

## La crisi originaria della coscienza europea

di  
Marco Bruni

1. La crisi epocale del Medioevo e la morte di Dio; 2. Il Rinascimento e il suo fallimento; 3. Autoaffermazione e secolarizzazione.

### 1. La crisi epocale del Medioevo e la morte di Dio

Secondo Paul Hazard la *crisi della coscienza europea* va individuata nell'Illuminismo e, precisamente, nel passaggio dalla teologia della storia di Bossuet alla filosofia della storia di Voltaire<sup>1</sup>, invece, George Minois sostiene che ci sia stata una crisi precedente, quella del Libertinismo seicentesco<sup>2</sup>, dal quale, per reazione, la filosofia moderna sarebbe nata, ma, ad uno sguardo più attento, che pure non nega il valore delle indagini di Hazard e Minois, bisogna convenire, a parere di chi scrive, con Hans Blumenberg ed affermare che la *crisi originaria* della coscienza europea coincide con la *crisi epocale del Medioevo*, che presuppone la crisi altrettanto epocale dell'*Antichità*<sup>3</sup>. In questo senso, c'è stata una sola *crisi*, una sola da cui tutte le altre derivano, siano esse culturali, etiche, politiche o economiche, ed è la crisi che prende il nome tremendo di *morte di Dio*, che va retrodatata al devastante cortocircuito della tarda Scolastica medievale. «Una civiltà è distrutta solo quando i suoi dei sono distrutti» diceva Cioran. E questa è propriamente la storia dell'Occidente, la storia del *deicidio* e della *sdivinizzazione del divino*, coincidente con la *divinizzazione dell'uomo*, che incomincia con il fallimento del Rinascimento e la nascita della scienza e del soggettivismo moderni, accelera con l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, per giungere a compimento con la dissoluzione del sistema hegeliano, sistema che aveva tentato, in concomitanza con l'incrinatura dell'idea di progresso in clima romantico, di frenare la decadenza della vecchia Europa, sostituendo il Dio morente con lo Spirito trionfante, preludio del suo rovesciamento nella Forza brutta delle Ideologie del Novecento. Ma andiamo con ordine, la crucialità del tema lo impone.

La *legittimità dell'età moderna*, che ha come scopo principale la confutazione del cosiddetto *teorema della secolarizzazione*, sostenuto nel Novecento da grandi autori come Carl Schmitt, Karl Löwith, Jacob Taubes ed Eric Voegelin, deve essere letta, innanzi tutto, a partire dal decisivo fenomeno del *dualismo gnostico*, la cui tematizzazione Blumenberg riprende dalle indagini di von Harnack e Hans Jonas, identificando, da un lato, in Marcione Pontico il culmine della gnosi (con von Harnack<sup>4</sup>), contro cui la Chiesa aveva dovuto dogmatizzarsi, e, dall'altro, l'essenza della gnosi nel dualismo radicale (con Jonas<sup>5</sup>), capace di de-mondanizzare il cosmo greco, determinando, così, la «crisi epocale dell'Antichità». La Modernità, infatti, per Blumenberg è comprensibile solo se viene considerata come il «secondo superamento» riuscito della gnosi, stante che il «primo superamento» della stessa, quello intentato da Agostino nella tarda antichità aveva dovuto fallire, dando il la,

infine, al sistema della tarda scolastica e alla conseguente «crisi epocale del Medioevo». Scrive Blumenberg:

[...] l'età moderna è il secondo superamento della gnosi. Ciò presuppone che il primo superamento della gnosi all'inizio del Medioevo non fosse riuscito. Questo implica che il Medioevo, in quanto struttura di senso che abbraccia vari secoli, abbia preso avvio dal suo conflitto con la gnosi tardo-antica e paleocristiana e che l'unità della sua volontà d'esser sistema possa essere capita a partire dal superamento dell'opposta posizione gnostica.<sup>6</sup>

La *gnosi*, o sarebbe meglio lo *gnosticismo*, perché le forme di *gnosis* precedenti alla tarda-antichità legano strettamente *Conoscenza salvifica* e *Legge* (si pensi al rapporto nel Brahmanesimo tra *Moksa* e *Dharma*), mentre la gnosi tardo-antica è fortemente *anti-nomistica*, in quanto anti-mondana, è un «tipo metafisico», in cui il Demiurgo platonico-stoico (la Legge), associato al Dio biblico, si costituisce come principio creatore del male, a cui si contrappone il Dio di salvezza trascendente, che non ha nulla a che fare con la creazione del mondo, per cui il mondo, il cosmo greco-romano, è il labirinto del *pneuma* smarrito, scintilla caduta del principio divino. In questo senso, la gnosi contesta all'Antichità il cosmo come sistema provvidenziale e al Cristianesimo la correlazione tra Dio creatore e Dio redentore, cosa che ben si evince dal pensiero gnostico o paolino radicale di Marcione:

Se colgo bene il pensiero fondamentale che sta dietro la dogmatica gnostica di Marcione, esso è press' a poco il seguente: una teologia che presenta il proprio dio come il creatore onnipotente del mondo e che fonda la propria fiducia in questo dio sull'onnipotenza così dimostrata non può al tempo stesso fare della distruzione di questo mondo e della salvezza dell'uomo a partire da essa l'azione centrale di questo dio. Questa era appunto la difficoltà nella quale Marcione vedeva trovarsi il Cristianesimo, che andava costituendosi dogmaticamente, rispetto al patrimonio eterogeneo dei suoi documenti religiosi che parlavano, da un lato di Creazione e di storia, dall'altro di redenzione e di giudizio universale [...]. Marcione si decise a operare un taglio netto. Egli trovò nel dualismo gnostico lo schema per l'univocità che egli pensava di poter conferire alla dottrina cristiana. Il dio che aveva creato il mondo e l'uomo, e aveva dato loro una legge inapplicabile, che aveva guidato in modo capriccioso e tirannico la storia nazionale tramandata nell'Antico Testamento, che esigeva per sé vittime e cerimonie; era il cattivo demiurgo. Il dio che porta la redenzione, senza dover nulla agli uomini che egli non ha creato, il dio straniero, è l'essere dell'amore puro perché immotivato. Questa divinità ha il diritto di annientare il cosmo che essa non ha creato e di proclamare la disubbidienza nei confronti della legge che essa non ha dettato. La redenzione si presentò primariamente come informazione data all'uomo sull'inganno fondamentale e impenetrabile del cosmo. Perciò la gnosi deve essere nel vero senso della parola conoscenza. Ma il figlio del creatore del mondo e del dominatore della sua storia non può più divenire il redentore che, dalle lontane regioni della trascendenza, porta questa conoscenza. Marcione ha voluto un dio che non debba contraddirsi creando l'uomo in modo tale da doverlo poi redimere dalla sua perdizione; un dio che detta una legge, la cui inosservabilità lo costringe ad assolvere coloro che sono divenuti passibili di pena; che istituisce un ordine della natura per violarlo poi con i propri miracoli – in una parola: un dio che è onnipotente e tuttavia realizza un mondo che alla fine permette solo a un'infima parte dell'umanità di beneficiare della dichiarata intenzione della salvezza. Marcione scaricò il suo dio straniero di ogni responsabilità verso il mondo e volle metterlo interamente e senza restrizioni dalla parte della salvezza umana. Il prezzo di ciò fu una negativizzazione della metafisica del cosmo dei Greci e la distruzione della fiducia nel mondo che si sarebbe potuta sanzionare tramite il concetto biblico della Creazione.<sup>7</sup>

Secondo Blumenberg, la formazione del Medioevo deve essere intesa a partire dal tentativo di «garantirsi definitivamente dalla sindrome gnostica», ovvero nel recupero, da parte del cristianesimo, dell'idea antica del mondo come creazione buona, dato che il non verificarsi della seconda parusia, della seconda venuta di Cristo, sostituì «l'originario pathos escatologico contro la stabilità del mondo» – la componente apocalittica del cristianesimo primitivo – «con un nuovo interesse per lo stato del mondo» – che doveva essere considerato positivamente, perché il cristiano potesse voler vivere in esso. L'itinerario di Agostino dal manicheismo, ultima forma di gnosticismo antico, alla conversione al cristianesimo riassume con potenza questo passaggio dall'apocalittica originaria al «nuovo conservatorismo del cosmo»:

Il concetto della provvidenza, per quanto estraneo al mondo delle concezioni bibliche, viene assimilato come patrimonio teologico e trasformato in un elemento anti-agnostico essenziale. Il Dio creatore biblico era stato innalzato al livello di essere onnipotente e l'eliminazione della gnosi richiese la soppressione della preesistenza dualistica della materia e la sua inclusione nell'unità della Creazione dal nulla. L'elaborazione della *creatio ex nihilo* in quanto *concreatio* fu l'opera durevole di Agostino nei suoi commenti alla Genesi. L'esegesi non poteva e non voleva più ignorare che Dio nel racconto biblico della Creazione aveva dato a ognuna delle sue opere la conferma che essa era riuscita bene. Da dove veniva allora il male nel mondo? La risposta che Agostino ha dato a questa domanda fu la più gravida di conseguenze tra le decisioni che egli prese per il Medioevo. Con un gesto tanto commovente quanto fatale, egli assunse per l'uomo e sull'uomo la responsabilità per ciò che nel mondo era peso schiacciante. Ora, dopo la gnosi, il problema della giustificazione di Dio è diventato predominante, ed essa venne a gravare sull'uomo per il quale si definisce un nuovo concetto di libertà espressamente allo scopo di fargli imputare la totalità di una colpa e di una responsabilità terribili. [...] Il dualismo gnostico fu eliminato a favore del principio metafisico del mondo, ma continuò a vivere in seno all'umanità e alla sua storia come separazione assoluta degli eletti e degli abietti. Questa crudezza escogitata per giustificare Dio ha una segreta ironia nel fatto che in questo percorso indiretto attraverso la rappresentazione della predestinazione viene appunto nuovamente introdotta la responsabilità originaria del principio assoluto per la rovina cosmica, alla cui eliminazione era destinato tutto questo sforzo. Per questo peccato alla fin fine poteva essere reso responsabile appunto solo il fondamento originario stesso delle cose – la massa dannata non aveva più che da sopportarne le conseguenze. Per il nostro contesto è essenziale che l'Agostino delle opere tarde, il teologo del peccato originale e della predestinazione, dovesse diventare la fonte e l'autorità più importante per la speculazione teologica del tardo Medioevo. La gnosi, non superata ma solo trasposta, ritorna nella figura del Dio nascosto e della sua incomprensibile sovranità assoluta. E con essa che l'autoaffermazione della ragione ebbe a che fare.<sup>8</sup>

Infatti, il *nominalismo tardo-scolastico*, portando alle estreme conseguenze la teologia agostiniana, comprende che:

[...] la Creazione è priva di fondamento, poiché essa non è legata a un modello preesistente per una fattura puramente demiurgica, essa dimostra la radicalità della volontà che è infondata e fonda tutto, essa è il massimo della causalità ed è il primo di quella lunga serie di puri atti di grazia che rappresentano il tema specifico della teologia. Dio non è, come il demiurgo platonico, l'esecutore di un piano del mondo consistente in se stesso, che comunica l'evidenza della propria unicità e la cui idealità significa precisamente che in esso ogni ragione deve riconoscere e ripercorrere i caratteri vincolanti di un mondo, cosicché conoscenza produttiva e teoretica convergono su questo modello. Il Dio nominalistico si trova con la propria opera nel più vasto orizzonte delle possibilità prive di contraddizione, all'interno del quale egli sceglie e rifiuta senza che il risultato renda conto dei criteri della sua volontà. Molto di ciò che egli può creare, non lo vuole creare – nel pensiero nominalista è questo a distinguere l'origine del mondo da un processo di causalità naturale, nel quale viene sempre posta la

totalità dell'effetto possibile. Questa concezione della Creazione non è una tesi incidentale della scuola nominalistica, ma è in relazione col suo centro filosofico, con la negazione degli universali e con l'affermazione della posteriorità del concetto rispetto alla realtà. Ciò è facilmente comprensibile: il realismo di concetti che fanno riferimento a una cogenza esemplare sussistente prima delle cose si dimostra inconciliabile con il concetto stretto della *creatio ex nihilo*. L'universale *ante rem*, in quanto ripetibile e ripetuto a piacere nel concreto, ha un senso solo nella misura in cui l'universo rappresenta una somma finita di possibilità. Nel concetto della *potentia absoluta*, però, è implicata anche l'infinità del possibile, e ciò rende assurda l'interpretazione dell'individuale come ripetizione di un universale. Ma Creazione deve significare che ogni essere sorge dal nulla in modo tale che esso non esisteva ancora, nemmeno relativamente alla sua determinatezza concettuale. Solo così, secondo l'argomentazione di Guglielmo di Occam, viene escluso che attraverso la Creazione di un essere determinato Dio limiti la propria potenza, nel senso che quanto vi è di specificamente identico in altre creature concrete permetterebbe solo imitazione e ripetizione, ma non Creazione. La potenza assoluta è originaria in ognuna delle sue creature. Essa ignora la distinzione aristotelica tra forma essenziale definita e individualità; essa produce solo unicità essenziale. Ma proprio questa ricchezza dell'abbondanza creatrice mette la ragione umana nell'imbarazzo di dover opporre alla realtà autentica la propria economia dei concetti classificatori come costruzione ausiliaria tanto necessaria quanto inadeguata, vale a dire di poter concepire fin dal principio la propria elaborazione teoretica della realtà solo come autoaffermazione. La negazione degli universali, dunque, esclude addirittura che l'autolimitazione di Dio alla propria *potentia ordinata* possa divenire concepibile anche nella natura come a favore dell'uomo e della sua ragione. Spirito divino e umano, principio creativo e conoscitivo procedono entrambi senza riguardo l'uno per l'altro. La gratuità della Creazione determina il fatto che non è più possibile avanzare la pretesa della sua conformità alle necessità della ragione. Il principio dell'economia, il rasoio di Occam, non aiuta a comprendere un ordine dato nella natura, ma a compiere una riduzione violenta a un ordine supposto dall'uomo. Dio non è economico; fa in modo dispendioso parecchie cose che si potrebbero attuare anche semplicemente e con parsimonia: «quia vult, nec est alia causa quaerenda». La distinzione di Occam tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* non garantisce alcuna agevolazione alla situazione razionale poiché, se essa implica che una volta scelto un ordo esso venga mantenuto, tuttavia non fornisce alcuna indicazione su quale contenuto d'ordine sia stato voluto. La *potentia ordinata* è appellabile solo per il cammino della salvezza, non per il cammino della conoscenza. La volontà di Dio deve essere accessibile solo attraverso la rivelazione, la fiducia nella salvezza non deve essere traducibile e convertibile in fiducia del mondo.<sup>9</sup>

E, allora, la gnosi non può che riemergere:

Certo, questo non è un dualismo metafisico di tipo gnostico, ma il suo equivalente pratico *ad hominem*: sicuro e degno di fiducia è solo il Dio di salvezza, che si è auto-limitato alla propria *potentia ordinata* come un sovrano parzialmente costituzionale, ma che tramite la predestinazione si sarebbe ancora riservato l'ambito di validità per il quale vuole essere fidato. Proprio questa limitazione della predestinazione distingue il dualismo pragmatico del tardo Medioevo dal dualismo gnostico della tarda Antichità, poiché la liberazione dal cosmo ora non è più un'offerta da parte della divinità aperta a tutti gli uomini e garantita loro col possesso della conoscenza. Questa volta non vi è alcuna coscienza di quelle premesse con le quali il mondo potrebbe diventare insignificante per l'uomo. L'infondatezza della Creazione è sì dogmatizzata quale costrizione all'atto della sottomissione, ma la sottomissione in quanto tale non è già condizione sufficiente della salvezza. La via d'uscita dal mondo nella trascendenza non è più un'alternativa dell'uomo stesso, e proprio in questo ha perso la sua urgenza umana e la sua effettività storica.<sup>10</sup>

Per questo, secondo Blumenberg, «il Dio nominalistico è il Dio superfluo» che «può essere sostituito dal caso degli atomi che deviano dalle loro traiettorie parallele e dei loro vortici che formano mondi». Il Dio superfluo del nominalismo è il Dio morto di cui parleranno Hegel e Nietzsche, è il *Deus-Esse*

aristotelico-tomista che, inabissandosi nella sua imperscrutabile onnipotenza, apre la strada al *contingentismo radicale* e al *non-senso dell'esistenza*, alle quali l'uomo moderno dovrà rispondere con la sua *autoaffermazione*. Infatti:

Il secondo superamento della gnosi alla fine del Medioevo si compie in condizioni aggravate. Esso non è più in grado di salvare il cosmo della Scolastica ed è in preda al dubbio che, già all'origine, il mondo possa non essere stato creato a favore dell'uomo. La via d'uscita della fuga nella trascendenza, come possibilità offerta all'uomo che si tratterebbe solo di cogliere, ha perso la sua rilevanza umana proprio a causa dell'assolutismo della decisione della grazia, a causa del criterio di salvezza della fede non più oggetto di scelta. Questo mutamento dei presupposti sposta l'alternativa dell'immanente autoaffermazione della ragione, attuata per mezzo del dominio e della trasformazione della realtà, nell'orizzonte delle possibili intenzioni. La perdita di ordine come ragione per dubitare di una struttura della realtà riferibile all'uomo è il presupposto per una concezione generale dell'agire umano, che nei dati di fatto non riscontra più nulla della cogenza del cosmo antico e medievale e perciò li considera per principio disponibili. La perdita di ordine è legata a sua volta a un nuovo concetto della libertà umana. Ma l'onere che stavolta incombe all'uomo è di natura diversa da quello che gli era stato imposto da Agostino: esso è responsabilità per la condizione del mondo in quanto esigenza orientata verso il futuro, non in quanto colpa originaria passata. Il cosmo trasvalutato della gnosi aveva conservato la stabilità della sua antica origine; poteva solo essere distrutto dall'esterno, dalla superiorità di forze del principio trascendente, oppure essere superato verso l'esterno. La speranza umana aveva il suo punto di fuga al di là del mondo. La realtà, che alla fine del Medioevo diviene dato di fatto, provoca la volontà contro di sé e la concentra su di sé. I mali del mondo non appaiono più come caratteristiche metafisiche della qualità del principio cosmico oppure della giustizia che punisce, ma come caratteristiche dell'effettività della realtà. Sembrava che non si usasse alcun riguardo nei confronti dell'uomo, e l'indifferenza dell'autoconservazione di tutto ciò che esiste gli fece affrontare come male tutto ciò che si opponeva alla propria volontà di vita. Il Medioevo finì quando, all'interno del suo sistema spirituale, esso non poté più conservare per l'uomo la credibilità della Creazione come provvidenza, e quindi gli addossò l'onere della sua autoaffermazione.<sup>11</sup>

## 2. Il Rinascimento e il suo fallimento

La grande lettura di Blumenberg, in merito al passaggio epocale dal Medioevo alla Modernità, che pure può essere contestata, come ha fatto recentemente Alfredo Gatto<sup>12</sup>, presenta, pur volendo seguirne le indicazioni, una lacuna decisiva, mancando, infatti, in essa una adeguata analisi del *Rinascimento*. E sarà proprio lo sviluppo di questa analisi che ci permetterà di capire se la Modernità sia stata veramente il secondo superamento riuscito della gnosi.

Certo, il Rinascimento, come avvertiva Ernst Bloch in *La filosofia del Rinascimento*, è sicuramente un fenomeno complesso<sup>13</sup>, ma non si può, altresì, affermare che, in questa complessità, non sia stato presente il dirompente ritorno del *paganesimo antico*. La tesi esposta da Jacob Burckhardt ne *La civiltà del Rinascimento in Italia* e, sulla sua scia, da Friedrich Nietzsche ne *L'Anticristo*, della Rinascenza come *neopaganesimo anticristiano*, in cui rivivono i valori antichi della *gioia*, dell'*onore* e della *gloria*<sup>14</sup>, non può essere liquidata con poche battute, come fa Blumenberg quando scrive:

Più massiccio, più diretto [rispetto alla retorica della secolarizzazione] è l'approccio di quelle categorie che vogliono presentare l'epoca [moderna] come un regresso, come un non cogliere ciò che costituisce la storia stessa. Anche in questo caso, naturalmente, lo strumentario delle coperture, che l'esigenza elementare del nuovo si è procurata richiamandosi all'autorità e alla validità del già esistito, ha fornito prove in abbondanza tendenti a dimostrare il carattere di semplice reazione pagana. Ma quasi nessuno ormai può essere incline a

ripetere l'auto-equivoco del Rinascimento come ritorno all'antico e quindi come ritorno ad una norma inalienabile. Ciò che è esemplare per la costituzione dell'età moderna non è il Rinascimento, ma precisamente l'opposizione che la sua tesi fondamentale dell'insuperabilità della letteratura antica ha suscitato a partire dal XVII secolo – e cioè ancor prima che si fosse imparato a vedere quanto poco capissero l'Antichità coloro che promettevano di rinnovarla. Che l'età moderna non sia né il rinnovamento dell'Antichità né la sua continuazione con altri mezzi, non ha più bisogno di essere discusso.<sup>15</sup>

Se, da una parte, è vero che l'epoca moderna non è un «regresso» né «il rinnovamento dell'Antichità né la sua continuazione con altri mezzi» e che «esemplare per la costituzione dell'età moderna non è il Rinascimento», dall'altra, è vero anche che il «ritorno all'antico» del Rinascimento non fu un mero «auto-equivoco», ma, in modo consistente, una vera e propria «reazione pagana». Per correttezza storiografica, bisogna, allora, distinguere nettamente tra Rinascimento e Modernità, perché, anzi, il Rinascimento sarebbe potuto essere realmente un'altra Modernità, dove la Modernità che abbiamo conosciuto e di cui siamo figli, proprio dal fallimento rinascimentale è nata. Inoltre, è proprio nel paragone che Blumenberg instaura tra il nominalismo tardo-medievale e l'atomismo antico, di cui abbiamo parlato, che si può trovare una chiave assai feconda di comprensione del Rinascimento, che legittima – la *legittimità dell'età rinascimentale* potremmo dire – e accresce la lettura burckhardtiana e nicciana. È lo stesso Blumenberg a sottolineare, infatti, l'importanza della riscoperta di Lucrezio nel 1417, ma non fa cenno all'incidenza che il *De rerum natura* ha avuto nel pensiero di Machiavelli:

Uno dei fenomeni essenziali, anche se facilmente sottovalutati, dell'età moderna ai suoi albori è che essa cerca di appropriarsi nuovamente dell'atomismo naturalistico di Democrito nella forma datagli da Epicuro e da Lucrezio. Il mutamento delle concezioni della materia e del movimento è stato preparato da questo rinnovamento dell'atomismo antico. Ma, malgrado tale funzione, il processo è sempre inteso solo come un elemento del *Rinascimento*, determinato dalla riscoperta letteraria di Lucrezio nel 1417; in tal modo esso è diventato storico che non richiede alcun ulteriore chiarimento. Tuttavia la semplice indicazione dell'esistenza o della riapparizione di una fonte non spiega nulla. Le rinascite hanno una loro logica genetica e solo indicando quest'ultima si soddisfa l'esigenza di una comprensione storica. La citata osservazione di Leibniz contro Clarke rende comprensibile la correlazione strutturale che esiste tra il nominalismo come fenomeno tardo-medievale e l'atomismo in quanto fenomeno degli inizi dell'età moderna. Entrambe le posizioni considerano l'origine del mondo come un avvenimento sottratto alla razionalità umana. Epicuro riteneva che «l'immotivata deviazione degli atomi» dalle traiettorie rettilinee e parallele che essi designano nello spazio infinito fosse all'origine di quelle formazioni di vortici dalle quali egli faceva sorgere i suoi mondi; per ogni interrogativo sul motivo e sullo scopo della Creazione il nominalismo disponeva solo del *Quia voluit* agostiniano. Ma l'intercambiabilità sistematica delle due tesi, contrastata da Leibniz, non significa ancora che esse debbano essere equiparate anche nella loro funzione storica. Il primato della volontà divina, che alla risposta sostituì il rifiuto della domanda, doveva rafforzare il carattere di cogenza, per l'uomo, di ciò che ci è dato; la tesi meccanicistica fondamentale sottraeva sì l'origine del mondo alla pretesa della comprensione, ma quanto al rapporto dell'uomo con la natura non aveva alcuna implicazione conservativa. Al contrario, essa dimostrava che il substrato materiale del mondo era una potenzialità di per sé sprovvista di senso e quindi a disposizione della razionalità umana. La rioccupazione, che avvenne con lo scambio dei due assoluti volontà e materia, definì il mondo come ciò che precisamente non preesisteva, come *compito* e non come compiuto. Chiedersi però perché mai l'atomismo potesse avere questo significato in quanto successore sì del volontarismo, ma non nel luogo della sua origine antica, ci porta a cogliere la non reversibilità di questa rioccupazione: è solo perché il nominalismo aveva



provveduto in modo abbastanza radicale alla distruzione del cosmo umanamente affidabile che il naturalismo meccanicistico poté essere adottato come strumento dell'autoaffermazione<sup>16</sup>.

In Machiavelli che, come ha rilevato opportunamente Alison Brown<sup>17</sup>, aveva trascritto e studiato a fondo l'opera lucreziana, riscoperta negli ambienti intellettuali e politici della Firenze del Quattrocento, «lo scambio dei due assoluti *volontà e materia*» è perfettamente realizzato, infatti, la materia è considerata come possibilità, come *fortuna*, e la definizione del «mondo come ciò che precisamente non preesisteva, come *compito* e non come *compiuto*» è l'*occasione aleatoria* che l'uomo virtuoso si assume di volgere a suo favore con forza e ingegno. Celebre è il passo del *Principe* in cui la concezione machiavelliana emerge con la massima chiarezza:

Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico poter essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. Et assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e piani, ruinano gli alberi e gli edifizii, bevono da questa parte terreno, pongono da quell'altra; ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar. E benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessimo fare provvedimenti, e con ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sì licenzioso né sì dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata *virtù* a resisterle; e quivi volta li suoi impeti dove la sa che non sono fatti gli argini e li ripari a tenerla<sup>18</sup>.

La virtù, allora, per Machiavelli, è capace di arginare la potenza della fortuna e di convertire il male possibile dell'imprevedibile («i fiumi rovinosi») nel bene reale del governabile (i «ripari e argini»), infatti, la «fortuna è donna: ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla». E battere e urtare la fortuna con virtù è quanto aveva saputo fare Cesare Borgia, il Valentino, emblema del virile condottiero rinascimentale, al quale il capitolo VII de *Il Principe* è interamente dedicato, il quale, con le sue poderose conquiste nel centro Italia, aveva sfiorato l'unificazione della Penisola italiana, nonché la *secolarizzazione* dello Stato della Chiesa – secolarizzazione ben diversa da quella che caratterizzerà la Modernità post-rinascimentale –, mancando di poco l'elezione papale, come ricorda Burckhardt con dovizia di particolari.

Che cos'è, infatti, citando ancora Blumenberg, il «nuovo concetto della libertà umana» che «*la perdita di ordine*» rende possibile, se non il «libero arbitrio» che «non sia spento», di cui si parla ne *Il Principe* di Machiavelli? E cos'è la «realtà, che alla fine del Medioevo diviene dato di fatto» e «provoca la volontà contro di sé e la concentra su di sé», se non la realtà come fortuna, che innesta il determinarsi della volontà come *virtù* in *chi* di virtù è capace, come lo fu il Borgia? Ancor prima dell'*autoaffermazione della ragione moderna*, vi fu l'*autoaffermazione della virtù rinascimentale*, ancor prima dell'adozione del *naturalismo meccanicistico* come *strumento di autoaffermazione dell'uomo moderno*, vi fu il *naturalismo della virtù* come *strumento dell'autoaffermazione dell'uomo rinascimentale*, nel quale la sconfitta umana poteva dipendere solamente dall'uso deficitario della *virtus* della grande individualità, come avvenne per il Valentino, che, dopo la morte del padre, papa Alessandro VI, non seppe più agire con quella prudenza («golpe») e determinazione («dione»), che lo avevano contraddistinto in precedenza.

È, allora, il Rinascimento, che, mediante la riproposizione dell'atomismo lucreziano e della virtù del grande individuo, riuscì a superare la gnosi riemersa alla fine del Medioevo. La possibilità divina diventa la materia come possibilità, dove l'identificazione tra le due istanze elimina il dualismo gnostico tra Dio e Mondo, e il male, che dalla casualità della possibilità materiale deriva, può essere vinto dalla virtù, dove la superiorità della *virtus* sulla *fortuna* elimina la demonizzazione del mondo, che il puro caso, invece, avalla ancora, come accadrà nell'esistenzialismo moderno. Si capisce, allora, il perché Blumenberg abbia citato una sola volta Machiavelli nella sua pur straordinaria opera, lasciando intrattata la questione della «virtù senza moralina» del Rinascimento.

Se il Rinascimento riuscì a superare la gnosi, allora, solo il suo fallimento ha aperto la porta alla Modernità come soggettivismo e progressismo. Ma una domanda incombe con forza. Perché il Rinascimento ha fallito? O anche, perché la Modernità? La risposta la si può trovare in un passo fondamentale de *L'Anticristo* di Nietzsche:

I Tedeschi hanno defraudato l'Europa dell'ultima grande messe di civiltà che fosse dato all'Europa di raccogliere – cioè il Rinascimento. Si comprende infine, si vuole comprendere *che cosa* è stato il Rinascimento? *La trasvalutazione dei valori cristiani*, il tentativo intrapreso con tutti i mezzi, con tutti gli istinti, con ogni genialità di portare alla vittoria gli *anti-valori*, i valori *aristocratici*... Non c'è stata fino a oggi che *questa* grande guerra, non c'è stata, fino a oggi, nessun'altra posizione dei problemi più decisiva di quella del Rinascimento – il *mio* problema è il suo stesso problema –: non c'è neppure mai stata una forma più fondamentale e più diretta di *attacco*, un'asprezza maggiore di quella con cui venne sferrato su tutto il fronte e in direzione del centro! Attaccare nel punto decisivo, nella sede stessa del cristianesimo, portare qui sul trono i valori *aristocratici*, voglio dire portarli *dentro* gli istinti, nei più profondi bisogni e desideri di coloro che vi seggono... Scorgo dinanzi a me una *possibilità*, di un fascino e di un incanto di colori assolutamente ultraterreni – si direbbe che essa scintilli con tutti i tremori di una raffinata bellezza e che sia all'opera in essa un'arte così divina, così diabolicamente divina, che invano si cercherebbe nei millenni una seconda possibilità del genere; vedo uno spettacolo così ricco di significato, così meravigliosamente paradossale al tempo stesso, che tutte le divinità dell'Olimpo avrebbero avuto motivo per una risata immortale – *Cesare Borgia papa*... Mi si intende? Orbene, sarebbe stata *questa* la vittoria alla quale solo *io* oggi anelo –: in tal modo il cristianesimo sarebbe stato *liquidato*! – Che accadde invece? Un monaco tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo monaco, con dentro il petto tutti gli istinti di vendetta d'un prete malriuscito, a Roma si indignò *contro* il Rinascimento... Invece di comprendere con estrema gratitudine la cosa immensa che era accaduta, il superamento del cristianesimo nella sua *sede* – il suo odio seppa trarre da questo spettacolo soltanto il proprio nutrimento. Un uomo religioso pensa esclusivamente a sé. – Lutero vide la corruzione del papato, mentre si poteva toccar con mano esattamente il contrario: sul seggio papale *non* stava più l'antica corruzione, il *peccatum originale*, il cristianesimo! Sibbene la vita! Sibbene il trionfo della vita! Sibbene il grande sì a ogni cosa elevata, bella, temeraria! ... E Lutero *restaurò nuovamente la Chiesa*: la attaccò... Il Rinascimento – un avvenimento senza senso, una grande *inutilità*!<sup>19</sup>

È stata, quindi, la sconfitta di Cesare Borgia ad aver reso possibile la restaurazione luterana della Chiesa, dalla quale nasceranno tanto la Controriforma cattolica, che oltremodo decisiva sarà per la storia successiva d'Italia, quanto lo spirito del capitalismo moderno<sup>20</sup>, che poco ha a che vedere con il capitalismo commerciale e mecenatistico del Rinascimento, incarnato dalla famiglia de' Medici. Il Rinascimento italiano, nella sua avventura politica, finisce, pertanto, nel 1503, quando il Valentino venne esiliato a Valencia, la città natale, nella quale troverà la morte quattro anni più tardi. Machiavelli e Raffaello, in verità, affrescheranno, l'uno con la penna, l'altro con il pennello, un'epoca già morta: l'«epoca di Raffaello» finisce ben prima della morte del grande artista urbinato.



Nessuno, a parte il duca Valentino, aveva, infatti, la capacità di portare a compimento il *rivolgimento epocale* del Rinascimento pagano contro il Medioevo cristiano, la *trasvalutazione di tutti i valori* di cui parla Nietzsche, né Giuliano Della Rovere, acerrimo nemico della casata Borgia, né Giuliano de' Medici, che a Pisa studiò con il giovane Cesare, i quali salirono sul trono papale, dopo la morte del padre del Borgia, facendo cadere in nulla di fatto la loro azione politica, spianando, così, la strada al movimento di Lutero. Possiamo dire, allora, che *la filosofia del Rinascimento abbia trovato il suo compendio nella vita stessa del Valentino*, cosa che sola può chiarire l'ammirazione sconfinata che sia Machiavelli sia Nietzsche nutrono per questo uomo tanto grande quanto terribile.

### 3. Autoaffermazione e secolarizzazione

E come Blumenberg ci ha fornito, *malgré lui*, la chiave per intendere il Rinascimento, così ci dona anche lo spunto decisivo per capire, di nuovo *malgré lui*, come l'*autoaffermazione dell'uomo* e la *secolarizzazione dell'escatologia* non siano altro che due istanze che dicono, in modo diverso, lo stesso fenomeno, il fenomeno dirimente della Modernità post-rinascimentale. Infatti, se, come vuole Jonas, la natura indifferente della modernità è ancor peggiore della natura maligna della gnosi – «il demoniaco è ancora antropomorfo, familiare [...] Che alla natura non importi in un modo o nell'altro, è il vero e abisso»<sup>21</sup> –, allora, la *perdita di ordine* di cui parla Blumenberg va letta, ancora, come un *rovesciamento dell'ordine*, dove il segno negativo non coincide più con la *crudeltà del demiurgo*, ma con la *crudeltà della natura*, che, senza ragione, provoca incessantemente un uomo ormai privo della protezione del Dio medievale. La stabilità del mondo moderno è la sua instabilità, il suo ordine è il suo disordine, instabilità e disordine permanenti che come continua incompiutezza lasciano spazio all'azione umana. Pertanto, come il «cosmo trasvalutato della gnosi [che] aveva conservato la sua stabilità [...] poteva essere solo distrutto dall'esterno, dalla superiorità di forze di principio trascendente, oppure essere superato verso l'esterno»<sup>22</sup>, così il cosmo trasvalutato della tarda-scolastica, dopo il fallimento del Rinascimento, poteva solo essere distrutto dall'esterno, dalla superiorità di forze di principio trascendente (dalla furia della stessa natura), oppure essere superato verso l'esterno», un *esterno*, che dopo il venir meno del *cielo divino*, non poteva che identificarsi con il *futuro terreno*, l'unico "altro", l'unico "non-essere-ancora possibile". Di nuovo, se nella gnosi «la speranza umana aveva il suo punto di fuga al di là del mondo»<sup>23</sup>, così, nel mondo post-rinascimentale, la speranza umana aveva il suo punto di fuga al di là del mondo, *un al di là del mondo*, che, venuta meno la *trascendenza divina*, non poteva che essere la *trascendenza del futuro*.

Ma la speranza umana, se non coincide con l'aspirazione terrena alla realizzazione della *virtus* nell'*hic et nunc* del *saeculum*, finisce per coincidere con lo stesso punto di fuga al di là del mondo, con la volontà di oltrepassare un mondo che non si riesce a sopportare. L'uomo incapace di reggere il dolore e di giocarlo a suo favore attraverso la virtù, è l'uomo che abbisogna di proiettare nell'al di là, sia esso un al di là sovra-terreno o un al di là terreno, la soluzione di quel negativo che non riesce a risolvere nell'al di qua del presente. L'uomo, che con la sua sola forza accetta il mondo e vive in esso con virtù, facendosi *superuomo*, è l'*uomo tragico*, di cui parla Salvatore Natoli, che si temprava nel dolore e del quale l'uomo rinascimentale ne è la riedizione<sup>24</sup>. Morto il "superuomo" rinascimentale, l'uomo comune, dilaniato dalla sua debolezza e dalla paura che questa debolezza induce, ormai senza più un Dio a cui affidarsi, al quale inutilmente Riforma e Controriforma

avevano voluto ridare linfa, rimanda al futuro il superamento del male, convincendosi che il presente consista, infine, in una peregrinazione verso quella soluzione definitiva, che ora, però, non può che essere terrena, terrena e futura.

E, allora, non coincide tutto ciò con l'evento della *secolarizzazione* moderna contro cui Blumenberg ha combattuto? Non coincide tutto ciò con la *speranza* (cristiana o gnostica che sia) che da *ultraterrena* si fa *terrena*, *trasponendo a livello mondano* (il paradiso in terra) ciò che nell'*escatologia* era rivolto al *livello sopramondano* (il paradiso in cielo)? A questo punto possiamo dirlo senz'altro: *l'autoaffermazione di Blumenberg è la stessa secolarizzazione di Löwith*<sup>25</sup>. Scrive, infatti, Andrea Tagliapietra:

La secolarizzazione è l'“autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dell'uomo”, ma ciò non consente di superare la gnosi acosmica, quanto piuttosto di affermare la modernità come suo perfetto compimento, così che le due teorie antagoniste del moderno, quella löwithiana e quella blumenberghiana (e sulla falsariga di queste anche quelle variamente “tradizionaliste” e “teologico-politiche” dei vari Voegelin, Strauss, Schmitt, Taubes, ecc.), si trovano a convergere nella descrizione dello stesso fenomeno, benché a Löwith debba essere riconosciuta la maggior perspicacia nel scorgere la vasta portata e la profondità della trama teologica. Una fede secolarizzata in grado di condurre inerzialmente il crepuscolo della modernità a gradi di fanatismo “religioso” – di una religione senza dèi, ma non per questo meno bigotta e irrazionalista – quali quelli espressi, per esempio, dalla tecnocrazia capitalistica della crescita infinita e dalla superstizione scientifica per cui, di fronte ad ogni problema, “qualche scienziato provvederà!”. Löwith, insomma, a differenza di Blumenberg, comprende che la gnosi, abbandonando l'originario contesto storico antico, si è trasformata nell'ideologia moderna.<sup>26</sup>

La Modernità, infatti, a differenza del Rinascimento, non è stata affatto il secondo superamento riuscito della gnosi, anzi il dualismo gnostico riemerso nella tarda Scolastica, *secolarizzandosi*, cambia, di fatto, solamente di direzione la frattura ontologica in cui consiste, ponendola *dal piano verticale – terra vs cielo – a quello orizzontale – presente vs futuro –*, dove il *futuro*, ora, è identificato con il *cielo stesso*, con il *paradiso in terra: Utopia* (Campanella, Moro, Mercier), *Progresso* (Bacone, Voltaire, Condorcet, Proudhon, Comte) e *Rivoluzione* (Rousseau, Blanqui, Marx, Moeller van der Bruck) non saranno altro che le diverse forme che assumerà il *futuro-centrismo* moderno.

Parafrasando Blumenberg, possiamo dire che il *dualismo gnostico* fu eliminato a favore del *principio metafisico dell'uomo*, ma continuò a vivere in seno al mondo e alla sua storia come *separazione assoluta tra elezione futura e abiezione presente*. La gnosi non superata, ma solo trasposta – *secolarizzata* – ritorna nella figura della *natura indifferente* e della sua incomprensibile sovranità assoluta. Certo, questo non è un dualismo metafisico di tipo gnostico, ma il suo equivalente *ad mundum*, sicuro e degno di fiducia è solo il *futuro*, che sarà autolimitato alla propria *potentia ordinata* dal sovrano assoluto del *soggetto*, ma che tramite la sua imprevedibilità intrinseca si sarebbe ancora riservato l'ambito di validità per il quale vuole essere fidato.

*La modernità secolarizzando la gnosi diventa, allora, gnostica essa stessa*: è la combinazione tra morte di Dio e trasposizione del dualismo gnostico a dare origine, per dirla con Voegelin, alla modernità come *nuova gnosi*, infatti, se la trascendenza viene meno e con essa la fede, ma la volontà di redenzione permane, solo la conoscenza (*gnosi*) del male attuale e della sua causa principale può garantire ancora la salvezza all'essere umano nel futuro da realizzare. Da questa prospettiva, tutte le affermazioni di Blumenberg possono essere rovesciate, per cui il *soggetto moderno* si pone come la

stessa *auto-deificazione* dell'uomo, il *metodo* come la *gnosi* che permette la redenzione e la *filosofia della storia* come il *pervorso* verso la salvezza finale. Scrive Voegelin:

Il tentativo di immanentizzare il significato dell'esistenza è, in sostanza, il tentativo di assicurare alla nostra conoscenza del trascendente una presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione della fede; e le esperienze gnostiche offrono questa più salda presa perché esse dilatano l'anima a tal punto da includere Dio nell'esistenza dell'uomo. Questa dilatazione impegna le varie facoltà umane e quindi è possibile una varietà di gnosi secondo la facoltà che predomina nell'atto con cui si prende possesso di Dio. La gnosi può essere soprattutto intellettuale e assumere la forma di una penetrazione speculativa del mistero della creazione e dell'esistenza, come per esempio nella gnosi contemplativa di Hegel o di Schelling. O può essere soprattutto emozionale e assumere la forma di una inabitazione della sostanza divina nell'anima umana, come per esempio nei *leaders* paracletici delle sette. O può essere soprattutto volontaristica e assumere la forma di una redenzione attivistica dell'uomo e della società, come nel caso degli attivisti rivoluzionari tipo Comte, Marx o Hitler. Queste esperienze gnostiche, in tutta la loro varietà, sono il centro da cui si irraggia il processo di ridivinizzazione della società, perché gli uomini che si abbandonano a queste esperienze divinizzano se stessi sostituendo alla fede in senso cristiano una più concreta partecipazione alla divinità.<sup>27</sup>

La secolarizzazione come autoaffermazione e, dunque, come nuova gnosi (autodivinizzazione dell'uomo), avendo a che fare primariamente con l'indifferenza assoluta della natura, assume, però, anche un altro volto, in cui il dualismo gnostico non viene, ancora una volta, *trasposto* (*futurizzato*), ma, come nello gnosticismo antico, dove l'*eschaton* era anticipato, dando il là a pratiche distruttive come l'ascetismo o libertinismo<sup>28</sup>, integralmente *presentificato*. Di nuovo, perduta la trascendenza, l'ulteriorità che si presentifica, non può che essere il *nulla*, l'"altro" dal mondo che appare come l'unica via di salvezza. E, allora, qui sono utili le pagine di George Minois sul Libertinismo, nel cui termine risuona il libertinaggio sessuale dell'antico gnosticismo, corrente di pensiero che propaga l'ateismo e lo scetticismo rinascimentali nel '600 e nel '700, perdendo, però, di esso il nucleo centrale della virtù, dando vita così agli *ateismi gnostici* o *nichilismi radicali* di de Sade, Leopardi e Schopenhauer, nonché alle affini riflessioni di Pascal e Kierkegaard, dai quali sorgerà l'*esistenzialismo* moderno. E non è un caso, allora, se Hans Jonas, il filosofo che più di tutti nel secolo scorso ha riflettuto sul fenomeno gnostico, abbia colto profonde assonanze tra *nichilismo antico* (gnosticismo) e *nichilismo moderno* (ateismo):

Quando molti anni orsono mi dedicai allo studio dello gnosticismo, mi accorsi che molti punti di vista acquisiti alla scuola di Heidegger mi permettevano di vedere aspetti del pensiero gnostico non prima avvertiti. ed ero sempre più impressionato dall'aria di famiglia di ciò che appariva invece del tutto strano. Sono propenso a credere, guardando indietro, che fu l'emozione per questa affinità oscuramente sentita, che mi attirò per prima nel labirinto gnostico. In seguito, dopo un lungo soggiorno in quelle remote regioni, ritornando alla scena filosofica contemporanea che mi è propria, mi accorsi che ciò che avevo imparato là mi aveva messo in grado di comprendere meglio la sponda da cui ero partito. Il prolungato contatto con l'antico nichilismo si era dimostrato un aiuto – almeno per me – per comprendere il moderno nichilismo, proprio come quest'ultimo mi aveva permesso inizialmente di scoprire il suo oscuro cugino del passato. Era accaduto che l'esistenzialismo, che mi aveva fornito i mezzi di un'analisi storica, era stato coinvolto nei risultati di essa. L'adeguatezza delle sue categorie alla particolare materia in esame meritava di esser presa in considerazione. Si adattavano come se fossero fatte su misura: erano davvero state fatte su misura? In partenza avevo giudicato questa adattabilità un semplice caso della loro presunta validità generica, che avrebbe assicurato la loro utilità nell'interpretazione di qualsiasi «esistenza» umana. Ma poi si fece luce in me che l'applicabilità delle categorie nel caso presente fosse

piuttosto dovuta al genere di «esistenza» da entrambe le parti: quella che aveva fornito le categorie e quella che corrispondeva ad esse così bene.<sup>29</sup>

Jonas, però, non si è avveduto che il nichilismo antico e nichilismo moderno sono prossimi a tal punto, perché in essi soggiace il medesimo *dualismo gnostico* che si *metamorfizza*, vuoi nella *filosofia della storia*, trasponendo l'*eschaton* nel futuro, vuoi nell'*ateismo*, immanentizzando l'*eschaton* nel presente. Ci troviamo, quindi, di fronte a *due grandi correnti neo-gnostiche* che attraversano la modernità, oltre ad una terza che però vuole rifarsi piuttosto alla gnosi antica (tradizione ermetica, Rosacroce, Massoneria, Illuminati di Baviera, Teosofia, Antroposofia, Tradizionalismo), quella che *futuraizza* il dualismo gnostico – utopia, scienza, rivoluzione – e quella che lo *presentizza* – ateismo – , correnti che troveranno in Nietzsche la loro radicalizzazione e la loro critica più dura, dopo la cosiddetta dissoluzione del sistema hegeliano.

In questo senso, sempre sulla scia di Blumenberg, possiamo dire che in Nietzsche si realizza il *terzo superamento della gnosi*, un superamento, che come vedremo, avviandoci alla conclusione del nostro intervento, è un superamento *sia riuscito sia non riuscito*. Da una parte Nietzsche, il primo pensatore ad aver colto il fenomeno della secolarizzazione moderna, ha radicalmente messo in questione la possibilità di sostenere razionalmente l'adesione alla storia come storia della salvezza, dall'altra, prendendo di mira gli ateismi gnostici di Leopardi e Schopenhauer, ha sostenuto che, coerentemente con se stesso, l'ateismo deve abbandonare qualsiasi aspirazione alla salvezza, *ritornando fedele alla terra e riscoprendo la virtù rinascimentale* dell'autoaffermazione mondana:

Vi scongiuro, fratelli, restate fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Essi sono degli avvelenatori, che lo sappiano o no. Sono spregiatori della vita, moribondi ed essi stessi avvelenati, dei quali la terra è stanca: se ne vadano pure!<sup>30</sup>

Nietzsche, allora, al culmine della modernità, ha voluto superare il dualismo che caratterizza l'intera vicenda occidentale dalla tarda-antichità alla tarda-modernità, recuperando il *monismo antico* (*eterno ritorno*) e la *virtù romana e rinascimentale* (*volontà di potenza e superuomo*), proponendo una visione del mondo alternativa tanto al cristianesimo morto quanto alla morente modernità:

E sapete anche cos'è per me il «mondo»? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, un complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dal «nulla» come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma con una forza determinata è collocato in uno spazio determinato, e non in uno spazio che sia in qualche parte «vuoto»; piuttosto come forza dappertutto, come giuoco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e «plurimo», che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia, affermando se stesso anche in questa uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazietà, disgusto, stanchezza: questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso,

questo mondo di mistero dalle doppie voluttà, questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, se non c'è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà, se un anello non ha buona volontà verso se stesso - volete un *nome* per questo mondo? Una soluzione per tutti i suoi enigmi? Una *luce* anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni? – *Questo mondo è la volontà di potenza e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!<sup>31</sup>

*In questo Nietzsche ha certamente superato la gnosi. Ma non si può negare, come è stato giustamente notato, che il dualismo permanga in Nietzsche nelle forme della volontà escatologica (la grande politica), che si contrappone all'amor fati<sup>32</sup>, e nella negazione dell'opposto negativo (la debolezza), quando invece la complementarità dei contrari è alla base della cosmologia antica<sup>33</sup>, dando così il la, in piena decadenza europea, a quelle interpretazioni, che sono sfociate in ideologie al loro volta neo-agnostiche, come la rivoluzione conservatrice e il nazifascismo.*

Le ideologie di destra che prendono spunto da Nietzsche, infatti, da una parte, rimangono all'interno di quelli che il filosofo tedesco chiamava *nichilismi incompleti*, sostituendo Dio con la Nazione o con la Razza – quando invece al posto di Dio può esservi solo il Mondo con il suo eterno ritornare –, dall'altra, riprendono da Nietzsche l'intolleranza al negativo, declinando la volontà di potenza nel solo senso dell'aggressione e della distruzione della presunta fonte del male assoluto, sia esso la figura dello straniero o quella dell'ebreo.

Parallelamente, a partire da Karl Marx, dall'altro gigante, insieme a Nietzsche, del dopo Hegel, le ideologie di sinistra hanno sistematizzato il suo pensiero, sostituendo Dio con la missione salvifica del Proletariato (ancora un nichilismo incompleto) a cui si contrappone il male assoluto della proprietà, generando, attraverso l'opposizione radicale tra Classe e Nazione, quella che Ernst Nolte, ha chiamato *la guerra civile europea*<sup>34</sup>. L'Europa giunge, allora, alla sua completa dissoluzione sotto il fuoco catastrofico della seconda guerra mondiale, scatenato dalle ideologie neo-agnostiche del nazismo e del comunismo:

Il totalitarismo, inteso come dominazione esistenziale di attivisti gnostici, è la forma conclusiva alla quale approda ogni civiltà votata al culto del progresso.<sup>35</sup>

Con la caduta dell'Unione sovietica e della stagione della guerra fredda, dove allo scontro tra comunismo e capitalismo si affiancava – continuazione della guerra civile europea – quello tra terrorismo nero e terrorismo rosso, rimane, infine, una sola ideologia, quella del *capitalismo*, originatasi, a sua volta, da un processo di secolarizzazione, questa volta del *protestantesimo*, che, liberatasi con il '68 della morale borghese e della lotta di classe<sup>36</sup>, viene oggi a mostrare sempre di più la sua radice neo-agnostica, come tutto ciò che è figlio della secolarizzazione moderna, dispiegando quello che Jacques Lacan chiamava il *discorso del capitale* e il *godimento mortifero*<sup>37</sup>, ultima versione della *presentificazione del nulla* del Libertinismo sadiano, nonché ingenerando la rivolta tradizionalista dell'*Islam* radicale con i suoi attacchi all'Occidente, considerato come il Grande Satana.

Unica concorrente del capitalismo, dato che, come vuole Emanuele Severino, anche l'Islam dovrà piegarsi a Prometeo<sup>38</sup>, è rimasta la *tecnica*, anch'essa di matrice neo-agnostica come la scienza moderna da cui è sorta e come il *transumanesimo* propagandato dallo scientismo radicale<sup>39</sup>, la quale,



ancora con Severino, dopo aver portato a declino il capitalismo, ammesso che esso non distrugga prima la base materiale su cui si riproduce, sostituendo il profitto con l'innovazione tecnologica, seguirà la sorte del suo stesso antagonista, perché il paradiso della tecnica, fondato sulla ipoteticità della ragione moderna, non può che condurre all'angoscia estrema dell'imprevedibile. Scrive Severino:

Una grande ombra si estende sul paradiso dell'Apparato scientifico-tecnologico. Essa è determinata proprio dalla capacità della pianificazione dell'Apparato di differenziarsi dalla pianificazione epistemica che rende impossibile il divenire. [...] Il paradiso della tecnica è infatti fondato sulla logica della scienza, cioè su una logica *ipotetica*, che ha rinunciato a presentarsi come verità definitiva e incontrovertibile. Dire che, per quanto elevata e crescente, la felicità del Paradiso dell'Apparato è ipotetica, significa che essa può presentarsi da un momento all'altro come illusoria, e che è inevitabilmente accompagnata dalla consapevolezza di questa possibilità. Ma un paradiso in cui è possibile chiedersi se esso non sia un'illusione e che anzi può garantire il possesso della felicità da esso offerto, un paradiso in cui si è consapevoli che può essere perduto da un momento all'altro, perché tutto può ribellarsi al suo ordine, questo paradiso è un inferno. Quanto più si è felici, tanto più la coscienza di poter perdere la felicità è timore e terrore di perderla e rende infelici.<sup>40</sup>

A partire da quanto detto, è quanto mai urgente, se vogliamo cercare di oltrepassare la *crisi originaria della coscienza europea*, e tutte le altre crisi che da essa derivano, da quelle dei valori, a quelle rivoluzionarie (progressiste o conservatrici che siano), a quelle del capitalismo (dal 1929 al 2008), aspirando ancora ad avere un futuro propriamente umano, tentare un *quarto superamento della gnosi*, che, stavolta, però, sia *veramente riuscito*. L'unica via da seguire, appare, allora, quella di andare oltre le contraddizioni di Nietzsche e di Marx, cosicché esse, dopo esserci lasciati alle spalle il disastro che comunismo e nazifascismo hanno generato, non diano ancora il la al capitalismo e alla tecnica e alla loro logica neo-gnostica di distruzione del pianeta e dell'essere umano.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1961); tr. it. *La crisi della coscienza europea*, Introduzione G. Ricuperati, UTET, Torino 2007.

<sup>2</sup> Cfr. G. Minois, *Histoire de l'athéisme* (1998); tr. it. di O. Tabucco e L. La Porta, *Storia dell'ateismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966, 1974); tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

<sup>4</sup> A. von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God* (1921); tr. it. *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, a cura di F. Dal Bo, Marietti, Genova 2007.

<sup>5</sup> Cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II voll. (1988 e 1993); tr. it. *Gnosi e spirito tardo-antico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010; *The Gnostic Religion. The message of Alien God and the Beginnings of Christianity* (1958); tr. it. *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1995.

<sup>6</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 132.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 135-137.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 138-141.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 159-162.

<sup>10</sup> Ivi, p. 161.

- <sup>11</sup> Ivi, pp. 143-144.
- <sup>12</sup> Cfr. A. Gatto, *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Aracne, Milano 2013.
- <sup>13</sup> Cfr. E. Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* (1977); tr. it. *La filosofia del Rinascimento*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1997.
- <sup>14</sup> Cfr. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860); tr. it. di D. Valbusa, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1996; F. W. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1895); tr. it. di F. Masini, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1977.
- <sup>15</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 131-132.
- <sup>16</sup> Ivi, pp. 157-158.
- <sup>17</sup> Cfr. A. Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (2010); tr. it. di A. Asioli, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Carocci, Milano 2013.
- <sup>18</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 220-221.
- <sup>19</sup> F. W. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 93-95.
- <sup>20</sup> Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904 e 1905); tr. it. di A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1991.
- <sup>21</sup> H. Jonas, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, in *Lo gnosticismo*, cit., p. 353.
- <sup>22</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 143.
- <sup>23</sup> Ibidem.
- <sup>24</sup> Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002.
- <sup>25</sup> Cfr. K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949); ed. tedesca *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953); tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Introduzione di P. Rossi, Net, Milano 2004.
- <sup>26</sup> A. Tagliapietra, *Löwith e la critica dell'ideologia moderna*, Prefazione a M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Saonara (Padova), 2012, p. 12.
- <sup>27</sup> E. Voegelin, *The new science of politics* (1952); tr. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Milano 1999, pp. 159-160.
- <sup>28</sup> Cfr. H. Jonas, «Gnosi come anticipazione dell'eschaton nell'estasi mistica», in *Gnosi e spirito tardo-antico*, cit., pp. 623-625.
- <sup>29</sup> Id., *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, cit., pp. 335-336.
- <sup>30</sup> F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1885); tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2002, p. 6.
- <sup>31</sup> Id., *Nachgelassene Fragmente*; tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, vol. VII, pp. 292-293.
- <sup>32</sup> Cfr. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie des ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935); tr. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003.
- <sup>33</sup> Cfr. S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Il pensiero come dinamite. Dalla «Gaia scienza» a «Ecce Homo»*, BUR, Milano 2009.
- <sup>34</sup> Cfr. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus* (1987); tr. it. *La guerra civile europea 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, BUR, Milano 2008.
- <sup>35</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 167.
- <sup>36</sup> Cfr. D. Fusaro, *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012.
- <sup>37</sup> Su questi temi si veda M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011 e *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2102.
- <sup>38</sup> Cfr. E. Severino, *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.
- <sup>39</sup> Per una interpretazione neo-agnostica del transumanesimo, nonché del '68 e del femminismo, si veda E. S. Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1991.
- <sup>40</sup> E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, BUR, Milano 2006, pp. 157-159.