

# Sapere di credere

## Un paradosso tardo-moderno

JUDIT RADNÓTI

NELL'OPERA DI GIANNI VATTIMO È PRESENTE UNA TENDENZA ALLA RICERCA E AL RECUPERO, MA NON ALLA RINASCITA DEI VALORI ASSOLUTI. NEL TRATTARE TALE PROBLEMATICITÀ, COMINCERÒ CON IL CONCETTO PAREYSONIANO DELLA CONOSCENZA INTERPRETATIVA; POI, CERCHERÒ DI COGLIERE L'ESSENZA DELL'ILLUSORIETÀ DELLA FONDATEZZA DEL NOSTRO SAPERE CON L'AIUTO DI UNA METAFORA. In base alla scommessa pascaliana e al materialismo holbachiano affermerò che la ragione, paradossalmente, ci insegna a credere. In seguito esaminerò le alternaive del vivere senza un valore assoluto e le implicazioni etiche della consapevolezza della mancanza di fondamenti. Infine, in base al pensiero di GIANNI VATTIMO, tratterò la possibilità tardo-moderna di vivere l'infondatezza – proponendo il valore della carità e la struttura del dialogo – come *chance di emancipazione*, considerando i limiti, vale a dire la contraddittorietà, di tale apertura.

VATTIMO spiega la tarda modernità come l'età ermeneutica per eccellenza. In mancanza di un punto fisso la verità assume un aspetto interpretativo. Anzi, la verità non ha aspetti diversi da quelli interpretativi; come afferma LUIGI PAREYSON, la verità non è altro che interpretazione.<sup>1</sup> Non vi è certezza nel senso di poter dare infinite interpretazioni possibili e accettabili non solo dell'opera d'arte ma di tutto (del mondo, della storia, degli eventi, dei fatti, dei pensieri, ecc.). La conoscenza umana ha carattere interpretativo, cioè la nostra via per conoscere il mondo è interpretativa. (Comunque, dobbiamo tener sempre presente che anche questa tesi è un'interpretazione.)

Il bisogno della certezza mi pare più forte della consapevolezza dell'incertezza. Si presenta quindi un rapporto problematico tra quello che vogliamo avere e ciò che abbiamo. Sappiamo di sapere in modo creativo-interpretativo, e nonostante ciò

siamo portati a concepire la nostra conoscenza come sapere sicuro: mostriamo di non renderci conto di non possedere un sapere fondato. Un nuovo aspetto della tarda modernità sembra cioè quello di porre dei punti fissi con la consapevolezza della loro incertezza: in altre parole, di trovare degli appoggi provvisori invece che dei punti fissi, e tuttavia fondar su quelli la nostra vita. Metaforicamente parlando, possiamo affermare che invece di stare su un pavimento dobbiamo accontentarci di stare su dei tappeti, senza cercare più una base stabile su cui poggiarli; e quindi questi punti di appoggio si rivelano essere dei tappeti volanti. E noi dunque vogliamo su questi nostri tappeti magici illudendoci della loro fondatezza. Nessuno può scenderne perché manca il pavimento di sotto: al massimo si può cambiare tappeto, passare da un altro a un altro ancora, ma non si può non volare. Sappiamo tutto questo, e malgrado ciò continuiamo a credere nelle nostre illusioni.

È possibile fare altrimenti? Scoperto che «il mondo vero finì per diventare favola»<sup>2</sup>, certo non è facile continuare a sognare, ma è sempre meno difficile che affrontare l'infondatezza della nostra esistenza e della nostra conoscenza. Continuare a sognare vuol dire passare dalla nevrosi dell'infondatezza a quella dell'illusione della fondatezza. Se è vero che siamo capaci di vivere l'infondatezza della nostra vita e dei nostri principi senza nevrosi, allora VATTIMO ha ragione dicendo che siamo l'*Übermensch* nietzscheiano, ma non nel senso che siamo l'uomo che continua a sognare sapendo di farlo. Mi pare invece che l'*Übermensch* vero e proprio sia l'uomo che, dopo aver scoperto di sognare, non ha più bisogno di farlo, ma è capace di vivere la sua vita infondata senza la nevrosi di illudersi continuamente.

In questo senso, sono d'accordo con l'affermazione di VATTIMO secondo cui non siamo ancora «abbastanza nichilisti». Forse abbiamo semplicemente ritrovato e accettato la scommessa pascaliana. Dio esiste o no? – si chiede BLAISE PASCAL nell'aforisma B233 dei suoi *Pensieri*. La ragione si rivela incapace di fronte a una alternativa del genere. Non ci sono degli argomenti validi per confermare né l'una, né l'altra ipotesi. Vi è invece la probabilità. Possiamo fare i conti e vedremo che ci conviene credere nell'esistenza di Dio. Scommettendo la sua esistenza, guadagniamo l'eternità e non perdiamo nulla; scommettendo il contrario, non guadagniamo nulla ma perdiamo la possibile eternità. Basta così? Non credo. La questione oggi non è se Dio esiste o meno, ma piuttosto se riusciamo a crederci secondo la convenienza di tale fede o no. La domanda allora è se abbiamo veramente bisogno di porre un punto fisso e, con tutta la nostra razionalità, cerchiamo di illuderci di averlo trovato in un punto instabile, oppure se ce la facciamo senza. In altre parole, è necessario per noi la risurrezione di Dio o possiamo lasciare che resti morto?

Conformemente al pensiero di PAUL-HENRI DIETRICH HOLBACH, penso di poter affermare che la creazione di Dio e della religione è una necessità umana che fa parte della nostra natura. HOLBACH, nel suo *Système de la nature* (1770), dice che l'uomo crea Dio a propria immagine e somiglianza per motivi di paura e di ignoranza. Non conoscendo le leggi della natura, abbiamo bisogno di crearci dei fantasmi da porre come cause. HOLBACH, considerando la natura conoscibile, pensa di poter eliminare la fede nel soprannaturale con la rivelazione della sua insensatezza. Da allora conosciamo sempre più la natura, ma sappiamo anche di non poter conoscer-

la del tutto. Conseguentemente, la fede nel trascendente si deve riprodurre, in quanto il bisogno di spiegare tutti i fenomeni fa veramente parte della nostra natura. Per poter razionalizzare lo sconosciuto, ci serviamo dell'irrazionale. Paradossalmente, appunto per le leggi della natura, poniamo delle cause sovranaturali. Il materialismo stesso sembra allora condurci verso la fede.

Anche se la ragione non può fare una scelta giusta tra credere e non credere, alla fine la scelta più razionale (o meglio meno irrazionale) pare quella della fede. Le ragioni contro la religione sembrano essere dissolte. «Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione.»<sup>3</sup> La probabilità e le leggi della natura ci insegnano a credere. Abbiamo superato il disincanto delle religioni con il disincanto del disincanto: anche la demitizzazione stessa si è rivelata mito.<sup>4</sup> In mancanza di un parametro per distinguere il reale dall'inventato,<sup>5</sup> la scelta razionale è quella di non pretendere più di fare distinzioni del genere. Il mondo vero è quello della favola: conoscere e interpretare si equivalgono, e il verbo sognare sembra aver perso senso.

Il passo dal pensiero religioso a quello epistemologico è breve: basta sostituire la parola Dio con la parola verità. L'ontologia e l'epistemologia ermeneutiche vanno di pari passo. Dio, la verità o qualsiasi valore sono considerati storici e soggettivi nel senso della loro appartenenza all'interprete (e alla sua cultura) in modo costitutivo. Non concepisco Dio (ovvero la verità) come obiettivo-esistente, ma come interpretativo-personale, Dio deve essere sempre mio, proprio come l'interpretazione è sempre la mia. Le interpretazioni sono personali, ma nello stesso tempo sono anche storiche<sup>6</sup>, non vi è quindi una fede del tutto personale, staccata da una cultura religiosa concreta.

VATTIMO, in base all'epistemologia ermeneutica di PAREYSON, considera l'interpretazione come *chance di emancipazione*. Se non c'è una verità assoluta, mancano anche i buoni motivi per cui rifiutare qualsiasi pensiero. Se non vi è una struttura forte, cessa anche la necessità di difenderla perfino violentamente. La mancanza del riferimento obiettivo rende equivalenti i punti di vista diversi. Di conseguenza, l'ermeneutica richiama a un atteggiamento tollerante nei confronti delle differenze e delle divergenze. Alla fine, il problema è quello di rimanere senza criteri e perciò di dover tollerare tutto, anche gli atteggiamenti violenti. Come sul terreno dell'estetica ermeneutica l'infinita interpretabilità conduce al nichilismo ermeneutico, così nel campo sociale l'infinita tolleranza induce a sopportare e, anzi, a comprendere anche gli estremismi.

Per evitare tale onnicomprensività, ancora una volta, ci servirebbe un criterio. Per quanto riguarda le interpretazioni delle opere d'arte, nel pensiero di HANS-GEORG GADAMER, di LUIGI PAREYSON e di UMBERTO ECO, vi è l'opera stessa che garantisce il parametro delle sue interpretazioni. In base all'opera stessa, possiamo decidere se un'interpretazione è giusta o sbagliata. L'opera, come unico criterio delle proprie interpretazioni, funziona ovviamente in modo problematico, in quanto circolare. Eppure funziona! La questione diventa ancora più problematica a livello della morale, visto che qui non si trova facilmente un criterio, nemmeno uno come l'opera d'arte è per l'estetica.

Il circolo ermeneutico etico è concepibile ugualmente a quello della libertà: si è liberi fin quando non si limita la libertà degli altri; cioè, si possono tollerare soltanto i comportamenti tolleranti nei confronti degli altri. In questo circolo vizioso la violenza non può entrare, e noi non possiamo uscirne. Bisogna vedere però che questa apertura verso la tolleranza, benché equivalga all'intolleranza verso l'intolleranza, è la nostra unica possibilità di emancipazione, anche se si tratta di un'emancipazione ridotta. Non appena poniamo un punto di riferimento, quello della tolleranza, escludiamo un mare di punti di riferimento diversi. Come tutti i principi, anche quello della tolleranza è un principio intollerante anche se il meno esclusivo possibile. Ecco il paradosso etico della tarda modernità.

VATTIMO afferma che

la ragione per cui la filosofia, alla fine dell'epoca della metafisica, scopre di non poter più credere al fondamento, alla causa prima oggettivamente data davanti agli occhi della mente, è che si è accorta [...] della violenza implicita di ogni ultimità, in ogni principio primo che metterebbe a tacere qualunque ulteriore domandare.<sup>7</sup>

Non abbiamo valori universali, però ciò non vuol dire che non abbiamo niente in comune: almeno per quanto riguarda la civiltà eurocentrica, cosiddetta occidentale, abbiamo l'eredità ebraico-cristiana. VATTIMO, scoprendosi profondamente radicato nell'eredità cristiana, trova il valore della carità da proporre come norma generale, come il punto di riferimento cercato. Ovviamente, neanche la carità può obiettivarsi come base comune e fissa: anch'essa è un parametro storico-personale, e comunque si propone come un tappeto magico bello e utile. Bello nel senso del *καλον* greco: bello e buono, e utile nel senso che promuove la convivenza e la sopravvivenza dell'umanità. La carità è, quindi, il principio non assoluto, ma assai voluto su cui fondare (o meglio dire su cui *non* fondare) l'etica contemporanea; una moralità debole che, una volta scoperta la violenza delle strutture forti, non pretende di valere universalmente, ma esige semplicemente di essere presa in considerazione. L'etica debole, oltre al valore della carità, propone la struttura del dialogo – nel senso gadameriano del termine –, come una struttura per definizione aperta. Si tratta di una morale dialogante con l'imperativo di rimanere sempre aperti al dialogo. Questo imperativo della carità o dell'amore dialogante funziona a livello etico similmente all'opera d'arte a livello estetico, assume cioè il ruolo del criterio nell'unico modo accettabile: funziona da parametro perché non è un fondamento assoluto, ma una norma-cornice generale che deve essere applicata in modo spontaneo nelle situazioni concrete, e deve sempre essere in dialogo con la sua attuale interpretazione.<sup>8</sup> L'opera d'arte e l'imperativo dell'amore non funzionano come due regole astratte, date una volta per tutte, ma come direttive che diventano regole solo nel processo della loro applicazione.

I limiti di questa etica sono due, anche se sono contrari: il carattere esclusivo e quello aperto. Per quanto riguarda l'apertura, l'imperativo della carità è tanto debole quanto l'opera d'arte: lascia spazio alle sovrainterpretazioni. Si può uccidere in nome dell'amore o in difesa della cosa amata. Amare qualcosa vuol dire anche

volerla proteggere. Guidati dall'amore possiamo agire da fondamentalisti in aiuto della nostra famiglia, della nostra patria, della nostra religione, ecc. Per quanto concerne l'esclusività, come qualsiasi imperativo, anche quello della carità funziona bene solo in quanto è universalmente accettato e praticato. Il dialogo dovrebbe essere universale, e invece non lo è e, anzi, non può nemmeno aspirare a diventarlo; esso è limitato alla civiltà ebraico-cristiana, ed esclude quindi tutte le altre con cui è incapace di dialogare, come p. es. quella islamica.<sup>9</sup> Questa dialettica tra apertura e chiusura appartiene in modo costitutivo al valore della carità e alla struttura del dialogo, o meglio, al loro carattere ermeneutico-emanipativo. Il circolo ermeneutico si ripresenta anche qui; non possiamo farne a meno, perché se da una parte non possiamo pretendere di universalizzare i nostri valori, dall'altra non possiamo liberarli dallo sfondo storico di cui sono espressione. Il pensiero debole per definizione deve interpretarsi come *un* modo di pensare, certo non l'unico, e di conseguenza provvisorio. L'ermeneutica non può pretendere di assumere valore generale. Può fornire però una base, peculiare e debole che sia, ma indispensabile, sulla quale far valere la molteplicità dei valori.

Come rispondere allora alla nostra domanda di partenza? Abbiamo bisogno di un dio (o di una verità) che ci salva o possiamo salvarci da noi stessi? Direi che la scelta di credere o meno non è nostra perché, da una parte, capire che converrebbe credere in quanto la fede ci assicurerebbe un fondamento, non basta per credere davvero; inoltre, sapere di credere – nel senso di essere consapevoli del fatto di non sapere, ma credere – non significa smettere di credere. Una cosa che possiamo decidere invece è se porre la nostra fede o appunto la nostra incredulità come principio, oppure di giudicare come *una* interpretazione valida (o forse sbagliata) tra tante altre. Possiamo solo sperare di poter credere e non credere in una maniera così aperta. Concludendo, credo di poter affermare che possiamo vivere senza un valore assoluto, ma non possiamo vivere senza valori da seguire, momento per momento, come se essi fossero i veri e propri principi della nostra esistenza. Dico che dobbiamo illuderci e continuare a sognare, e perciò proporre ininterrottamente dei valori da discutere. Vivere a secondo dell'imperativo del dialogo non vuol dire accettare ogni punto di vista o qualsiasi interpretazione – il che sarebbe nichilismo ermeneutico –; significa, invece, essere e rimanere sempre aperti alla conversazione e al possibile accordo provvisorio, perché – per dirla con le parole di VATTIMO – «[...] la salvezza passa attraverso l'interpretazione»<sup>10</sup>.

## B I B L I O G R A F I A

- AA. VV., *Il futuro della religione. Solidarietà. carità, ironia*, a cura di Zabala S., Garzanti, Milano 2005.
- Aetheneum. *Olasz filozófiai hermeneutika*, Nr. 2, a cura di Bacsó B., 1992.
- Eco U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1988 (1968).
- Eco U., *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1992.
- Trad. it. di Cavicchioli S., *Interpretazione e sovrainterpretazione: un dibattito*, a cura di Collini S., Bompiani, Milano 1995.

- ECO U., *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1994 (1990).  
Edizione italiana: *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- GADAMER H.-G., *Igazság és módszer* (trad. ungh. di Bonyhai G.), Osiris, Budapest 2003.
- HOLBACH P.-H. D., *A természet rendszere*, Akadémiai, Budapest 1954.
- KELEMEN J., *Olasz hermeneutika Crocétól Ecóig*, Kávé, Budapest 1998.
- PASCAL B., *Pensées*, Gallimard, Paris s.a.
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1972.
- VATTIMO G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999 (1996).

## N O T E

- <sup>1</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1972, p. 53.
- <sup>2</sup> Titolo di capitolo in F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, cit. in: G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999 (1996), p. 19.
- <sup>3</sup> *Ivi*, p. 18.
- <sup>4</sup> Cfr. *ibidem*.
- <sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 22.
- <sup>6</sup> Cfr. L. PAREYSON, *op. cit.*, p. 54.
- <sup>7</sup> G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 63.
- <sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 65.
- <sup>9</sup> AA. VV., *Il futuro della religione. Solidarietà. carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, p. 79.
- <sup>10</sup> G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 57.