

² G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 68.

³ *Ibidem*. Nel far emergere il valore aletico della mitologia, esprimente verità antropologiche ed etiche in forme narrative, Pareyson si richiama a Platone, a Giambattista Vico e soprattutto all'ultimo Schelling, autore di opere come *Philosophie der Mythologie* e *Philosophie der Offenbarung*.

stro Pareyson, ma che sa avventurarsi in un itinerario di filosofia cristiana alquanto originale ed eterodosso, intrinsecamente connesso alla sua elaborazione di un “pensiero debole”, sulla scorta di Nietzsche ed Heidegger. Nell’età ermeneutica della ragione e nel *mainstream* di un pensiero post-moderno e post-metafisico che propone una “filosofia senza assoluti”, Vattimo sostiene che «il pensiero debole è l’unica filosofia cristiana sul mercato [...] ed è anche l’unica filosofia cristiana pensabile»⁴. Egli individua nella *kénosis* l’elemento centrale e costitutivo del cristianesimo: Dio, incarnandosi nel Figlio, nel Cristo morente sulla croce, rinuncia quasi alla sua onnipotenza per un atto di amore oblativo verso l’umanità. Il Dio cristiano si qualifica pertanto come un *Amor per se subsistens*, un assoluto dal volto personale che per salvare la condizione umana decaduta rinuncia alla sua stessa assolutezza. Il Dio cristiano, di cui parla Vattimo a partire da scritti come *Credere di credere* (1996), non ha più i tratti severi di un assoluto metafisicamente fissato, ma si mostra come la fonte sorgiva e l’*exemplum* di una carità senza limiti. Partendo anche dall’esegesi dell’affermazione giovannea per cui «Dio è amore (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν)»⁵, Vattimo interpreta il cristianesimo come un vissuto religioso la cui nota decisiva è la *pietas* verso le fragilità, le miserie e le sofferenze della condizione umana. La trascendenza regale del “totalmente altro”, così come viene delineata nella tradizione veterotestamentaria, in Vattimo, lascia lo spazio alla visione evangelica di un Dio che è pienezza di amore, che va in cerca del debole, del sofferente, del peccatore, dello straniero e dell’emarginato: si tratta di un Dio che, in Cristo “buon samaritano”⁶, si mostra come il “totalmente inclusivo”. Mettendo in luce tutte le potenzialità della visione agapica del divino, Vattimo chiarisce che «Dio è la possibilità buona dell’uomo»: «se Dio si dà come la mia possibilità buona, allora a me sembra sempre di più che questa sia rappresentata dai vinti della storia, che hanno ancora di più da dare dei vincitori. Alla fine, come dire... la religione non è altro che la coscienza di classe. Non vorrei esagerare ma la voce dell’essere come trascendenza è la voce dell’essere in quanto represso e che deve ancora esprimersi; è la voce di poveri che devono conquistarsi la salvezza»⁷. In un contesto filosofico caratterizzato in misura sempre maggiore dal laicismo e dall’eclissi del sacro, Vattimo ha avuto il merito far riscoprire alla cultura italiana e non solo la dimensione più autentica dell’esperienza religiosa cristiana: facendo emergere il volto agapico di Dio che è il “totalmente inclusivo”, egli ci ha proposto un itinerario teoretico ed etico-politico “dal pensiero debole al pensiero dei deboli”⁸.

La parte conclusiva del saggio viene dedicata al significativo dialogo intercorso tra Vattimo e il filosofo della scienza Dario Antiseri: quest’ultimo ha fatto emergere notevoli consonanze e affinità tra il “pensiero debole” e la sua prospettiva epistemologica definita come un “razio-

⁴ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un’autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 2006, p. 182.

⁵ *Prima Lettera di Giovanni* 4,8.

⁶ I Padri della chiesa e, in particolare, Origene hanno suggerito l’identificazione della figura del buon samaritano (nella celebre parabola del *Vangelo di Luca*, 10, 25-37) con Cristo stesso, che non esita a soccorrere lo straniero abbandonato e sofferente: si veda Origene, *Omelia su Luca*, 34,3.

⁷ G. Vattimo, C. Dotolo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 20.

⁸ Cfr. G. Vattimo, *Dal pensiero debole al pensiero dei deboli*, in G. Riconda – C. Ciancio (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Mursia, Milano 2013, pp. 374-380.

nalismo della contingenza". Per entrambi i filosofi lo spazio lasciato aperto dalla caduta degli "assoluti terrestri" ha creato nuove condizioni di possibilità per una possibile riscoperta della fede religiosa, intesa anche *background* di una società aperta e libera, autenticamente solidale e inclusiva.

1. Pareyson: l'ermeneutica dell'esperienza religiosa e il «discorso temerario» sul male

Luigi Pareyson va certamente riconosciuto come «uno dei pensatori italiani che più hanno segnato la filosofia italiana di questi ultimi decenni»⁹. Il suo pensiero affronta le questioni fondamentali della storiografia e della teoresi contemporanea, giungendo all'originale elaborazione di una "ontologia della libertà" e di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa che diviene interpretazione della condizione umana nella globalità dei suoi aspetti. In questo paragrafo ci soffermiamo sugli elementi più significativi dell'itinerario intellettuale di Pareyson per giungere ad analizzare quello che l'autore stesso definisce come il suo "discorso temerario": la questione del «male in Dio»¹⁰. Come ha fatto notare opportunamente anche Giovanni Ferretti, «il senso della formula che esprime la posizione [matura] di Pareyson, "filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa", può essere intesa in tutta la sua portata solo alla luce di alcuni concetti chiave che hanno caratterizzato il cammino intellettuale di Pareyson: il concetto di filosofia, di tipo decisamente esistenzialista, il concetto di pensiero ermeneutico-rivelativo, strettamente connesso con quella che egli chiamò "l'ontologia dell'inesauribile", e infine il concetto di coscienza religiosa, slegato da ogni ipotesi intimistico-soggettivistica e collegato con una concezione della persona quale libero rapporto ontologico rivelativo e interpretativo. Il rimando alle fasi precedenti del pensiero di Pareyson si rende quindi necessario, non solo perché tali concetti furono elaborati precedentemente, ma anche perché solo su tale sfondo è possibile intendere meglio la novità dell'ultima fase»¹¹.

Si ricordi che Pareyson è nato a Piasco (Cuneo) nel 1918 ed è stato allievo di Augusto Guzzo all'Università di Torino: Guzzo ha notevolmente influito sulla formazione intellettuale del giovane, favorendo soprattutto i suoi studi sull'esistenzialismo tedesco. A tal proposito Pareyson ricorda: «Sin dal mio primo anno di università egli [Guzzo] mi mise fra mano un libro di Jaspers, per il cui pensiero provai un così vivo sentimento di congenialità, che estesi la mia attenzione all'intero movimento»¹². Il titolo della sua tesi, discussa nel 1936, recava come titolo

⁹ G. Vattimo, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson*, «Aut-Aut», 213, 1986, p. 17.

¹⁰ Cfr. L. Pareyson, *Un «discorso temerario»: il male in Dio*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Prefazione di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, pp. 235-292.

¹¹ G. Ferretti, *Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson*, in Idem, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, vol. II, *Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 117-165, p. 122.

¹² Cfr. L. Pareyson, *Filosofia e verità* (intervista), «Studi cattolici», 193, 1977, p. 171. In *Esistenza e persona* (prima edizione 1950; Il melangolo, Genova 1985, p. 249) egli ci dice che si trattava del volume di Jaspers *Vernunft und Existenz*. Cfr. anche Idem, *Commemorazione di Augusto Guzzo*, «Annuario Filosofico», 3, 1987, pp. 255-266.

La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Di Guzzo il giovane Pareyson condivise le critiche al panlogismo idealistico e in particolare l'attenzione data alla singolarità dell'individuo come il luogo in cui la ragione universale si concretizza e si "personalizza".

Secondo lo stesso Pareyson il suo itinerario filosofico si suddivide in tre fasi¹³; da esse emerge però la continuità di un pensiero il cui tema decisivo è stato l'interpretazione della condizione umana nella molteplicità dei suoi aspetti, compresi quelli del dolore e della sofferenza, intrinsecamente legati alla domanda di senso religioso.

Come è noto, la prima fase della sua ricerca si incentra sull'esistenzialismo e il suo punto d'arrivo è rappresentato dal volume del 1950 *Esistenza e persona*. La seconda fase si colloca nel triennio 1950-80 ed è caratterizzata sia da un attento studio dell'idealismo tedesco (Fichte e Schelling) che dall'interesse estetico: risale al 1954 la sua *Estetica, teoria della formatività*. A partire dai risultati teoretici di quest'opera egli svilupperà la sua concezione ermeneutica contenuta nel volume del 1971 *Verità e interpretazione*; la terza fase si colloca negli ultimi dieci anni della vita di Pareyson ed è caratterizzata dallo sviluppo di una *Ontologia della libertà*, in cui dominano le tematiche etico-religiose. Ricordiamo che Pareyson nel 1954 ottenne la cattedra di Estetica all'Università di Torino, per poi passare a tenere quella di Filosofia teoretica, al cui insegnamento affiancò per alcuni anni i corsi di filosofia morale. Egli ha avuto numerosi allievi che hanno proseguito le sue ricerche filosofiche, accentuando differenti aspetti e percorrendo itinerari filosofici notevolmente originali rispetto a quelli del maestro, come è il caso di Umberto Eco e dello stesso Vattimo. Tra gli appartenenti alla "scuola torinese" raccolta intorno a Pareyson possiamo menzionare, tra gli altri, Valerio Verra, Giuseppe Riconda, Ugo Perone, Claudio Ciancio e Sergio Givone.

Prendiamo ora in esame gli aspetti fondamentali delle tre fasi che scandiscono la ricerca di Pareyson: proprio per i principi teoretici da cui è animata, tale ricerca non pretende mai di avere un carattere conclusivo e rimane aperta a una concezione della verità come "inesauribilità infinita".

Come abbiamo già accennato, la formazione di Pareyson avviene nel clima dello "spiritualismo cristiano" del secondo dopoguerra. Egli si interessa dell'esistenzialismo interpretandolo come una variante delle "filosofie dello spirito", una variante meno evanescente e più attenta alla dimensione concreta della persona, che è "corporeità" e "partecipazione all'essere": «la filosofia dell'esistenza» – egli afferma – «quale appare dagli esistenzialisti tedeschi, francesi e russi, si inquadra nelle correnti filosofiche più nuove [siamo nel 1940], poiché muove dalle due esigenze fondamentali che si possono scorgere in gran parte della filosofia contemporanea: l'interesse

¹³ Cfr. L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, «Giornale di Metafisica», 6, 1984, pp. 283-314; il saggio è stato riedito anche in Idem, *Esistenza e persona*, [Taylor, Torino 1950]; Il melangolo, Genova 1985, 2002'. Sull'itinerario speculativo del filosofo italiano si vedano F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993; F.P. Ciglia, *Ermeneutica e libertà: l'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995; A. Di Chiara, *L'iniziativa: il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il melangolo, Genova 1999; G. Riconda, C. Ciancio (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000; F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003.

religioso e l'assunto personalistico. Pare dunque che l'esistenzialismo sia una forma dello spiritualismo contemporaneo»¹⁴. Successivamente Pareyson ha preso le distanze da tale sua giovanile interpretazione storiografica; nelle sue *Rettifiche sull'esistenzialismo* leggiamo: «oggi mi risulta più che mai chiaro che esistenzialismo e spiritualismo non hanno mai nulla a che fare l'uno con l'altro»¹⁵. Nonostante la diversità delle varie forme di spiritualismo, ciò che le accomuna sono «l'istintivo eclettismo, il fondamentale intimismo e il tendenziale ottimismo: tre aspetti che non si accordano per nulla con l'esistenzialismo che, omogeneo com'è, non ha nulla di sincretistico [...] e che per la dimensione ontologica che lo qualifica non ha niente di intimistico [...] e che attento com'è alla tragicità della condizione umana e alla radicalità del male, non può venir a patti con alcuna forma di ottimismo, sia per il suo senso dell'irriducibile realtà del male, sia per il rischio permanente risultante dall'inoggettività dell'essere»¹⁶.

Sulla base dei suoi studi sull'esistenzialismo Pareyson giudica la temperie speculativa del Novecento come una graduale “dissoluzione e oltrepassamento dell'hegelismo” e di ogni forma di pensiero razionalistico incline a una “facile” teodicea. L'analisi jaspersiana delle situazioni-limite, l'analitica esistenziale di Heidegger e la “metodologia dell'inverificabile” di Gabriel Marcel gli hanno mostrato che l'esistenza umana sfugge a ogni disegno razionalistico di comprensione esaustiva. Anche negli anni Settanta Pareyson ribadisce che «l'esistenzialismo è pur sempre la corrente più importante del pensiero contemporaneo; più precisamente la vera e propria “filosofia dell'esistenza”, quella di Heidegger, Jaspers e Gabriel Marcel che si rifa alla problematica della dissoluzione dell'hegelismo»¹⁷; a suo parere «rispetto al marxismo, l'esistenzialismo rettamamente inteso è, al tempo stesso, la miglior chiave di interpretazione e l'alternativa più sicura; oltre che presentare un'assai maggiore apertura sia storica che teorica. Storicamente, di fronte al puro umanesimo e storicismo, esso non solo ha rinnovato con grande efficacia l'alternativa kierkegaardiana, ma è in grado di rinnovarne molte altre, portando alla rinascita e alla riscoperta di grandi filosofie del secolo scorso, come ad esempio il pensiero dell'ultimo Schelling e, in generale, tutto il romanticismo, la cui interpretazione è tutta da riscrivere»¹⁸.

Occupandosi della variegata temperie filosofica dell'esistenzialismo Pareyson scopre anche il valore fondamentale di Kierkegaard e del teologo luterano Karl Barth, fautore della stessa *Kierkegaard-Renaissance* del primo Novecento. Se da Barth, come vedremo anche in seguito, Pareyson riprese la sua forte critica al “Dio della metafisica”, dal pensatore danese egli riprese, invece, alcuni fondamentali elementi: le sue critiche al sistema hegeliano, la natura soggettiva e personale della verità e la sua ermeneutica del cristianesimo. La lettura delle opere di Kierkegaard – ci testimonia Pareyson – «fu una profonda, sconvolgente, personalissima esperienza, come mi

¹⁴ L. Pareyson, *L'esistenzialismo soddisfa l'esigenza spiritualistica?*, (il testo è un riassunto della conferenza tenuta da Pareyson ad un convegno promosso dall'Istituto di Studi Filosofici a Firenze, dal 21 al 25 ottobre 1940), Atti del XIV Congresso Nazionale di Filosofia, Bocca Editori, Milano 1941, p. 494.

¹⁵ L. Pareyson, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 228-247, p. 232.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ L. Pareyson in V. Verra (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, p. 496.

¹⁸ *Ibidem*.

pareva ch'egli dovesse e volesse esser letto, e per di più egli, come scrittore essenzialmente religioso, presentava un'attualissima forma di cristianesimo»¹⁹.

Pareyson ha declinato la sua "filosofia della persona" in senso ontologico, giungendo a elaborare una forma di "personalismo ontologico". Nella persona umana egli ha scorto un rapporto fondamentale tra l'essere finito e l'essere infinito, tra «l'essere che siamo noi stessi» e «l'Essere in sé» che è Dio. La genesi insondabile dell'essere e della libertà è nella trascendenza divina: è questo il motivo decisivo da cui nasce "l'ontologia dell'inesauribile" esposta in *Verità e interpretazione*. In opposizione a ogni "scienza dell'essere" (elaborata, ad esempio, dai tomisti) egli rivendica il carattere inoggettivabile e sempre trascendente dell'essere: «per la sua inoggettività l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento. Questo fa sì che l'essere retroceda di continuo, e si dia solo sottraendosi, presente solo come ulteriore, e potente solo come nascosto, non come in una notte mistica, ove domina l'indistinzione, ma come nell'inoggettività, ove il discorso continua anche se cambia segno»²⁰. Dell'essere, quindi, non si può dare alcuna definizione definitiva, ma sono possibili solo interpretazioni. Nella seconda fase delle sue ricerche Pareyson sottolinea che l'ontologia richiesta dal personalismo ha un carattere essenzialmente ermeneutico. A suo giudizio «il principio fondamentale» è «che della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità»²¹.

La tesi centrale della "ontologia dell'inesauribile", così come la intende Pareyson, è che la verità *a parte hominis* si dia solo come interpretazione e che tale interpretazione è esprimibile solo all'interno di una formulazione personale: «questo non significa però che la verità *sfugge* alle forme in cui la cogliamo, ma solo che *non tutta la verità* ci è data in esse: quel che incontriamo nell'interpretazione è una verità autentica, ma non definitiva, una verità sempre *ulteriore*, e tuttavia totalmente presente. È questo che Pareyson chiama "ontologia dell'inesauribile", e contrappone al "misticismo dell'ineffabile". Verità personale e ulteriorità della verità sono congiuntamente possibili perché la persona è di fatto un'entità *costitutivamente* attraversata dall'essere (dall'assoluto, dal divino), e insieme *costituita* dal riferimento a sé»²². L'affermazione che la verità sia interpretazione personale non porta, quindi, il discorso a una deriva scettica, relativistica o nichilistica, come accade, invece, nella prospettiva debolista di Vattimo: Pareyson ammette l'esistenza della verità nella sua absolutezza ma, allo stesso tempo, sostiene che la verità in sé rimane per l'uomo un *quid* inoggettivabile e inesauribile. Alla verità ci si può solo avvicinare tramite interpretazione: il nostro rapporto con la verità dell'essere ha, di conseguenza, un carattere ermeneutico²³. Va però notato che Pareyson quando parla della verità utilizza poco il termine

¹⁹ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 248. Sul pensiero del teologo luterano Pareyson scrisse nel 1939 un saggio (*L'esistenzialismo di Karl Barth*), poi raccolto nel suo volume *Studi sull'esistenzialismo* (Sansoni, Firenze 1943; 1971²), assieme alla conferenza del 1942 intitolata *La dialettica della crisi in Karl Barth*. Si veda anche A. Bellocchi, *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma 2012.

²⁰ L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, cit., p. 295.

²¹ *Ibidem*, p. 298.

²² F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Prefazione di G. Vattimo, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 319.

²³ Sul tema della verità nel filosofo italiano cfr. M.R. Scarcella, *La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, «Idee. Rivista di Filosofia», XVII, 2002, 50/51, pp. 213-226.

“ermeneutica” e preferisce quello di “interpretazione”, come emerge dal titolo stesso dell’opera del 1971 (*Verità e interpretazione*): egli vuole infatti prendere le distanze da come l’ermeneutica di Gadamer e, più in generale, degli heideggeriani intendono il rapporto con la verità. A tal proposito Franca D’Agostini ha osservato giustamente: «il fatto che sullo sfondo della teoria pareysoniana dell’interpretazione si ponga l’ontologia della persona va considerato con attenzione, perché è proprio su questo punto che si colloca la divergenza di Pareyson dall’ontologia ermeneutica di Gadamer e dall’heideggerismo. Così come non approvava l’oblio heideggeriano della concretezza esistenziale (dell’uomo come vivente, carnale, psichicamente determinato), così Pareyson non condivide la deresponsabilizzazione dell’io nel processo interpretativo che si fa avanti in Gadamer, nella visione del soggetto sedotto e giocato dall’essere. Non è vero secondo Pareyson che la cosa, la verità, l’opera, “prendono” l’uomo e che l’uomo è “giocato” dalla verità o parlato dal linguaggio; piuttosto la verità, il testo, la cosa, l’opera sono “appelli”, ai quali l’uomo può liberamente rispondere o non rispondere»²⁴. La proposta ermeneutica di Pareyson ha un carattere personalistico e si radica nella tradizione umanistica tipicamente italiana dell’*homo faber*²⁵.

Notiamo, inoltre, che negli anni Cinquanta Pareyson è giunto alla sua “filosofia dell’interpretazione” in maniera del tutto autonoma rispetto alle elaborazioni ermeneutiche di Gadamer e di Paul Ricoeur. È partendo dalle riflessioni sul valore dell’interpretazione in relazione alle opere d’arte che Pareyson è arrivato a “universalizzare” il metodo ermeneutico; l’essere e l’esistenza umana sono oggetto di possibili infinite interpretazioni – mai definitive e che non coglieranno mai *in toto* la pienezza di senso –, così come lo sono le produzioni artistiche. «La validità del concetto di interpretazione» – egli scrive – «consegue nel campo estetico una conferma della validità ch’esso possiede in tutti i campi dell’attività dell’uomo e in ogni relazione umana»²⁶.

Negli anni Ottanta Pareyson approfondisce il rapporto tra la sfera dell’essere e quella della libertà, giungendo alla formulazione di quella che egli definisce come una “ontologia della libertà”. Tale approfondimento viene svolto sulla base dello studio di Kierkegaard, ma anche e soprattutto di J.G. Fichte e dell’ultimo Schelling, il quale precede Hegel e, allo stesso tempo, – così Pareyson – lo supera²⁷. Sulla scorta dell’idealismo trascendentale tedesco Pareyson compie una profonda indagine di carattere genetico e si pone nuovamente la questione del fondamento del reale: «è ora di passare più rigorosamente e austeramente a approfondire il fondamento, cioè

²⁴ F. D’Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Prefazione di G. Vattimo, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 319.

²⁵ A questo proposito si veda C. Ciancio, *Il personalismo ontologico di Luigi Pareyson*, in C. Ciancio, V. Possenti, G. Rivolta (a cura di), *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi*, Mimesis, Milano 2025, pp. 85-98.

²⁶ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 219. Vattimo ha giustamente messo in rilievo che per Pareyson le riflessioni di carattere estetico sono state il volano per le sue più mature teorie sull’ermeneutica e sull’ontologia dell’inesauribile: cfr. G. Vattimo, *Pareyson dall’estetica all’ontologia*, in «Rivista di estetica», 40-41, 1993, pp. 3-16.

²⁷ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1950; a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2011³; L. Pareyson (a cura di), *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975; L. Pareyson (a cura di), *Schellingiana rariora*, Bottega d’Erasmus, Torino 1977; Idem, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in Aa.Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 45-90.

a indagare l'insondabile profondità e la scoscesa altezza di quello ch'è a parer mio, oggi, il tema esistenzialistico più fondamentale e genuino, o, se si vuole, l'eredità dell'esistenzialismo alla meditazione odierna: l'inseparabilità di essere e libertà»²⁸.

Con una profonda intuizione speculativa egli, parlando del fondamento, afferma la precedenza della libertà sull'essere: in Dio la libertà prece l'essere e lo fonda. L'essenza stessa di Dio è libertà creatrice: la libertà è l'originario, è l'inizio stesso dell'esistenza. In maniera simile al principio di Goethe «*Im Anfang war die Tat* (In principio era l'azione)»²⁹, Pareyson sostiene che «In principio era la libertà». Ecco le sue parole, ricche di risonanze teologiche e idealistiche: «La libertà è inizio primo, puro esordio, assoluto cominciamento. Si origina da sé: inizio della libertà è la libertà stessa. Essa non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento. È irruzione pura, repentina come un'esplosione, un lampo, il bagliore di un fulmine [...]. È a questo carattere improvviso che si allude quando si parla del "nulla della libertà". Dire che la libertà comincia da sé è la stessa cosa che dire ch'essa comincia dal nulla. L'istantaneità dell'inizio non si può pensare se non come uscita da un non essere. Ma l'espressione "il nulla della libertà" è significativa, perché pone la libertà in rapporto con una *negatività* proprio nell'atto e nel momento in cui essa si *afferma*»³⁰.

Questa prospettiva di Pareyson sulla libertà di Dio nasce dall'ermeneutica dell'esperienza cristiana e diviene l'affermazione problematica di una fondamentale "ambiguità" di tale originaria libertà: se Dio nella sua essenza è libertà e *summum bonum* – si chiede il filosofo – perché permette il male? *Si Deus est unde malum?* A questo punto il discorso di Pareyson assume i tratti di un "discorso temerario" che affronta il vincolo originario tra il problema del male e il problema di Dio. In opposizione a qualsiasi forma razionalistica di teodicea che finisce per negare come transeunte la presenza del male, o comunque la risolve in forma dialettica, come fanno Hegel e Croce, egli afferma: «la presenza del negativo e l'esistenza di Dio non solo non sono incompatibili, ma anzi si richiamano a vicenda, né l'una è pensabile senza l'altra. Non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male, e l'esperienza del male è il miglior accesso a Dio. Il male è impensabile senza Dio, ch'è il termine della trasgressione in cui esso consiste e il principio della redenzione di cui esso necessita. E inversamente quale incontro meno impervio e più accostevole a Dio che quello aperto dall'esperienza del negativo? Non è difficile riconoscere che se non ci fosse Dio il male non ci sarebbe, e che la stessa esistenza del male attesta la presenza di un Dio offeso e irato e di un Dio sofferente e redentore. E si può aggiungere che proprio in questa inseparabilità dell'esistenza di Dio e dell'esperienza del negativo consiste quello che si può chiamare il pensiero tragico»³¹. Seguendo le intuizioni che si ritrovano in maniera embrionale già presso Jacob Böhme e l'ultimo Schelling, Pareyson sottolinea che Dio è "il primo libero", è libertà originaria e per darsi come tale – l'assolutamente libero – deve poter scegliere: Egli, fin

²⁸ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., p. 266.

²⁹ J.W. von Goethe, *Faust I*, verso 1237.

³⁰ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, [lezione di congedo tenuta all'Università di Torino il 27 ottobre 1988], in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., pp. 462-478, p. 470.

³¹ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., pp. 151-234, p. 227.

dal primo istante della creazione, ha scelto e continua eternamente a scegliere la possibilità del bene, tuttavia la possibilità del male era ed è una opzione a Lui presente. Secondo Pareyson il male esiste in Dio come possibilità già da sempre superata, una possibilità superata *ab aeterno*: come la luce ha bisogno delle tenebre o per lo meno della possibilità dell'esistenza delle tenebre, così Dio, libertà infinita e originaria, ha bisogno della presenza, almeno potenziale, del male³².

Quella di Dio è, quindi, una "libertà tragica": è una libertà che consente il dolore e la sofferenza dell'uomo e del cosmo per riscattarli con un atto d'amore totale e gratuito. In particolare è il cristianesimo a presentarci un'immagine di Dio che è "tenerezza e sofferenza": si tratta di un Dio incarnato nella condizione umana e che redime con la croce le sofferenze della stirpe di Adamo. La presenza del male nel mondo rimane certamente un enigma, ma essa, allo stesso tempo, è una possibile via che apre lo spazio all'invocazione religiosa. Il cristianesimo, sottolinea Pareyson, è *religio universalis* in grado di parlare a ogni uomo poiché "rende conto" dello scandalo della sofferenza e soprattutto della "sofferenza degli innocenti": Cristo stesso è la cifra dell'*homo patiens* che prende su di sé i dolori dell'umanità tutta portandola alla salvezza eterna. Seguendo Pascal Pareyson afferma che «attraverso Cristo si conosce non solo Dio, bensì anche noi stessi e la nostra miseria»³³. Ecco perché, secondo Pareyson, l'ermeneutica della fede cristiana ha un valore universale: essa ci rivela la condizione umana nella sua misera e nella sua grandezza.

Alla "teologia naturale", percorribile con l'esercizio di una ragione che opera indipendentemente da tradizioni religiose, Pareyson sostituisce una «cristologia per così dire laica, la quale come pensiero tragico sia in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti», perché «unica ha da essere l'esperienza di Dio e della negatività, sia quella della sofferenza del redentore, sia quella del male della nostra umana miseria»³⁴. Pareyson è radicale nel sostenere che «il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo: solo nella sofferenza Dio e l'uomo possono congiungere i loro sforzi. È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga e redimersi ed elevarsi a Dio. [...] Questo principio è uno dei capisaldi del pensiero tragico: che fra l'uomo e Dio non ci sia collaborazione nella grazia se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appaia enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimanga irredento e la gioia inaccessibile»³⁵. Secondo Pareyson il Cristo *patiens*, nel momento dell'agonia e della croce, diviene immagine visibile di un Dio che assume su di sé la condizione umana, mostrando il suo volto misericordioso. È il volto di Dio che con-

³² Sui numerosi problemi teorici e teologici che possono emergere dalla visione pareysoniana del "male in Dio" è di particolare interesse un volume di Vittorio Possenti: *Dio e il male*, SEI, Torino 1996. Possenti fa emergere alcuni esiti aporetici e paradossali della posizione di Pareyson: tra questi vi sono sicuramente una visione di Dio eccessivamente antropomorfa e la mancanza di una netta distinzione ontologica tra la libertà infinita di Dio, sommo bene e *Ipsum esse subsistens*, e la libertà finita e limitata dell'uomo, creatura che, secondo la mitologia biblica, sarebbe segnata da uno *status naturae lapsae*. A questo proposito si vedano anche F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.; A. Stevenazzi, *Il "male in Dio": rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*, Fede & Cultura, Verona 2006.

³³ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 233.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., p. 478. Sul tema della sofferenza nell'autore italiano cfr. P. Sgreccia, *Il pensiero di Luigi Pareyson: una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

dividendo le miserie e le sofferenze umane si qualifica come il “totalmente inclusivo”: come ci ricorda anche il Salmo 102, «Egli perdona tutte le tue colpe, risana tutte le tue infermità; salva la tua vita dalla fossa, ti corona di grazia e di misericordia. [...] Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi. [...] Buon e pietoso è il Signore, lento all’ira e grande nell’amore».

Con il suo “discorso temerario” Pareyson cerca di “pensare Dio” all’indomani delle tragiche esperienze di Auschwitz e di Hiroshima, dopo le quali diviene impossibile sostenere qualsiasi teodicea di carattere razionalistico. Solo nell’ottica del Dio cristiano il male acquista la sua tragica negatività e diviene una via stessa che conduce l’uomo a una possibile salvezza: il cristianesimo, infatti, è fondato sul “mistero della croce” ed è con tale mistero che Dio accompagna l’uomo sulla terra. Il cristianesimo sostenuto da Pareyson «non è facile e comodo, come potrebbe esserlo quello abitudinario e tradizionale di chi si è conciliato con una totalità, o quello sentimentale e consolatorio delle anime belle, o quello eclettico e agevole dello spiritualismo»: si tratta di una fede lucida, disincantata e drammatica, che prende in seria considerazione i motivi del nichilismo e dell’ateismo. Quello di Pareyson è un “discorso scomodo e temerario” che finisce con l’affermare che «solo se Dio c’è, c’è il male, e di per sé il male indica Dio»³⁶.

Nelle riflessioni su questo tema così arduo Pareyson si fa accompagnare da Dostoevskij, nei cui romanzi filosofici sonda le profondità abissali del male e affronta senza veli lo scandalo della sofferenza degli innocenti. In Dostoevskij egli scorge un modello di cristianesimo che passa attraverso “il crogiolo del dubbio” e che contempla in sé la possibilità del nichilismo: è solo questo tipo di cristianesimo che può parlare ancora all’uomo di oggi. Secondo Pareyson il romanziere russo «ha gettato sul male uno sguardo profondissimo e radicale, cui pochi altri possono stare alla pari. Il male non è per lui soltanto la fragilità e la debolezza dell’uomo, o l’incapacità umana di persistere nel bene, oppure la semplice ignoranza dal bene. Il male è l’instaurazione positiva di una realtà negativa, l’effetto di una deliberata volontà di male, la presenza di una forza demoniaca nel mondo umano»³⁷. La grandezza di Dio e la sua sovrumana misericordia sta nel rendere l’uomo libero: il Creatore si apparta per rendere l’uomo responsabile delle sue scelte e invia il Figlio per redimere con la croce le sofferenze umane. Tuttavia Pareyson sottolinea che «Dio non è per Dostoevskij l’oggetto di una affermazione che si possa accettare senza problemi, che assicuri a chi l’enuncia una pace definitiva e una stabile sicurezza»³⁸. Dio – scrive il filosofo italiano interpretando il pensiero profondo di Dostoevskij – «attende l’uomo all’angolo della via, pronto a colpirlo nell’istante più inaspettato, ed è certo più vicino a chi dispera per averlo negato che a chi crede di possederlo per averlo sempre affermato»³⁹.

³⁶ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 227.

³⁷ M. Ivaldo, *La libertà e Dio. Pareyson, Dostoevskij e il «crogiolo del dubbio»*, «Il Regno. Quindicinale di attualità e documenti», LVI, 1099, aprile 2011, pp. 243-248, p. 245.

³⁸ *Ibidem*, p. 247.

³⁹ L. Pareyson, *L’esperienza della libertà in Dostoevskij*, «Filosofia», XXIX, gennaio 1978, pp. 1-16, p. 14. Tutti gli scritti del Nostro sul romanziere russo sono stati raccolti e pubblicati postumi: cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1993.

Da quanto detto si è compreso che il Dio di cui parla Pareyson non è il “Dio della metafisica” ma il “Dio dell’esperienza religiosa”, in grado di parlare a ogni uomo, sia a chi lo prega che a chi lo nega. Secondo Pareyson «il problema dell’esperienza religiosa non è il problema metafisico di Dio, come invece suppone chi ancora si chiede se Dio debba o non debba concepirsi come sostanza o causa o come altro che sia. Questo è, se mai, il “Dio dei filosofi”, al quale potrà essere – o meglio, essere stata – interessata la filosofia, ma che non riguarda certo la religione. Il Dio della religione è altra cosa: è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio vivente e vivificante, è un Dio al quale si dà del tu e che si prega, un Dio a cui si dice con trepidazione *miserere mei* e con disperazione *ne sileas*, a cui ci si rivolge domandando angosciati *quare me repulisti?* E supplicando con timore e tremore *ne averte facies tuam a me*, a cui nell’ora suprema ci si affida esclamando *in manus tuas commendo spiritum meum* e implorando *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum*»⁴⁰.

Pareyson rivolge, quindi, una severa critica alla scolastica e a tutte le metafisiche razionalistiche che cercano di dimostrare Dio; egli sottolinea giustamente: «è la sofferenza che mette in crisi ogni metafisica oggettivante e dimostrativa, ogni sistema sollecito soltanto d’una totalità armonica e conclusiva, ogni filosofia dell’essere unicamente preoccupata del fondamento»⁴¹.

Chiudiamo queste pagine dedicate al filosofo italiano richiamando la fondamentale “opzione di fondo” che a suo parere definisce la nostra libertà ed è decisiva per l’orientamento stesso della nostra intera esistenza: «l’uomo è dunque posto di fronte a un’opzione originaria e radicale: o l’essere o il nulla, o il pieno o il vuoto, o presenza o assenza, o salvezza o perdizione. In questa opzione non si tratta di riconoscere l’essere o non riconoscerlo, ma di essere o non essere: infatti [...] il mio riconoscimento dell’essere non è teorico, ma pratico, anzi metafisico, perché quando si tratta dell’essere, si tratta anche, e anzitutto, del mio essere. Alla radice della mia esistenza e della mia libertà sta dunque un’alternativa originaria in cui devo scegliere, ed è questa alternativa che decide del valore della mia vita e dà norma al mio operare»⁴².

2. Gianni Vattimo: «dal pensiero debole al pensiero dei deboli»

Il “pensiero debole” di Gianni Vattimo è una teoria ermeneutica elaborata a partire da almeno quattro presupposti fondamentali: la nozione nietzscheana di nichilismo, la critica heideggeriana alla metafisica, la crisi della dialettica hegeliana e marxista, il relativismo di matrice storicista. L’espressione “pensiero debole” – ci hanno indicato Vattimo e il suo collaboratore Pier Aldo Rovatti – «funziona anzitutto “debolmente”, se così si può dire, come uno slogan polivalente e dai confini non segnati, ma che fornisce un’indicazione: la razionalità deve, al pro-

⁴⁰ L. Pareyson, *L’esperienza religiosa e la filosofia*, in Idem, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., pp. 85-149, p. 85.

⁴¹ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., p. 478. A tal proposito cfr. anche Idem, *Se muore il Dio della filosofia* (intervista a cura di C. Sbailò), «Il Sabato», anno XII, 34, 1989, pp. 58-63.

⁴² L. Pareyson, *Libertà e peccato nell’esistenzialismo*, in Idem, *Esistenzialismo e Cristianesimo* (Lezioni tenute al VI Convegno giovanile di Assisi), Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, pp. 67-88, p. 87.

prio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano»⁴³. Come sottolinea Vattimo stesso, «il pensiero debole si è presentato e continua a pensarsi come una “ontologia dell’attualità” più che come descrizione metafisica di una qualche verità strutturale sull’essere, sull’uomo, sul mondo»⁴⁴. Il debolezismo filosofico proposto da Vattimo anche come interpretazione dei fenomeni contemporanei diventa pertanto una chiave di lettura dell’esperienza religiosa giudaico-cristiana e dello stesso marxismo, inteso dall’autore italiano come un erede secolarizzato delle istanze bibliche di giustizia. Dopo aver delineato brevemente l’itinerario intellettuale di Vattimo, ci soffermeremo sul concetto di “pensiero debole” sottolineando le sue implicazioni sul piano teologico ed etico-politico: in particolare viene messo in evidenza come il principio di carità sia l’elemento centrale dell’interpretazione vattimiana del cristianesimo e di Dio stesso, inteso come amore “totalmente inclusivo”, come possibilità infinita di «redimere tutto ciò che è stato escluso»⁴⁵.

Vattimo, formatosi alla scuola torinese di Pareyson, approfondisce i suoi studi all’università di Heidelberg sotto la guida di Karl Löwith e di Hans-Georg Gadamer: da quest’ultimo egli riprende gli elementi fondamentali del metodo ermeneutico e l’istanza di una verità che è irriducibile ai saperi delle scienze empiriche e sperimentali. La verità, osserva Vattimo, ha sempre un carattere storico e relativo e si manifesta nell’interpretazione: «l’interpretazione è l’idea che la conoscenza non sia rispecchiamento puro del dato, ma approccio interessato al mondo con schemi che sono anch’essi mutevoli»⁴⁶. Nell’opera del 1960 *Wahrheit und Methode*, tradotta in italiano dallo stesso Vattimo, egli sottolinea che Gadamer «partito esplicitamente dal problema della verità di quei saperi, come le scienze dello spirito, che non sono riducibili al metodo scientifico-positivo, finisce per costruire una teoria generale dell’interpretazione che la fa coincidere con ogni possibile esperienza umana del mondo. [...] Non solo, per restare allo stesso titolo di *Verità e metodo*, si dà verità anche fuori dai confini del metodo scientifico-positivo; ma: non si dà esperienza di verità se non come atto interpretativo»⁴⁷. È Vattimo stesso che in un momento di riflessione matura definisce come “ermeneutica” il suo approccio generale alla filosofia: «il lavoro filosofico che cerco di fare – ha scritto nel 1982 – si può definire nel modo più approssimato con il termine “ermeneutica”. Non solo perché, come ogni lavoro di pensiero, esso è un ripensamento di vie, temi, autori del passato, ma anche perché la corrente alla quale più strettamente si ricollega è quella che, nella filosofia contemporanea, ha posto al centro della propria attenzione il problema dell’interpretazione. [...] Inoltre, l’ermeneutica – cioè Heidegger

⁴³ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, terza edizione 2011, p. 10.

⁴⁴ G. Vattimo, in *Storia della filosofia*, a cura di D. Antiseri e S. Tagliagambe, vol. 14, *Filosofi italiani contemporanei*, Bompiani, Milano 2010, pp. 606-619, p. 607: nel volume 14 di questa *Storia della filosofia* gli autori italiani, tra cui Vattimo, hanno proposto un’autopresentazione del proprio itinerario di ricerca filosofica.

⁴⁵ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 16.

⁴⁶ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, p. 75.

⁴⁷ G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 7.

e la sua scuola – è il solo indirizzo filosofico contemporaneo che prende esplicitamente sul serio la crisi della nozione di fondazione e ne fa il centro della propria riflessione»⁴⁸. Inoltre, seguendo anche il suo maestro Pareyson, Vattimo ha fatto emergere la fecondità del metodo ermeneutico anche nell'ambito dell'esperienza religiosa. A suo parere, «l'ermeneutica si presenta come un pensiero fondamentalmente amichevole nei confronti della religione, giacché, con la sua critica dell'idea di verità come conformità verificabile di proposizione e cosa, toglie anche le basi delle negazioni razionalistiche, empiristiche, positivistiche, persino idealistiche e marxiste, della possibilità dell'esperienza religiosa. Magari non offre nessun argomento positivo per raccomandare una visione religiosa della vita, giacché non contiene nulla che somigli ai *praeambula fidei* della tradizione scolastica; ma certo liquida le basi dei principali argomenti che la filosofia ha offerto a favore dell'ateismo»⁴⁹. L'ermeneutica, osserva giustamente Vattimo, è esperienza di liberazione: libera il pensiero dalla schiavitù nei confronti dell'oggettivismo metafisico o scienziato e riconosce, invece, che «la realtà è plurale, che ci sono molti modi, tra loro irriducibili, di dire il vero, senza alcuna istanza suprema che li legittimi e li gerarchizzi»⁵⁰. Nella sua proposta ermeneutica Vattimo fa confluire in una sintesi feconda due espressioni archetipiche della tradizione filosofica e religiosa dell'Occidente: la posizione espressa da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, per cui «l'essere si dice in molti modi (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)» e il celebre *incipit* della *Lettera di San Paolo agli Ebrei*: «molte volte e in diversi modi (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) Dio nei tempi antichi ha parlato ai padri per mezzo dei profeti». L'ermeneutica di Vattimo riprende consapevolmente la nozione aristotelica della plurivocità dell'essere, spogliata del riferimento base alla sostanza, per farla interagire, in una sintesi virtuosa, con i diversi modi di manifestarsi del divino di cui ci parla Paolo di Tarso.

L'ermeneutica, soprattutto in Italia, è stata spesso recepita come una filosofia intrinsecamente storicistica, relativistica e persino nichilistica. Vattimo è stato il principale fautore di tale identificazione tra ermeneutica e nichilismo: egli parla espressamente di una «vocazione nichilistica dell'ermeneutica»⁵¹. Come è noto, Vattimo è partito dallo studio dell'ermeneutica romantica di Schleiermacher⁵², ma ha poi connesso la «filosofia dell'interpretare» con il prospettivismo di Nietzsche, secondo il quale «non ci sono fatti ma solo interpretazioni (*Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen*)»⁵³. Il tipo di ermeneutica praticata da Vattimo riprende, quindi, le istanze del prospettivismo e del nichilismo nietzscheani e si richiama esplicitamente all'addio di Nietzsche alla ricerca di una verità obiettiva e fondante, sia essa di carattere epistemologico o metafisico: «ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia, – aveva affermato

⁴⁸ G. Vattimo, testo pubblicato nel volume collettaneo dal titolo *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Presentazione di U. Eco, Bompiani, Milano 1982. pp. 185 e 191.

⁴⁹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 56.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

⁵² G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968.

⁵³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-87*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di S. Giametta, vol. 8, tomo I, 1975, Frammento n. 7 [60], pp. 299-300.

Nietzsche – è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: noi non possediamo la verità (*wir die Wahrheit nicht haben*)»⁵⁴.

Sulla scorta di Nietzsche, di Heidegger e di elementi dello stesso Gadamer, Vattimo ha definito la sua posizione come un “pensiero debole” caratterizzato da un sostanziale “addio alla verità”. L’espressione “pensiero debole” viene usata per la prima volta in una raccolta di saggi curata da Vattimo insieme a Pier Aldo Rovatti e edita nel 1983 presso Feltrinelli. Nella Premessa i due curatori osservano che «il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa»⁵⁵, come ancora in pieno Novecento pretendevano esponenti della fenomenologia, dello strutturalismo, del marxismo e naturalmente i difensori della metafisica di matrice aristotelico-tomista. Vattimo e Rovatti sottolineano che l’espressione “pensiero debole” è «una metafora e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata [...] È l’assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un’etica della debolezza»⁵⁶.

Vattimo rifiuta l’idea di filosofia come pensiero argomentativo fondante, così come era tipico non solo della scolastica medievale e del razionalismo cartesiano ma anche delle numerose varianti del kantismo proposte nel Novecento, compresa la fenomenologia husserliana. Egli è perentorio nel sostenere che «non ci sono condizioni trascendentali di possibilità dell’esperienza, che sia possibile raggiungere mediante una qualche riduzione o epoché che sospenda la nostra adesione a orizzonti storico-culturali, linguistici, categoriali. [...] La fondazione, l’avvio, l’inizio-principio del nostro discorso non può essere, in altre parole, che fondazione ermeneutica»⁵⁷. Seguendo Nietzsche e Heidegger, egli afferma che «*il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità*: l’essere non è ma accade. [...] Ricordare l’essere vuol dire ricordare questa caducità; il pensiero della verità non è il pensiero che “fonda”, come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l’essere, opera uno *sfondamento*»⁵⁸. La nuova ontologia proposta dal “pensiero debole” si richiama esplicitamente alla svolta teoretica epocale portata dalla visione heideggeriana dell’essere non come sostanza fissa ma come *Ereignis*, come evento di cui l’uomo è partecipe. Richiamandosi alle riflessioni ontologiche dell’ultimo Heidegger, Vattimo precisa che il rapporto che il pensiero debole deve mantenere con la storia della metafisica, dal mondo greco antico ad oggi, è quello della *Verwindung*. Con questo termine Heidegger e Vattimo non intendono il completo “superamento” (*Überwindung*) della metafisica, quanto piuttosto l’atteg-

⁵⁴ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V.1, *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, *Frammento* 3 [19] (Primavera 1880), pp. 306-307.

⁵⁵ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 7.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁷ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 23.

giamento di chi si «rimette da una malattia portandone in sé le tracce»⁵⁹. Il “pensiero debole” porta, quindi, in sé le tracce delle antiche e venerande cattedrali metafisiche e si qualifica come un *An-denken*, un “pensiero rammemorante”.

Vattimo sottolinea, inoltre, che «il pensiero debole assume e prosegue l’eredità della dialettica coniugandola con la differenza»⁶⁰: ciò significa che il “pensiero debole”, mostrando affinità con il postmodernismo teorizzato da Jean-François Lyotard e il decostruzionismo di Jacques Derrida, prende congedo dal *métarécit* rappresentato dalla dialettica hegel-marxista, ma dal marxismo eredita l’attenzione per gli svantaggiati, per i proletari, per i marginalizzati e per gli esclusi dalla storia.

“Pensiero debole” – ha ribadito più volte il filosofo torinese – «significa non tanto, o non principalmente, un’idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell’indebolimento come carattere costitutivo dell’essere nell’epoca della fine della metafisica»⁶¹. Riflettendo sulle conseguenze dell’ontologia di Heidegger, Vattimo afferma che «l’essere ha una vocazione nichilistica, che il ridursi, sottrarsi, indebolirsi è il tratto di esso che ci si dà nell’epoca della fine della metafisica e del divenire problematica dell’oggettività»⁶².

Ecco, inoltre, in che senso Vattimo parla del “pensiero debole” come un “addio alla verità”: «la presa di congedo» – egli afferma – «è dalla verità come rispecchiamento “oggettivo” di un “dato” che, per essere descritto adeguatamente, deve essere fissato come stabile, appunto come “dato”. [...] Oggi, molto più chiaramente che in passato, la questione della verità è riconosciuta come una questione di interpretazione, di messa in opera di paradigmi che, a loro volta, non sono “obiettivi” (giacché nessuno li verifica o falsifica, se non in base ad altri paradigmi...), ma sono una faccenda di condivisione sociale»⁶³. Secondo Vattimo «la parabola della nozione di verità nel secolo ventesimo si configura come una transizione dalla verità alla “carità”»⁶⁴. Cerchiamo di spiegare quest’ultimo punto che è decisivo per comprendere la prospettiva politica del filosofo torinese, ma anche e soprattutto quella religiosa: il suo singolare ritorno alla fede cristiana che ci è testimoniato nel volumetto *Credere di credere*, edito nel 1996. Per Vattimo una concezione della verità “forte, fondativa e obiettiva” avrebbe degli esiti assolutistici e violenti sia dal punto di vista politico che religioso: «i concetti reggenti della metafisica – come l’idea di una totalità del mondo, di un senso unitario della storia, di un soggetto autocentrato capace eventualmente di appropriarsene – si rivelano come mezzi di disciplina-

⁵⁹ G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, cit., p. 148. A questo proposito si veda anche l’ultimo capitolo del volume di Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985.

⁶⁰ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 23.

⁶¹ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 1996, 1999³, pp. 25-26.

⁶² *Ibidem*, p. 26.

⁶³ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 13-15.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 16.

mento e rassicurazione»⁶⁵, sono strumenti ideologici per mantenere gerarchie sociali e tassonomie. Chi si illude di possedere la verità “tutt’intera” intende anche imporla agli altri, diventa un fondamentalista totalitario: dalla storia dell’occidente potrebbero essere tratti moltissimi esempi di tali dinamiche nefaste (dal fenomeno cattolico dell’inquisizione al totalitarismo nazista che pretendendo di conoscere la “vera natura dell’uomo” costruì campi di concentramento per annientare il diverso). L’abbandono di un paradigma obiettivistico di verità in favore di uno ermeneutico – sottolinea Vattimo – ha importanti conseguenze sul piano etico-politico: porta a una “società aperta”, tollerante e rispettosa delle diversità, divenendo perciò il presupposto stesso della prassi democratica. «La conclusione a cui voglio giungere» – egli scrive – «è che la verità come assoluta, corrispondenza oggettiva, intesa come ultima istanza e valore di base, è un pericolo più che un valore. Conduce alla repubblica dei filosofi, degli esperti, dei tecnici, e al limite allo Stato etico, che pretende di poter decidere quale sia il vero bene dei cittadini anche contro la loro opinione e le loro preferenze. Là dove la politica cerca la verità non ci può essere democrazia. Ma se si pensa la verità nei termini ermeneutici che molti filosofi del Novecento hanno proposto, la verità della politica sarà da cercare anzitutto nella costruzione di un consenso e di un’amicizia civile»⁶⁶. La razionalità forte della metafisica occidentale va, quindi, demitizzata “in nome della carità e della tolleranza”.

Secondo Vattimo il relativismo della verità e il declino della metafisica costituirebbero il presupposto stesso per una rinnovata adesione alla fede cristiana. Il cristianesimo non è la religione di un Dio onnipotente e trionfante ma di un Dio umile e crocifisso: è un Dio che si incarna assumendo la condizione umana nella sua precarietà ontologica e nella sua sofferenza. Partendo da San Paolo, egli interpreta il cristianesimo come religione della *kénosis*, dell’abbassamento dell’assoluto alla dimensione umana⁶⁷. Inoltre, con San Giovanni egli ribadisce che l’essenza stessa di Dio è l’amore, la *caritas*, la misericordia più generosa e accogliente: «chi non ama non conosce Dio, poiché Dio è amore (ἀγάπη)»⁶⁸. La concezione di Dio tipica del cristianesimo non ha nulla a che vedere con l’assoluto dei metafisici razionalisti, né con i dogmi dei teologi: «il Dio violento è in questa prospettiva il Dio della metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo *ipsum esse subsistens*, che riassume in sé in forma eminente tutti i caratteri dell’essere oggettivo come essa lo pensa. La dissoluzione della metafisica [proclamata da Nietzsche e da Heidegger] è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche»⁶⁹.

L’ontologia debole, che pensa cioè l’essere come evento (*Ereignis*) nella dimensione storica e linguistica, può essere interpretata come una trascrizione filosofica del messaggio cristiano. In

⁶⁵ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 18.

⁶⁶ G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 25. Sulla posizione politica dell’autore si veda anche G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007.

⁶⁷ Cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Filippesi*, 2, 6-7: Gesù «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò sé stesso (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν), assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò sé stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce».

⁶⁸ *Prima lettera di Giovanni* 4, 8

⁶⁹ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, cit., p. 30.

Credere di credere Vattimo ci rivela che tale intuizione ermeneutica – l'ontologia debole come "trascrizione" filosofica del messaggio cristiano – è stata vissuta da lui «come un grande evento, come una sorte di "scoperta" decisiva. [...] Era come rannodare un insieme di fili del discorso che avevo lasciato in sospeso, e che ora sembravano ritrovare una coerenza e una continuità»⁷⁰. Secondo Vattimo si possono scorgere profonde analogie tra il Dio biblico e la visione heideggeriana dell'essere: «l'idea di un essere che si dà sempre solo nella forma del sottrarsi echeggia sia il Dio mosaico che si lascia vedere solo di spalle; sia la nozione cristiana di incarnazione come *kénosis*, abbassamento e umiliazione di Dio»⁷¹. La *kénosis* di Dio in Cristo, la sua incarnazione, ci propone un'immagine del divino diversa da quella tradizionale: essa è «il segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana»⁷². Al "pensiero debole", all'ontologia della debolezza, corrisponde così «una sorta di teologia negativa che si accontenta di riconoscere che Dio non è nominabile adeguatamente da nessuno dei nomi che possiamo dargli»⁷³.

Alla fine degli anni Novanta Vattimo si riavvicina alla fede cristiana: la sua posizione è quella di «credere di credere o anche: sperare di credere»⁷⁴. Si tratta di un «ritrovamento nichilistico del cristianesimo»⁷⁵, suscitato sia da alcuni eventi tragici (la morte di un suo compagno di vita) che dalla lettura di Sergio Quinzio e di René Girard. Di Quinzio lo interessarono «le sue analisi della storia della civiltà occidentale come prova del fallimento del cristianesimo»⁷⁶, un fallimento causato dall'olocausto e dai violenti totalitarismi politici del Novecento. Dell'antropologo Girard invece apprese come «si potessero legare strettamente indebolimento, secolariz-

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 31-32.

⁷¹ G. Vattimo, in *Storia della filosofia*, a cura di D. Antiseri e S. Tagliagambe, vol. 14, *Filosofi italiani contemporanei*, cit., p. 614.

⁷² G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, cit., p. 31.

⁷³ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 30. Nella prospettiva di Vattimo «tra nichilismo e cristianesimo non vi è contrapposizione necessaria, la *kénosis* può ben essere una figura del nichilismo. Senza l'avvertimento di una deficienza costitutiva non si darebbe nemmeno l'esperienza religiosa. La fede è una interpretazione dell'esistenza ma l'interpretazione, nel significato speculativo, radicale del termine, ha ineludibili radici nichilistiche» (A. Rigobello, *Credere di credere - Appendice 2*, in Idem, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia, 1997⁴, pp. 143-148, p. 146).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 32. Sergio Quinzio (1927-1996) è stato un biblista che ha messo in evidenza il senso della "debolezza di Dio" di fronte all'urgenza di salvezza degli uomini. Egli ha toccato i temi nevralgici dell'assenza di Dio nel mondo e del *mysterium iniquitatis* ponendo così l'attenzione sul rapporto tra nichilismo e cristianesimo. A suo parere «il nichilismo è lo svelamento del senso della croce» (S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, p. 222). Altre significative opere di Quinzio sono *Diario profetico*, Guanda, Milano 1958; *Cristianesimo dell'inizio e della fine*, Adelphi, Milano 1967; *Un Commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano, 1972 (II. ed. 1995); *Silenzio di Dio*, Mondadori, Milano 1982; *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1991; *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1993. Sulla prospettiva dell'autore si vedano anche U. Regina, *La fede nel Dio di tenerezza di Quinzio*, in Idem, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma 2001, pp. 131-146; L. Grecchi, *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*, Petite Plaisance, Pistoia 2004; M. Iritano, *Teologia dell'ora nona. Il pensiero di Sergio Quinzio tra fede e filosofia*, Città Aperta, Troina (EN) 2006; A. Scottini, *Sergio Quinzio: il profeta deluso*, Prefazione di S. Zucal, Postfazione di A. Giannatiempo, Ancora, Milano 2006.

zazione e cristianesimo»⁷⁷. Partendo dalla teoria del capro espiatorio elaborata da Girard e dalla sua interpretazione del rapporto tra la violenza e il sacro, Vattimo torna a rileggere il significato della figura di Cristo: entrando in dialogo critico con Girard egli sostiene che «Gesù Cristo viene a smentire e non a compiere la sacralità e la necessità della vittima. Gesù è il primo grande desacralizzatore delle religioni naturali. Viene e fa vedere a tutti che non è vero che bisogna fare dei sacrifici. Anzi, Dio ci chiama amici»⁷⁸. Come commenta in maniera incisiva Armando Rigobello, «la secolarizzazione avrebbe il merito, secondo Vattimo, di restituire il Dio del cristianesimo a una autentica fede religiosa liberando la sua immagine da quella concezione tipica della religione naturale che presuppone un Dio lontano, che impone violentemente la sua volontà e che esige adeguata riparazione da chi a essa trasgredisce. Questo legame tra il sacro e la violenza Vattimo lo riprende, in parte, dalle tesi di René Girard: *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milano 1980; *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, trad. it., Adelphi, Milano 1983. A questo modello naturalistico si conformerebbe anche l'idea di Cristo come "vittima perfetta". All'accentuazione della componente sacrificale della persona di Cristo, Vattimo preferisce anteporre l'idea dell'incarnazione, del porsi di Dio al livello dell'uomo, alla sua *kénosis*, un volontario, caritativo porsi allo stesso piano, un assumere la stessa condizione di fragilità. Vattimo nota una convergenza tra questa secolarizzazione che libera dal Dio luminoso e terribile, dal Dio che richiede vittime riparatrici, e l'ontologia debole che consegue l'attuale declino della metafisica e quindi il disegnarsi di un essere dai tratti dell'eventualità»⁷⁹.

Vattimo sottolinea con energia – e in vivace opposizione con le gerarchie cattoliche – che il «cristianesimo [...] annulla tutti i dogmatismi»⁸⁰. Il cristianesimo, sorto dall'insegnamento di Gesù, è un messaggio di liberazione e di emancipazione. La fede rende l'uomo libero, autentico e autonomo nelle sue scelte; del resto lo stesso Gesù, contrapponendosi a sommi sacerdoti, scribi e farisei, rivendica una compiuta e responsabile autonomia etica: egli dice espressamente agli uomini che lo seguono: «E perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto? (Τί δὲ καὶ ἄφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον;)» (*Luca* 12, 54). Secondo Vattimo «l'autenticità del cristianesimo è il pensiero moderno-liberal-socialista-democratico»⁸¹.

A partire di questi presupposti ermeneutici si può, quindi, comprendere che per Vattimo «il pensiero debole è l'unica filosofia cristiana sul mercato [...] ed è anche l'unica filosofia cristiana pensabile»⁸².

⁷⁷ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 2006, p. 180.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 180-181.

⁷⁹ A. Rigobello, *Credere di credere – Appendice 2*, in Idem, *Perché la filosofia*, cit., pp. 143-148, p. 144.

⁸⁰ G. Vattimo, P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, cit., p. 182.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*. A tal riguardo cfr. anche G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 75-90; Idem, *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002; Idem, *Nichilismo e religione: conversazione filosofica con Gianni Vattimo*, Interventi di Federico Orlando e di Santiago Zabala, V. Casini, Roma 2005; G. Vattimo - C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. Studi critici sul pensiero dell'autore italiano sono quelli di U. Regina, *Il «credere di credere» di Gianni Vattimo*, in Idem, *La*

Come prevedibile, il “pensiero debole” e le posizioni espresse in *Credere di credere* hanno suscitato in Italia un acceso dibattito e vivaci polemiche sia sul piano filosofico che teologico. Carlo Augusto Viano è entrato in polemica con gli aspetti teoretici del “pensiero debole” affermando la sua estraneità nei confronti di coloro che «sono compromessi con la crisi della ragione, la filosofia negativa, l'irrazionalismo»⁸³, i quali «utilizzano formule ad effetto e titoli efficaci»⁸⁴. Vittorio Possenti e molti altri hanno invece messo in rilievo l'unilateralità del nesso istituito da Vattimo (ma anche da Lévinas, Derrida, ecc.) tra metafisica e violenza: se è storicamente vero che alcuni paradigmi di metafisica, come la dialettica hegel-marxista o l'attualismo di Giovanni Gentile, sono stati posti come base ideologica di regimi totalitari, è altrettanto vero che altri modelli di metafisiche, come per esempio la “metafisica della persona” di ispirazione agostiniana, hanno prodotto, anche nel Novecento, filosofie che hanno strenuamente difeso la libertà individuale, i valori della solidarietà e dell'inclusione. A questo proposito basti pensare alla “rivoluzione personalistica e comunitaria” proposta da Emmanuel Mounier negli anni Trenta, in aperta opposizione al regime nazi-fascista, o alla difesa della libertà personale e della democrazia da parte del metafisico Jacques Maritain. Come hanno osservato di recente anche Carmelo Vigna e Paolo Bettineschi, «il riferimento allo Hegel non può essere taciuto, anche perché il rimando polemico alla sua maniera di intendere il sapere assoluto è ancora pressoché onnipresente nelle pagine di chi vuol denunciare i guasti della metafisica. Purtroppo esiste anche una “cattiva” metafisica. [...] Tuttavia la metafisica, in sé e per sé, non c'entra nulla con la violenza, perché è una realtà di un altro ordine. La metafisica è una teoria, la violenza è una pratica. E si possono usare le teorie più vere per le pratiche più aberranti. [...] La metafisica è solo il guadagno di questa fondamentale e semplice convinzione, che lo strato infinito dell'essere, che necessariamente si dà (Parmenide), trascende infinitamente il finito. [...] La metafisica, lungi dall'essere costrizione violenta, è piuttosto la condizione di possibilità del togliimento della violenza. [...] L'accusa alla metafisica di esercitare una violenza o di essere fonte di violenza ha tutte le sembianze, almeno ai nostri occhi, di un comodo espediente retorico»⁸⁵.

soglia della fede. *L'attuale domanda su Dio*, Studium, Roma 2001, pp. 89-98; D. Monaco, *Gianni Vattimo: ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, Postfazione di V. Vitiello, ETS, Pisa 2006; G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo: l'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Angeli, Milano 2006; C. Pairetti, *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba 2009; J. Krämmmer, *Gianni Vattimo: Das Ende der Metaphysik und die schwache Ontologie*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2010; M.G. Weiss, *Gianni Vattimo. Einführung. Mit einem Interview mit Gianni Vattimo*, Passagen Verlag, Wien 2012³; E. Dussel, *Postmodernità e transmodernità. Sulla filosofia di Gianni Vattimo*, tr. it. e cura di A. Infranca, Castelveccchi, Roma 2022.

⁸³ C.A. Viano, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel Pensiero debole*, in Idem, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-22, p. 8.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁵ C. Vigna, P. Bettineschi (a cura di), *Metafisica e violenza*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. X-XIV: dello stesso volume collettaneo si vedano, in particolare, i saggi di Armando Rigobello (*Metafisiche violente e metafisiche non violente*, pp. 77-90), Antonio Pieretti (*Violenza o limiti del pensiero?*, pp. 91-106), Vittorio Possenti (*Verità violenta? Sulla crisi del contemplare come nuova “tribulation de Sophie”*, pp. 107-124) e Angelo Marchesi (*Per una “metaphysica humilis”, fedele alla realtà terrena e alla condizione storica umana*, pp. 125-140).

Vi sono anche ulteriori critiche avanzate a Vattimo, soprattutto da parte dei cattolici più conservatori: a loro parere quello di Vattimo sarebbe un cristianesimo “a suo uso e consumo”, nel quale verrebbe completamente sacrificato il contenuto di “verità” che la fede stessa comporta. Una *caritas* non fondata sulla verità (annunciata da Cristo) si ridurrebbe a sentimentalismo o a mero filantropismo. Per molti cattolici più tradizionalisti Vattimo “gioca al cristianesimo”, non rendendosi conto che la fede comporta sacrificio, ascesi e rinuncia⁸⁶.

A mio parere il pensiero di Vattimo, seppur presenta aspetti che restano problematici (come l'identificazione *tout court* di metafisica e violenza), rappresenta un modello di autenticità molto raro nella cultura filosofica italiana, anche tra quella di ispirazione cristiana. Dai suoi scritti emerge una profondità di pensiero e di critica che non può essere certo accusata di superficialità o di mero estetismo; egli ha affrontato con estrema lucidità e da “cristiano laico” le questioni fondamentali del nostro tempo, dai dibattiti sulla fine della metafisica, alle problematiche della bioetica e della giustizia sociale, giungendo a proporre una forma di “comunismo ermeneutico”⁸⁷. Alcune conclusioni del “pensiero debole” non possono certamente essere accettate in maniera acritica, tuttavia la sua prospettiva non va banalizzata o persino messa in ridicolo, come è accaduto talvolta nella stampa degli ambienti cattolici e marxisti più conservatori. Uno dei grandi meriti di Vattimo, a mio parere, è quello di aver saputo “dissociare lo spirituale dal reazionario”: si tratta di un cristianesimo non identitario, ma profondamente ecumenico, aperto al dialogo costruttivo e fecondo con le altre forme religiose e culturali. Il “pensiero debole” si presenta come una proposta ermeneutica che anche nell'età della secolarizzazione sa recuperare in maniera costruttiva i valori fondamentali del cristianesimo: la carità, la *pietas* verso le fragilità umane, il senso di fraternità universale e di convivialità. Si tratta di un cristianesimo basato sulla visione di Dio come *Amor* “totalmente inclusivo”. Secondo Vattimo «il futuro del cristianesimo, anche della Chiesa, è diventare una religione della pura carità sempre più purificata»⁸⁸. Egli

⁸⁶ Cfr. per esempio V. Possenti, *Vattimo: più che debole, pensiero facile*, articolo pubblicato nel quotidiano «Avvenire» del 3 marzo 2012.

⁸⁷ Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989; 2007 (nuova edizione accresciuta); Idem, *La vita dell'altro: bioetica senza metafisica*, Marco, Lungro di Cosenza 2006; G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Garzanti, Milano 2014: in quest'ultimo volume i due autori sono tornati a ribadire la vocazione politica progressista dell'ermeneutica filosofica, talvolta ingiustamente accusata di tradizionalismo: «l'ermeneutica lotta per i conflitti delle interpretazioni, vale a dire, contro la conservazione delle norme, dei valori e dei principi “naturali”. L'ermeneutica non è una posizione politica conservatrice, come è stata presentata finora, ma una tensione progressista, opposta all'ordine esistente» (*ibidem*, p. 18). Si vedano anche S. Benso, B. Schroeder (Edited by), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Suny, New York 2010; B. González Arribas, *Reduciendo la violencia. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Dykinson 2016. Sul potenziale politico rivoluzionario del “pensiero debole” ha posto l'accento anche Pier Aldo Rovatti, il quale ricorda che negli anni Ottanta «il pensiero debole nasceva in una particolare consonanza con il pensiero critico di Michel Foucault e con le sue analisi del potere microfisico e della società disciplinare» (P.A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011, p. 12): Rovatti sottolinea che «già nel 1983 Vattimo parlava di un potenziale emancipatorio del pensiero debole: non è un punto tra gli altri, bensì il luogo in cui le analisi sulla realtà provano la loro capacità insieme filosofica e politica. È un luogo – bisogna confessarlo – in cui ci aggiriamo ancora a tentoni, sempre poi che riusciamo a riconoscerlo. È una questione che domanda il massimo di impegno filosofico» (*ibidem*, p. 73).

⁸⁸ G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 86.

aggiunge: «servendoci liberamente della terminologia di Gioacchino da Fiore, possiamo dire che stiamo vivendo nell'età dello Spirito. Vale a dire, viviamo in un'epoca che attraverso la scienza e la tecnologia può fare a meno della metafisica e del Dio metafisico, in un'epoca nichilista. Un'epoca in cui la nostra religiosità può svilupparsi finalmente nella forma di una carità che non dipenda più dalla verità. [...]. Non c'è (non ci dovrebbe essere) altro che carità, accoglienza, verso l'altro»⁸⁹.

Vattimo, inoltre, rappresenta il momento scettico e nichilistico della cultura italiana contemporanea: un momento forse da superare ma anche da comprendere nelle sue istanze fondamentali. La genesi del suo pensiero può essere vista nell'esigenza di emancipazione, nella lotta per la liberazione dal peso delle strutture ideologiche e istituzionali ereditate dalla tradizione. Tale esigenza di emancipazione, a mio giudizio, va posta in stretta relazione con la sua serena e dichiarata omosessualità: la frattura innovativa e rivoluzionaria del suo pensiero deriva, in larga parte, dall'appartenenza a una minoranza che, anche in Italia, è stata spesso disprezzata ed emarginata⁹⁰.

Un antecedente di Vattimo nella cultura italiana potrebbe essere scorto in Pier Paolo Pasolini: in entrambi troviamo la scelta sofferta e drammatica del cristianesimo quale unica speranza per gli umili, gli emarginati e gli oppressi. Sia Vattimo che Pasolini alla fredda immanenza di un mondo «ad orizzonti abbassati» rispondono con un atto di fede nella trascendenza cristiana: ai loro occhi solo una fede vissuta nell'autenticità e lontana dal conformismo borghese può divenire una profonda esperienza di libertà. Certamente i due autori muovono forti critiche alla religione e al «cristianesimo istituzionalizzato»: tuttavia, seguendo Jean Grondin, possiamo dire che «non c'è niente di più religioso della critica alla religione»⁹¹.

3. «Razionalismo della contingenza» e «pensiero debole»: il dialogo di Dario Antiseri con Vattimo

Il filosofo della scienza Dario Antiseri nel suo progetto di individuazione dei limiti della ragione ha trovato nel «pensiero debole» di Vattimo «un inatteso, e in qualche modo, insperato orizzonte comune»⁹². Anche Antiseri si è fatto, quindi, aperto sostenitore delle «ragioni del pensiero debole», sottolineando le profonde affinità, ma anche le divergenze che rimangono, con la

⁸⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁹⁰ Mi hanno molto impressionato le testimonianze di alcuni anziani omosessuali – raccolte da Andrea Pini – che raccontano l'emarginazione sociale e gli atti di violenza subiti sia nell'Italia fascista che in quella democristiana (e comunista) del dopoguerra: cfr. A. Pini, *Quando eravamo froci. Gli omosessuali nell'Italia di una volta*, Prefazione di N. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 2011.

⁹¹ J. Grondin, *La philosophie de la religion*, PUF, Paris 2009; tr. it. di P. Crespi, *Introduzione alla filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 2011, p. 39.

⁹² G. Franco, *Per una biografia intellettuale. In dialogo con Dario Antiseri*, in G. Franco (a cura di), *Sentieri aperti della ragione. Verità, metodo, scienza. Scritti in onore di Dario Antiseri nel suo 70° compleanno*, Pensa Editore, Lecce 2010, pp. 23-43, p. 35.

proposta di Vattimo⁹³. Nell'ottobre del 2007, presso l'Università LUISS Guido Carli di Roma, i due filosofi hanno avuto un significativo dibattito pubblico nel quale si sono confrontati in maniera costruttiva sulle rispettive posizioni filosofiche⁹⁴.

L'intento principale delle indagini epistemologiche di Antiseri è la lotta all'"abuso della ragione". In maniera simile a Vattimo, egli sottolinea che «la filosofia contemporanea, nelle sue punte più avanzate e consapevoli anti-fondazionistiche, ha via via eroso e devastato le pretese assolutistiche e dogmatiche dei sostenitori di "assoluti terrestri"»⁹⁵: questi ultimi sono tutti coloro che hanno assolutizzato la ragione filosofica e la scienza, eliminando la legittimità stessa della fede religiosa, la possibilità di quella che Antiseri definisce come "la grande domanda", la domanda di un senso finale dell'esistere. Innanzi alle pretese di una ragione filosofico-scientifica che si crede assoluta e in grado di spiegare il reale nella sua interezza, egli ha ribadito che tra gli esiti più fecondi delle ricerche novecentesche in ambito epistemologico ed ermeneutico v'è sicuramente l'anti-fondazionismo, una prospettiva che porta al "recupero della contingenza". Il grande merito del pensiero di Wittgenstein, di Gadamer, di Popper e di von Hayek – per citare solo alcuni tra i grandi maestri del Novecento ai quali Antiseri si richiama – è stato quello di decostruire ogni paradigma di ragione onnicomprensivo e totalizzante, ogni filosofia della storia che pretenda di determinare le leggi del progresso in maniera ferrea e incontrovertibile: tali sono stati, per esempio, l'idealismo hegeliano, il positivismo di Comte e il materialismo storico-dialettico di Marx-Engels. La prospettiva filosofica di Antiseri rinuncia alla fondazione speculativa di verità ultime e assolute: essa si avvicina, quindi, al "pensiero debole" di Vattimo, condividendo con quest'ultimo soprattutto l'accentuazione della radicale finitezza umana e «la dissoluzione della filosofia fondazionale, dell'idea cioè che si dia una fondazione [metafisica e razionale] unica, ultima e normativa»⁹⁶.

Antiseri ha definito la sua proposta filosofica come un "razionalismo della contingenza": si tratta di «una teoria che sonda la debolezza umana, la creaturalità dell'uomo, la contingenza umana. È una prospettiva che indaga sulle ragioni della contingenza umana: è *razionalismo della contingenza*»⁹⁷. Nell'elaborare questa sua proposta Antiseri riprende e valorizza una linea del pensiero moderno che egli definisce come "pirronismo cristiano": si tratta di tutti quegli autori che reagirono agli "abusi della ragione", rifiutando i tentativi, sempre ricorrenti, di inglobare

⁹³ Cfr. D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole*, Borla, Roma 1993, seconda edizione 1995: il volume è apparso anche in inglese con titolo *The weak Thought and its Strenght*, Alderhot, Avebury 1995.

⁹⁴ Gli atti del dibattito sono stati pubblicati l'anno seguente, a cura di Corrado Ocone: D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁹⁵ D. Antiseri, *La fede tra "uso" e "abuso" della ragione*, in G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura, *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010, pp. 415-435, p. 419. Ricordiamo che l'espressione "abuso della ragione" compare in un volume di Friedrich A. von Hayek, autore attentamente studiato da Antiseri: cfr. F.A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, The Free Press of Glencoe, London 1952; tr. it. di R. Pavetto, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze 1967: una nuova edizione dell'opera è uscita presso i tipi di Rubbettino, Soveria Mannelli 2008 (Prefazione di D. Antiseri).

⁹⁶ Idem, *Pensiero debole, ragione filosofica e spazio della fede*, in D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'età postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 19-63, p. 21.

⁹⁷ D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo XX*, Armando, Roma 1999, p. 47.

e fagocitare Dio nelle maglie di un sistema logico-razionale. Questi autori, fautori di uno scetticismo – che limita le possibilità della ragione umana e apre spazi al mistero religioso – sono Michel de Montaigne, Pierre Charron, Pierre-Daniel Huet e soprattutto Pascal e Kierkegaard.

La posizione di Antiseri, almeno per il rapporto istituito tra la fede e la ragione, può essere definita come anti-intellettualistica. Egli condivide con Vattimo e con Enrico Castelli l'affermazione che una «filosofia cristiana è possibile solo se anti-intellettualistica»⁹⁸ ovvero solo se rinuncia al Dio della scolastica e della metafisica razionalistica, al “motore immobile” e al “grande architetto dell’universo”. Antiseri ha più volte sottolineato che la sua prospettiva si avvicina molto al *credo quia absurdum* sostenuto da Tertulliano: egli si definisce perciò come un “fideista”, rivendicando l’autonomia del discorso religioso e l’impossibilità di fondarlo su presupposti razionali. Seppur esplicitamente “fideista”, mi pare tuttavia che la proposta di Antiseri non scada in forme estreme di irrazionalismo: anti-intellettualismo e fideismo non significano *tout court* rinuncia totale all’uso della ragione⁹⁹. Possiamo dire che egli – alla *via antiqua* della dimostrazione nell’esistenza di Dio (una via *ad mentem sancti Thomae*) – preferisca la *via moderna*, cioè quella proposta da Pascal e Kierkegaard, la quale si fonda sull’*esprit de finesse*, utilizza ragioni di carattere antropologico-esistenziale e finisce col proporre un “salto mortale” nel totalmente Altro¹⁰⁰. Anche la *via moderna* sostenuta da Antiseri ha, dunque, le “sue ragioni”, le sue intrinseche motivazioni fondate sul kantiano primato del pratico e sull’esigenza di

⁹⁸ E. Castelli, *Esistenzialismo teologico*, Abete, Roma 1966; il volume era stato edito in francese presso i tipi di Hermann di Parigi nel 1966.

⁹⁹ Egli afferma esplicitamente: «sono un fideista, e cerco di rendermene conto, cerco di dare ragioni del perché non possiamo non essere fideisti. [...] Una fede si testimonia, non si impone né si dimostra. Tutti siamo fideisti. Ma si ha paura di ammetterlo e soprattutto, di trarne le conseguenze. Io sono, pertanto, un *fidesita volontarista*. Ma sono anche un *irrazionalista*, se per irrazionalismo intendiamo la scelta irrazionale, cioè *non scientifica*, di una fede; e noi irrazionalmente scegliamo anche la ragione scientifica. Io sono un *antimetafisico*, se per antimetafisica intendiamo la sfiducia nelle pretese assolutistiche di costrutti umani quali le metafisiche. E, tuttavia, io mi considero impegnato nella ragione quando cerco di argomentare sulla (e per la) storicità degli sforzi filosofici; quando tento di guardare ai presupposti (e alle scelte) irrazionali che stanno dietro ad ogni visione o concezione del mondo, e dietro *anche* al progetto più razionale del mondo che esiste e che è quello della scienza. Penso di fare un lavoro filosofico razionale quando tento di offrire ragioni per la teoria di Galileo, secondo cui la ragione ci dice “come vadia il cielo” e la fede “come si vadia in cielo”. E reputo di essere “più razionale” di quanti credono [i metafisici e gli assertori del “pensiero fondativo”] di sostenere la loro visione del mondo in forza di una ragione costrittiva, invece che in forza di una scelta irrazionale (non scientifica) che, in un modo o nell’altro, doveva venir presa. Penso di essere “più razionale” di loro. Più razionale di loro; e quindi, contrariamente a loro, fallibile» (D. Antiseri, *Una filosofia non-giustificazionista contro gli “assoluti terrestri”*, in Idem, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980, p. 103).

¹⁰⁰ Prima ancora di Kierkegaard fu Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ad usare l’espressione “salto mortale” per designare l’atto di fede. Marco Ivaldo ha fatto giustamente notare che anche il “salto mortale” di cui parla Jacobi non è da interpretare come un qualcosa di totalmente irrazionale: «il “salto mortale” è un’azione che si presenta “sensata” – anche se ciò non significa che essa non costituisca una scelta rischiosa – quando si persegue il principio dello spinozismo (cioè del determinismo naturalistico) fino alle sue estreme conseguenze e se ne misura la insostenibilità rispetto alla esigenza, che è incancellabile nell’uomo, di ammettere una volontà libera. [...] Il “salto mortale” è un atto della libertà, che si realizza sulla base di una consapevolezza critica alla cui maturazione hanno agito insieme volontà ed intelletto, e che apre a una percezione effettiva della profondità della realtà, quella profondità che i sistemi del “razionalismo” [e tra questi in particolare lo spinozismo e l’idealismo] non possono attingere» (M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 70).

un senso totale dell'esistere: com'è noto, lo stesso Pascal afferma che nell'atto di fede «l'ultimo passo della ragione consiste nel riconoscere che ci sono infinite cose che la sorpassano»¹⁰¹ e che «il cuore ha le sue ragioni che la ragione non comprende (*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*)»¹⁰². L'opzione radicale per la fede religiosa non è allora un qualcosa di totalmente assurdo e irrazionale, non implica un completo abdicare all'uso della ragione: del resto lo stesso Pascal afferma che c'è un'intrinseca logica della fede, una *logique de la foi*, che però solo il cuore (*le coeur*) può comprendere e non l'intelletto. Possiamo dire che quella di Pascal, Kierkegaard e Antiseri sia una razionalità fecondata dall'*agápe* e disposta perciò, dopo aver riconosciuto i propri limiti, ad allargare i propri orizzonti verso la trascendenza, a porsi in ascolto di una possibile parola di salvezza. Notiamo inoltre che *le coeur* al quale fanno riferimento Pascal e Antiseri come "organo della fede" possa essere interpretato come un uso "alternativo" della ragione: si tratta di un uso "affettivo" della ragione in relazione alle esigenze esistenziali di senso e compimento, alle esigenze che spingono l'uomo angosciato e sofferente a optare per la speranza piuttosto che per l'assurdo. Ci pare che tale paradigma di ragione delineato da Antiseri abbia qualche affinità anche con quello descritto da Martha Nussbaum nel volume *L'intelligenza delle emozioni*¹⁰³.

Anche Vattimo condivide le critiche rivolte da Antiseri a tutti quei metafisici che intendono "salvare il Salvatore" tramite i loro sistemi razionali: in queste critiche Antiseri riprende e sviluppa alcune profonde intuizioni che furono già di Pascal e Kierkegaard, sottolineando che l'approdo alla fede religiosa, e al cristianesimo in particolare, nasce sul terreno dell'esistenza e si sostanzia nell'esperienza etica della *caritas*. Con Kierkegaard Antiseri sostiene che «dal punto di vista cristiano la fede abita nell'esistenziale: Dio non si è esibito in veste di docente che ha alcune tesi; no, prima bisogna credere e poi comprendere. La fede esprime un rapporto di personalità a personalità».

In maniera simile a Vattimo, Antiseri rinuncia alla concettualizzazione razionalistica di Dio. Con Kierkegaard egli afferma che «la fede non si può comprendere; il massimo a cui si arriva è poter comprendere che non si può comprendere». In particolare, sottolinea Antiseri, non è possibile fare del cristianesimo un sistema razionalistico, dove ogni elemento può essere giustificato e logicamente dedotto. I contenuti fondamentali del cristianesimo sono paradossali, sono per la ragione umana "scandalo e follia": il credere in un Dio fatto uomo, morto in croce e risorto è in sé un qualcosa di paradossale, che implica un sacrificio dell'intelletto. Tuttavia rileva Antiseri sulla scorta di Kierkegaard: «non bisogna pensar male del paradosso; perché il parados-

¹⁰¹ B. Pascal, *Pensées*, 267 (secondo la numerazione di L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1897).

¹⁰² *Ibidem*, 277. In maniera simile a Pascal anche il mistico Angelus Silesius afferma che «solo l'amore raggiunge presto il Signore, la ragione e lo spirito fanno lunghe anticamere (*Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinein, Verstand und hoher Witz muß lang' im Vorhof sein*)» (A. Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, [edizione originale 1674], Reclam, Stuttgart 1983, p. 47). In questo radicale rifiuto del razionalismo come necessario *auxilium fidei* troviamo molte consonanze di Antiseri con la spiritualità della *devotio moderna*, del pietismo e della teologia dialettica di Karl Barth. Egli sottolinea con fermezza che la fede è un dono di Dio (*donum Dei*) e non un dono del ragionamento.

¹⁰³ Cfr. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; tr. it. di S. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2004.

so è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione. [...] È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa che esso non può pensare»¹⁰⁴.

L'intento speculativo di Antiseri, mostrando affinità con quello di Pareyson e di Vattimo, è quello di liberare la concezione di Dio da ogni orpello razionalistico, da ogni filosofia che intenda inserirlo compiutamente in un sistema. Egli si trova quindi d'accordo con Maurice Clavel, quando afferma: «sì, Kant ha liberato lo spirito da ogni dogmatismo, Dio da ogni filosofia: l'ha messo al sicuro dai dottori e dai sapienti: “*Via regale di Kant*”, dice magnificamente Kierkegaard»¹⁰⁵. Il “Dio dei filosofi” rimane sempre un Dio che ha caratteri antropomorfi: l'assoluto rimane inconcepibile (*unbegreiflich*) per la mente umana e ogni tentativo di rappresentarlo è destinato a ricadere nell'antropomorfismo. Egli condivide quindi con Pareyson e con Karl Barth l'idea che Dio è trascendenza assoluta, è un mistero che non potrà mai essere pienamente spiegato dalla razionalità umana: «concepire Dio in termini concettuali significa definirlo in base a categorie elaborate dalla mente umana e attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all'uomo, sia pure estremamente affinate e astratte, e sia pure pensate in senso eminente ed elevate al vertice. In tal senso concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, Bontà, Provvidenza, e così via, è pur sempre un *κατ'άνθρωπον λέγειν* che conferisce a tali concezioni della divinità un carattere sostanzialmente, anche se larvamente, antropomorfo»¹⁰⁶.

Nella posizione religiosa di Antiseri si può scorgere una forma di “barthismo”: in maniera simile al teologo Karl Barth anche Antiseri denuncia tutti i tentativi di ingabbiare Dio nelle reti della ragione umana, affermando che l'assoluto è il “totalmente altro” e che come tale rimane inconcepibile per il pensiero umano. Riprendendo intuizioni di Kierkegaard, Barth evidenzia l'opposizione sostanziale tra Dio e tutto ciò che è umano, vale a dire la ragione, la filosofia e la cultura. Ci sembra quindi che Antiseri potrebbe condividere queste parole di Barth: «Dio è il Dio sconosciuto. Come tale egli dà a tutti la vita, il fiato e ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né una delle più alte o altissime forze che noi conosciamo [...], essa è la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro. [...] L'Evangelo è soltanto *credibile*, esso può soltanto essere *creduto*. La sua serietà consiste in questo, che si offre come una alternativa: a colui che non è capace di sopportare la contraddizione e di attendere nella contraddizione, è motivo di scandalo; a colui che sa di non poter evitare la contraddizione, è oggetto di fede. La fede è questo: il rispetto dell'incognito divino, l'amore di Dio nella coscienza della differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, Dio e il mondo, [...] il fermarsi, turbati, davanti a Dio»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie* [scritto edito nel 1844 con lo pseudonimo di Johannes Climacus]; *Briciole di filosofia*, in Idem, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 219.

¹⁰⁵ M. Clavel, *Ce que je crois*, Grasset, Paris 1975; tr. it., *Quello che io credo*, Città Nuova, Roma 1978, p. 35.

¹⁰⁶ L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», 1, 1985, (Milano, Mursia), p. 7. Questo passo di Pareyson viene riportato e commentato in D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo XX*, p. 63.

¹⁰⁷ K. Barth, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1919 [seconda edizione rivista ed ampliata 1922]; tr. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 12-15.

Negli scritti di Antiseri, come del resto nei testi di Pareyson e di Vattimo, si può rinvenire una critica alla dottrina (tipicamente tomista) dell'*analogia entis*, simile a quella avanzata da Barth. Com'è noto, la teoria dell'*analogia entis* afferma che si può parlare di Dio e dei suoi attributi partendo dall'essere delle creature, ovvero – così San Paolo – «*a creatura mundi per ea quae facta sunt*» (*Ep. ad Rom.*, 1, 20), a partire dalle cose create. Ebbene, secondo Karl Barth (ma anche secondo Antiseri) «l'*analogia entis* è l'abominevole strada che va dal basso in alto, che presume di passare dalla terra al mistero divino»¹⁰⁸, essa è quindi il frutto di una ragione umana presuntuosa e arrogante. All'*analogia entis* andrebbe sostituita quella che Barth definisce come *analogia fidei*: «la strada giusta è quella che va dall'alto in basso, quella dell'*analogia fidei*: è partendo dalla fede che il cristiano comprende le verità cristiane, e non fondandosi sulla propria ragione. *La fede cessa di essere fede quando cerca supporti razionali*»¹⁰⁹. Un importante corollario dell'*analogia fidei* è che essa non può essere strutturata all'interno di un sistema razionale: essa abita infatti la contraddizione e il paradosso, fondandosi soltanto sulla fiducia incondizionata nel *Dei loquentis persona*; tale è la fede di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

4. Le buone ragioni del “pensiero debole”

Antiseri ha dichiarato di condividere molti elementi della proposta filosofica di Vattimo: tra questi, soprattutto, l'idea che la filosofia debba abbandonare ogni pretesa fondativa, ritenuta come ultima e normativa; l'idea che la verità sia sempre il frutto di interpretazioni storicamente determinate¹¹⁰; la concezione, tipicamente postmoderna, che la storia non sia inquadrabile in un disegno unitario di senso, così come pretendeva ad esempio la dialettica hegel-marxista; la prospettiva di una “società aperta”, democratica, pluralista e relativista, tollerante e rispettosa nei confronti delle minoranze; la speranza che lo spazio lasciato aperto dalla caduta degli “assoluti terrestri” crei nuove condizioni di possibilità per la riscoperta della fede religiosa. Antiseri afferma

¹⁰⁸ G. Reale, D. Antiseri, *La teologia protestante da Barth a Bonhoeffer*, in IDEM, *Storia della filosofia*, Vol. 10, Bompiani, Milano 2008, pp. 489-566, p. 493. Quello dell'*analogia entis* è il metodo teologico che Barth considera come «l'emblema stesso della teologia cattolica. L'idea che nella realtà umana e terrena vi sia oggettivamente qualcosa di analogo alla realtà di Dio, e che pertanto i concetti che designano tali realtà possano essere riferiti anche alla realtà divina, pur cogliendola solo parzialmente» (F. Arduso, G. Ferretti, A. Perone Pastore - U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1972, p. 38). Uno scritto, ormai classico, sull'argomento è quello di Erich Przywara, il quale ebbe un'accesa disputa con Karl Barth proprio sul tema della conoscenza analogica di Dio fondata sul principio di non-contraddizione: cfr. E. Przywara, *Analogia Entis - Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, [la prima edizione del volume è del 1932, la seconda edizione ampliata è del 1962], Vita e Pensiero, Milano 1995.

¹⁰⁹ G. Reale, D. Antiseri, *La teologia protestante da Barth a Bonhoeffer*, cit., p. 493.

¹¹⁰ Quando parla di “addio alla verità” Vattimo intende «la presa di congedo dalla verità come rispecchiamento “oggettivo” di un “dato”» (G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 13): si tratta della concezione della verità come corrispondenza oggettiva ai fatti, tipica della metafisica che da Aristotele giunge sino al positivismo. A tale concezione oggettivista e granitica della verità-corrispondenza Vattimo contrappone una nozione di verità come interpretazione e come “evento” (*Ereignis*) ovvero come apertura di un orizzonte di senso sempre storicamente e linguisticamente determinato. Egli si avvicina quindi alla teorizzazione dell'*alétheia* proposta da Heidegger e al prospettivismo nietzscheano, stando al quale «non ci sono fatti ma solo interpretazioni».

che «l'antifondazionismo [...] del pensiero debole di Vattimo sia una concezione teoreticamente valida, che si affianca a esiti seriamente consolidati di correnti filosofiche contemporanee – dal razionalismo critico di Popper alla prospettiva ermeneutica di Gadamer, dalla logica deontica di filosofi del linguaggio e dal normativismo di Kelsen all'epistemologia dell'economia di Hayek –»¹¹¹. Nel “pensiero debole” Antiseri scorge, quindi, un valido alleato nella lotta agli “abusi della ragione” e nella riconquista razionale della contingenza, un alleato in grado di garantire nuovi spazi di legittimità al sacro e alla stessa domanda religiosa. Sono molti, dunque, i motivi per i quali Antiseri avverte che il suo “razionalismo della contingenza” si avvicina al “pensiero debole” di Vattimo, soprattutto dopo che quest'ultimo in *Credere di credere* dichiara di essersi nuovamente avvicinato alla fede cristiana¹¹². Tuttavia Antiseri rimprovera a Vattimo di “giocare al cristianesimo”, di essersi costruito un cristianesimo eccessivamente *ad personam*, incentrato su un concetto di *pietas* edulcorato e moralmente accomodante. Abbandonando il cristianesimo “apocalittico e dostojeskiano” del suo maestro Pareyson, Vattimo si sarebbe costruito una forma religiosa adatta a “soddisfare il secolo”, lontana dai drammi morali, dal senso del peccato, da quella che Pascal nel *Memoriale* definiva come «*renonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur*»¹¹³.

Di particolare interesse sono le indagini di Antiseri sui precedenti storici del “pensiero debole”, ovvero su tutti quei pensatori che, eliminando gli “assoluti terrestri”, hanno reso libero lo spazio della fede. Si tratta di quella linea di pensiero definibile come “pirronismo cristiano”: essa comprende autori come Montaigne, Charron, Pierre-Daniel Huet, Pascal e Kierkegaard. In opposizione a una forma di “pensiero debole” che nega apertamente la fede, approdando a esiti radicalmente scettici e nichilisti, Antiseri rivaluta tutte quelle forme di pirronismo cristiano che non cantano “la vittoria del nulla” ma che approdano alla fede, partendo dai limiti della conoscenza umana, sempre parziale, fallibile e incompleta. Egli condivide, quindi, queste programmatiche espressioni di Pierre Charron (1541-1603): «tanto celebri tra i saggi è il fatto [...] che l'unica certezza e scienza è che non c'è nulla di certo e noi nulla conosciamo, *solum certum nihil esse certi, hoc unum scio quod nihil scio*; che noi non facciamo che chiedere, tentare, cercare e brancolare in mezzo alle apparenze, *scimus nihil, opinamur verisimilia*; che la verità non è affatto nella nostra capacità, nei nostri progetti, in nostro possesso»¹¹⁴. E a coloro che definiscono quasi con disprezzo “pirronismo” tale concezione gnoseologica, Antiseri replica con Charron che siffatta concezione «rende alla pietà e all'azione divina, lungi dal contraddirle, un servizio maggiore di qualunque altra cosa»¹¹⁵. *Simili modo* seguendo Montaigne viene detto: «quel che

¹¹¹ D. Antiseri, *Pensiero debole, ragione filosofica e spazio della fede*, cit., p. 47.

¹¹² Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere - È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, cit. Come è già emerso in precedenza, a parere di Vattimo «il nichilismo post-moderno è la forma aggiornata del cristianesimo. E dunque il pensiero debole è l'unica filosofia cristiana sul mercato. [...] Il pensiero debole è anche l'unica filosofia cristiana pensabile» (G. Vattimo (con P. Paterlini), *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, cit., p. 182).

¹¹³ B. Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1964 ss., p. 554.

¹¹⁴ P. Charron, *De la sagesse*, Bordeaux 1601; tr. it. di G. Stabile, *Piccolo trattato della saggezza*, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 100.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 127. Una compiuta ricostruzione dei precedenti storici del “pensiero debole” viene svolta nel volume D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole*, cit.

occorre fare è accompagnare la nostra fede con tutta la ragione che è in noi; ma sempre con questa riserva, di non pensare che sia da noi che essa dipende e che i nostri sforzi e le nostre argomentazioni possano giungere a una scienza così soprannaturale e divina»¹¹⁶.

Nella sua ricerca delle lontane origini del “pensiero debole”, Antiseri riscopre e valorizza sotto il profilo teoretico anche il dibattito intercorso nel Settecento tra il vescovo di Avranches, Pierre-Daniel Huet, e Lodovico Antonio Muratori. Se quest’ultimo accusa Huet di screditare indebitamente i sensi e la ragione¹¹⁷, il vescovo afferma invece che solo accentuando la debolezza della ragione umana si possono raggiungere due fondamentali finalità: 1) «il fine primario» – rileva Huet – «è di schivare l’errore, l’ostinazione, l’arroganza»; 2) «il fine lontano», ma quello ben più importante, consiste «nel preparare lo spirito a ricevere la fede»¹¹⁸.

Solo laddove cadono gli “assoluti terrestri” – le costruzioni umane di un senso assoluto e totalizzante – è nuovamente possibile lo spazio per l’invocazione religiosa. È questo il motivo essenziale per cui Antiseri valuta molto positivamente il “pirronismo cristiano”, la filosofia dei limiti di Kant e di Wittgenstein, il fallibilismo di Popper e di tanta parte dell’epistemologia contemporanea e lo stesso il “pensiero debole” di Vattimo: queste prospettive, pur nella loro diversità, rendono nuovamente legittima una possibile apertura alla dimensione della trascendenza divina. Si comprende, allora, come, quasi paradossalmente, il cattolico Antiseri valuti positivamente alcune forme di relativismo e di nichilismo. Quest’ultimo, così come il relativismo, ha diverse accezioni¹¹⁹: quando per nichilismo s’intende il pessimismo assoluto, l’assurdo e la “morte di Dio”, egli lo rifiuta radicalmente, ma se per «nichilismo si dovesse intendere l’impossibilità *a parte hominis* di costruire un senso assoluto della vita dei singoli e dell’intera storia umana: se nichilismo, in altri termini, stesse a significare un *nihil* di senso assoluto costruito con mani umane, allora il nichilismo è una concezione razionalmente sostenibile e umanamente ricca: sorgente di tolleranza e insieme riconquista dello spazio del sacro»¹²⁰.

Antiseri, come recita il titolo di un suo volume, sostiene di essere “cristiano perché relativista, relativista perché cristiano”: a suo parere «per un cristiano solo Dio è assoluto, per cui tutto ciò che è umano non può essere che storico, contestabile, non assoluto, relativo»¹²¹.

¹¹⁶ M. De Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*, [in *Essais*, Libro II, capitolo XII], Paris 1588; *Apologia di Raimondo Sebond*, in Idem, *Saggi*, a cura di V. Enrico, vol. 2, Mondadori, Milano 1985, p. 171.

¹¹⁷ Cfr. L.A. Muratori, *Delle forze dell’intendimento umano o sia il pirronismo confutato. Trattato di Lodovico Antonio Muratori bibliotecario del Serenissimo Signor Duca di Modena, opposto al libro del preteso Monsignor Huet intorno alla debolezza dell’umano intendimento*, Presso G. Pasquali, Venezia 1745.

¹¹⁸ P.-D. Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l’esprit humain*, [opera edita postuma], Amsterdam 1723; *Trattato filosofico della debolezza dello spirito umano*, Presso Gian Battista Gonzetti, Padova 1724.

¹¹⁹ Sulla pluralità di significati del concetto di “relativismo” cfr. A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009. Sulla storia e le diverse accezioni del nichilismo si veda F. Vercellone, *Introduzione a Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

¹²⁰ G. Franco, *Per una biografia intellettuale. In dialogo con Dario Antiseri*, cit., p. 41.

¹²¹ *Ibidem*, p. 41. Sul tema del relativismo cfr. D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano: per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Per il cristiano solo Dio è veramente l’assoluto: tutto il resto è legittimato a considerarlo come una costruzione umana storicamente determinata, effimera e transeunte. Questa consapevolezza libera il cristiano anche da ogni possibile assolutizzazione delle realtà terrene e dello stesso potere politico: «con il messaggio cristiano» – afferma Antiseri – «aveva fatto irruzione nel

Hans Albert ha criticato ad Antiseri di mettere insieme nel suo pensiero diversi filosofi appartenenti a tradizioni assai lontane le une dalle altre: ci pare tuttavia che Antiseri non possa essere accusato *tout court* di “eclettismo filosofico” o di “scorretti accostamenti”: il filo rosso che unisce le filosofie di Wittgenstein, Popper, Gadamer, Mises, Hayek e Vattimo è quello di aver distrutto – sotto il profilo epistemologico – le pretese assolutistiche della ragione umana, ponendo le basi per quello che Antiseri ha delineato come “razionalismo della contingenza”. Si tratta di filosofie tese a indicarci che «i fatti del mondo non sono poi tutto»¹²² e che, ponendo l'accento sulla finitudine e sulla contingenza umana, scardinano *ab imis fundamentis* la pretesa di costruire con le nostre forze un assoluto: «l'assoluto terrestre della metafisica, della dialettica, dello Stato etico, del diritto naturale»¹²³. Certamente quelle analizzate da Antiseri non sono in sé stesse “filosofie cristiane”: sono però tutte prospettive compatibili con il cristianesimo, sono cioè prospettive che, eliminati gli “abusi della ragione” e sottolineati i limiti delle scienze, lasciano aperto lo spazio per la “grande domanda”; Dio – ripete Antiseri con Martin Buber – «abita dove noi lo facciamo entrare»¹²⁴.

Al di là dei limiti della scienza e dell'indagine filosofica l'atteggiamento spirituale più consono è quello della disponibilità e dell'attesa. Antiseri e Vattimo condividono, quindi, la posizione religiosa dell'ultimo Heidegger, che dichiara impossibile determinare con certezza apodittica l'esistenza e la natura di Dio. *A parte hominis* l'unica possibilità è quella di un'attesa fiduciosa: «ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta come unica possibilità quella di preparare (*Vorbereiten*), nel pensare e nel parlare una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo) [...]. Noi non possiamo avvicinarlo [Dio] col pensiero, siamo tutt'al più in grado di risvegliare la disponibilità dell'attesa»¹²⁵.

mondo l'idea che il potere politico non è il padrone della coscienza degli individui, ma che è la coscienza di ogni uomo a giudicare il potere politico. Per il cristiano solo Dio è il Signore, l'Assoluto. Lo Stato non è l'Assoluto: *Káysar* non è *Kýrios*. E con ciò il potere politico veniva desacralizzato, l'ordine mondano relativizzato e le richieste di Cesare sottoposte al giudizio di legittimità da parte di coscienze inviolabili, di persone “fatte ad immagine e somiglianza di Dio”» (D. Antiseri, *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5).

¹²² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 174.

¹²³ D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, cit., p. 100.

¹²⁴ M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich 1949; tr. it. di G. Bemporad, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1983, p. 605.

¹²⁵ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, «Der Spiegel», 31 maggio 1976; tr. it., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, pp. 136-137.

