

Eric Voegelin

IL MITO DEL MONDO NUOVO

*“Lo gnostico è convinto che le difficoltà della sua situazione possano essere attribuite al fatto che il mondo ha una struttura **intrinsecamente** deficiente”*



PRESENTAZIONE

Cosa troviamo all'origine del perenne odio verso la Chiesa Cattolica?

Quali sono le caratteristiche comuni a tutte le eresie?

Sia che esse abbiano i tratti del panteismo o quelli del dualismo, si può rilevare che in ciascuna di esse la realtà viene rifiutata e la fuga dal mondo assume la forma di un tentativo di rendere perfettibile la natura dell'uomo e la società politica.

E' l' "utopia" l'eresia perenne, ed è ad essa conseguente il tentativo di sostituirsi a Dio per creare un uomo nuovo e un mondo nuovo.

Il grande pensatore Eric Voegelin (1901-1985), in questo denso saggio filosofico, insegna che vi è una connessione tra la fede tutta moderna nel Progresso, che è fuga in avanti verso la creazione della società perfetta, e la concezione dello gnosticismo religioso dell'antichità: ambedue sarebbero un rifiuto della realtà e un tentativo di sfuggire ai vincoli dell'esistenza imperfetta dell'uomo.

Totus tuus network

8 settembre 2004

Compleanno della Beata vergine Maria

I MOVIMENTI GNOSTICI DI MASSA DEL NOSTRO TEMPO

L'espressione "movimento gnostico di massa" non è di uso comune. Quindi, quando la si incontra, ci si aspetta prima di tutto di sentirla definire. Tuttavia ciò non è possibile perché, per ragioni metodologiche, le definizioni si presentano alla fine del processo analitico e non all'inizio. Anzi, se l'analisi è stata condotta accuratamente, le definizioni non risultano più di grande importanza, perché non forniscono nulla più che un sommario dei risultati dell'analisi. Seguiremo in questa trattazione il metodo aristotelico e forniremo in primo luogo una descrizione dell'oggetto da esaminare e successivamente, quando esso sarà stato bene individuato a livello del senso comune della nostra esperienza, passeremo alla sua analisi.

1. Dicendo movimenti gnostici intendiamo riferirci a movimenti come il progressismo, il positivismo, il marxismo, la psicanalisi, il comunismo, il fascismo e il nazionalsocialismo. Evidentemente, non in tutti questi casi ci troviamo di fronte a movimenti politici di massa. Sarebbe più corretto considerare alcuni di essi - per esempio, il positivismo, il neopositivismo e le varie forme della psicanalisi - come correnti intellettuali.

Tuttavia i movimenti di massa non rappresentano un fenomeno autonomo, e la differenza fra masse ed élites intellettuali non è forse così grande come di solito si crede, ammesso che effettivamente esista. Comunque, nella realtà sociale i due tipi si fondono. Nessuno dei movimenti citati è cominciato come movimento di massa; tutti hanno tratto origine da gruppi intellettuali e ristretti. Alcuni di essi, secondo le intenzioni dei fondatori, sarebbero dovuti diventare movimenti politici di massa, ma non vi sono riusciti. Altri, come il neopositivismo o la psicanalisi, si proposero di essere movimenti intellettuali; ma ebbero, se non la fortuna, almeno il successo di movimenti politici, in quanto le loro teorie e i loro gerghi hanno plasmato il pensiero di milioni di persone nel mondo occidentale, molto spesso senza che tali persone se ne rendessero conto.

Un rapido accenno al positivismo comtiano può servire da esempio della stretta connessione che intercorre fra movimenti di massa e movimenti intellettuali. Il positivismo fu un movimento intellettuale che cominciò con Saint-Simon, con Comte e i suoi amici, e che, secondo le intenzioni dei fondatori, sarebbe dovuto diventare un movimento di massa di carattere mondiale. Secondo tali intenzioni tutto il genere umano avrebbe dovuto associarsi in una congregazione positivista sotto la guida spirituale del *fondateur de la religion de l'humanité*.

Comte cercò di entrare in rapporti diplomatici con Nicola I, con il Generale dei Gesuiti e con il gran visir per inquadrare nel positivismo l'Ortodossia russa, la Chiesa cattolica e l'Islam. Anche se questi piani grandiosi non furono realizzati,

tuttavia qualche risultato di un certo rilievo fu raggiunto. Si sono avuti alcuni non trascurabili movimenti politici di ispirazione positivista, specialmente nell'America meridionale, e ancor oggi la repubblica del Brasile reca sulla sua bandiera il motto comtiano: "Ordine e progresso". Il positivismo comtiano riuscì ad attirare a sé i migliori intelletti dell'Europa di quel tempo.

Esso influenzò in misura rilevante John, Stuart Mill, e l'eco della concezione comtiana della storia si avverte ancora nella filosofia di Max Weber, di Ernst Cassirer e di Edmund Husserl, Inoltre, l'intero mondo occidentale deve a Comte la parola "altruismo", cioè il surrogato secolare-immanente di quell'amore "che è tipico del cristianesimo: l'altruismo è la base della concezione di una fratellanza di uomini, che non hanno però un padre comune.

Nel caso del positivismo si può forse vedere, con estrema chiarezza, la convergenza dei problemi relativi ai movimenti intellettuali e ai movimenti di massa.

2. Abbiamo situato l'oggetto della nostra indagine al livello del senso comune e dobbiamo ora sforzarci di chiarire ulteriormente in quale misura i movimenti citati possono essere qualificati come gnostici.

Anche qui non possiamo dare definizioni, ma solo riferirci a esempi storici. Lo gnosticismo fu un movimento religioso dell'antichità. Si può affermare con sicurezza che è stato approssimativamente contemporaneo del cristianesimo, e tale contemporaneità fu di fatto così stretta che per lungo tempo si pensò che la gnosi non fosse altro che un'eresia cristiana. Oggi questa tesi non può più essere sostenuta validamente. Benché non si disponga di fonti gnostiche che si possano far risalire con certezza a una data anteriore alla nascita di Cristo, terminologia e influenze gnostiche sono così chiaramente individuabili in san Paolo che è legittimo ritenere che provengano da una corrente di pensiero già attiva in epoca anteriore. Per quanto riguarda la continuità storica dello gnosticismo dall'antichità ai tempi moderni, qui ci limiteremo a ricordare che le connessioni nello sviluppo delle sette gnostiche, da quelle del Mediterraneo orientale, nell'antichità, ai movimenti dell'alto Medioevo e a quelle del Rinascimento occidentale e della Riforma, sono state messe in chiaro con precisione sufficiente da consentirci di parlare di continuità.

Ai nostri fini, più importanti delle definizioni e delle questioni relative alla genesi di questi movimenti gnostici, sono le caratteristiche grazie alle quali possiamo legittimamente qualificarli come tali. Elenchiamo dunque le sei caratteristiche che nel loro insieme rivelano la natura dell'atteggiamento gnostico.

1) In primo luogo bisogna sottolineare che lo gnostico è insoddisfatto della sua situazione.

Ciò di per sé non è particolarmente sorprendente: noi tutti abbiamo motivi per non essere completamente soddisfatti di questo o quell'aspetto della situazione nella quale ci troviamo.

2) Non altrettanto comprensibile è il secondo aspetto dell'atteggiamento gnostico: cioè la convinzione che le difficoltà della sua situazione possano essere attribuite al fatto che il mondo ha una struttura intrinsecamente deficiente. Infatti è egualmente possibile ritenere che l'ordine dell'essere, quale è dato a noi uomini (qualunque possa esserne l'origine), è buono e che l'inadeguatezza è in noi, esseri umani. Ma gli gnostici non sono disposti a scoprire tale inadeguatezza negli esseri umani in generale e in se stessi in particolare. Se, in una data situazione, qualcosa non è come dovrebbe essere, la causa, secondo gli gnostici, si deve trovare sempre nella perversità del mondo.

3) La terza caratteristica sta nel credere che sia possibile salvarsi dal male del mondo.

4) Da ciò deriva la convinzione che l'ordine dell'essere dovrà essere cambiato nel corso di un processo storico. Da un mondo cattivo deve emergere, per evoluzione storica, un mondo buono. Questa supposizione non è affatto evidente di per sé, potendosi ad essa contrapporre, per esempio, la soluzione cristiana, secondo la quale il mondo, attraverso la storia, è destinato a restare quale è, mentre la salvezza completa dell'uomo si realizza solo con la morte, mediante la grazia.

5) Con questo quinto punto arriviamo alla caratteristica tipica dello gnosticismo nel senso più stretto: la convinzione cioè che un mutamento nell'ordine dell'essere rientri nell'ambito dell'azione umana, che questo atto salvifico sia possibile grazie agli sforzi personali dell'uomo.

6) Quindi, se è possibile realizzare nell'ordine dell'essere un mutamento strutturale così completo da trasformarlo in un ordine perfetto di nostra piena soddisfazione, il dovere che si impone allo gnostico è quello di cercare la ricetta atta a determinare tale mutamento. La conoscenza - gnosi - del metodo per trasformare l'essere costituisce la preoccupazione centrale dello gnostico. Quindi, la sesta caratteristica dell'atteggiamento gnostico consiste nella costruzione di una formula per la salvezza dell'io e del mondo, accompagnata dall'atteggiamento profetico tipico dello gnostico, il quale proclama di conoscere i mezzi per salvare il genere umano.

Questi sei tratti caratterizzano dunque l'essenza dell'atteggiamento gnostico. Nelle loro varianti essi si riscontrano in ciascuno dei movimenti citati.

3. Per potersi esprimere adeguatamente, l'atteggiamento gnostico ha prodotto un ricco e multiforme simbolismo nei moderni movimenti di massa. Tale simbolismo è così vasto che non se ne può fare una rassegna esauriente nell'ambito di questo

saggio. Ci limiteremo quindi a prendere in considerazione soltanto alcuni dei più importanti complessi di simboli. E cominciamo con quel complesso di simboli che si presentano come modificazioni dell'idea cristiana di perfezione.

Quest'idea consiste nell'intuizione che la natura umana non trova il proprio compimento in questo mondo, ma soltanto nella *visio beatifica*, nella perfezione soprannaturale mediante la grazia nella morte. Poiché, quindi, non c'è compimento in questo mondo, la vita cristiana sulla terra assume la sua forma particolare dalla vita che si vivrà nel futuro. Essa è plasmata dalla *sanctificatio*, dalla santificazione della vita.

Nell'idea cristiana di perfezione si possono distinguere due componenti. La prima componente è quella di un movimento teso alla perfezione, che è indicato dall'espressione "santificazione della vita" (nel puritanesimo inglese dalla nozione di *progresso del pellegrino*). In quanto movimento verso un fine, essa prende il nome di componente *teleologica*. Il fine, il *telos*, verso il quale il movimento è diretto, è considerato come la somma perfezione; e, poiché il fine è uno stato di altissimo valore, si definisce antologica questa seconda componente. Le due componenti, la teleologica e l'axiologica, furono identificate da Ernst Troeltsch.

I movimenti di massa gnostici hanno derivato le loro idee di perfezione dall'idea cristiana. In conformità con le componenti or ora indicate ci sono, in linea di principio, tre possibilità di derivazione. Nella perfezione gnostica, che si presuppone trovi realizzazione nel mondo storico, le componenti teleologica e axiologica possono essere immanentizzate separatamente o congiuntamente. Illustreremo ora con alcuni esempi questi tre tipi di immanentizzazione.

Al primo tipo di derivazione, quella teleologica, appartiene il progressismo in tutte le sue varianti. Quando viene immanentizzata la componente teleologica, l'idea gnostico-politica pone l'accento essenzialmente sul movimento in avanti, sul movimento verso una perfezione nell'ambito di questo mondo. Non è necessario che questo fine sia formulato con molta precisione; esso può consistere semplicemente nell'idealizzazione di questo o quell'aspetto della situazione, considerato valido dal pensatore in questione. Le idee di progresso proprie del secolo XVIII - per esempio, quelle di Kant e di Condorcet - appartengono a questa variante teleologica della gnosi. Secondo l'idea kantiana di progresso, l'umanità sta procedendo in una marcia perpetua verso il raggiungimento di un'esistenza perfetta, razionale, in una società cosmopolita - benché si debba riconoscere che Kant non riuscì a scoprire nel progresso senza fine del genere umano alcuna possibilità di salvezza per l'uomo singolo e quindi, nutrì forti dubbi sull'importanza del progresso per la realizzazione compiuta della persona.

Condorcet era in certo senso meno paziente di Kant. Egli preferì non lasciare il

perfezionamento dell'uomo al progresso senza fine della storia, ma volle accelerarlo affidandone la direzione agli intellettuali. Per questo la sua idea progressista si avvicina al terzo tipo, quello di uno sforzo attivistico verso la perfezione; infatti, i tre tipi di derivazione si riscontrano raramente in forma pura nei singoli pensatori gnostici, nei quali invece si trovano di norma combinati in varie guise.

Nel secondo tipo di derivazione, quella axiologica, si insiste soprattutto sullo stato di perfezione nel mondo. Le condizioni per un perfetto ordine sociale sono descritte ed elaborate in maniera dettagliata e assumono la forma di un'immagine ideale. Una immagine del genere fu delineata per la prima volta da Tommaso Moro nella sua *Utopia*. Ma il quadro della perfezione non sempre risulta così accuratamente delineato come in Moro. Molto più comuni sono quelle descrizioni di un auspicato stato finale che si presentano come contrapposizioni negative di qualche specifico male del mondo. L'elenco di questi mali è comune fin dall'antichità e fu messo a punto da Esiodo. In sostanza, esso comprende la povertà, la malattia, la morte, la necessità del lavoro e i problemi sessuali. Queste sono le principali categorie del peso dell'esistenza, alle quali corrispondono i modelli di società che promettono specificamente la liberazione dall'uno o dall'altro di questi mali. Nozioni incomplete di perfezioni di questo genere si possono chiamare *ideali*, al fine di distinguerle dai modelli completi di tipo utopico. Fra gli ideali, quindi, devono essere compresi i frammenti di utopie, come ad esempio l'idea di una società senza proprietà privata o esente dai mali del lavoro, della malattia o dell'ansietà. È caratteristico di tutta questa categoria di derivati axiologici il fatto che essi traccino un quadro relativamente chiaro della condizione auspicata, ma si preoccupano soltanto in termini vaghi dei mezzi atti a tradurla in realtà.

Nel terzo tipo di derivazione entrambe le componenti risultano immanentizzate, e sono compresenti in essa sia la concezione dell'obiettivo finale, sia la conoscenza dei metodi grazie ai quali è possibile raggiungerlo. Possiamo definire i casi di questo terzo tipo come casi di *misticismo attivistico*. Al misticismo attivistico appartengono in primo luogo i movimenti che discendono da Auguste Comte e da Karl Marx. In entrambi i casi si trova una formulazione relativamente chiara dello stato di perfezione: in Comte lo stadio finale di una società industriale sotto la direzione temporale dei managers e la direzione spirituale degli intellettuali positivisti; in Marx lo stadio finale di un regno della libertà privo di classi. In entrambi i casi è precisata con chiarezza la via che conduce alla perfezione: per Comte, mediante la trasformazione dell'uomo nella sua forma suprema, l'uomo positivista; per Marx, mediante la rivoluzione del proletariato e la trasformazione dell'uomo nel superuomo comunista.

4. Un secondo complesso di simboli che si riscontrano nei moderni movimenti

gnostici di massa fu creato nell'ambito della speculazione sulla storia elaborata da Gioacchino da Fiore alla fine del secolo XII.

La speculazione storica di Gioacchino era diretta contro la filosofia della storia di sant'Agostino, ancora predominante al suo tempo. Secondo la concezione agostiniana, la fase della storia da Cristo in poi era la sesta e ultima epoca terrena: il *saeculum senescens*, l'epoca della senilità del genere umano. Il presente non aveva un futuro su questa terra; il suo significato si esauriva nell'attesa di una fine della storia attraverso eventi escatologici. Le cause di questa concezione della storia devono essere cercate nelle esperienze del secolo V nel quale essa si formò. Al tempo di Agostino sembrava davvero che, se non il mondo, almeno un mondo si stesse avvicinando alla propria fine. Ma l'uomo dell'Europa occidentale del secolo XII non poteva accettare la concezione di un mondo vecchio che attende la propria fine: infatti il mondo nel quale viveva non gli sembrava in declino ma, al contrario, in ascesa. La popolazione stava aumentando, le aree di insediamento si andavano allargando, la ricchezza cresceva, nuove città venivano fondate e la vita intellettuale si faceva sempre più intensa, specialmente attraverso l'emergenza dei grandi Ordini religiosi, a cominciare da Cluny. L'idea della senilità del mondo dev'essere parsa insensata a un'epoca come quella, piena di vitalità e in espansione, orgogliosa di esercitare pienamente le sue capacità civilizzatrici.

Come lo stesso Gioacchino, così anche la sua speculazione emerse dalla fioritura degli Ordini religiosi. Egli inquadrò la sua concezione della storia in uno schema trinitario. La storia universale era per lui una successione di tre grandi epoche: quella del Padre, quella del Figlio e quella dello Spirito Santo. La prima epoca era durata dalla creazione fino alla nascita di Cristo; la seconda, quella del Figlio, era cominciata con Cristo. Ma l'epoca del Figlio non era, come aveva creduto Agostino, l'ultima del genere umano; essa, al contrario, doveva essere seguita da un'altra epoca ancora, quella dello Spirito Santo. Possiamo riconoscere, anche in questo contesto perfettamente cristiano, i primi sintomi dell'idea di un'epoca post-cristiana. Gioacchino andò anche oltre e si abbandonò a speculazioni concrete sull'inizio dell'epoca dello Spirito Santo, indicando l'anno 1260 come sua data di avvio. E la nuova epoca, come le precedenti, doveva essere annunciata dalla comparsa di un capo. Come la prima epoca era cominciata con Abramo e la seconda con Cristo, così la terza doveva cominciare nell'anno 1260 con la comparsa di un *dux e Babylone*.

Questi sono i temi essenziali della speculazione gioachimita. Essa comprende un complesso di quattro simboli che sono diventati caratteristici dei movimenti politici di massa dei tempi moderni.

Il primo è quello del “Terzo Regno”, cioè la concezione di una terza fase della storia universale che è nello stesso tempo l'ultima, cioè l'epoca del compimento.

Sotto il simbolo delle tre fasi si presenta una vasta gamma di idee gnostiche. Anzitutto dobbiamo ricordare la periodizzazione umanistica della storia umana in antica, medievale e moderna. Questa classificazione era derivata, nella sua versione originale, dal Biondo. Essa indicava come Medioevo il millennio compreso fra la conquista di Roma da parte dei Goti occidentali e l'anno 1410. Successivamente, nel secolo XVIII fecero la loro comparsa le leggi delle tre fasi, rese celebri dal Turgot e dal Comte: la storia umana viene divisa in una prima fase teologica, in una seconda fase metafisica e in una terza fase della scienza positiva. In Hegel si incontra una divisione tripartita della storia umana secondo i livelli di libertà: l'antichità, con il suo dispotismo orientale, quando uno solo era libero; poi i tempi aristocratici, quando pochi erano liberi; e finalmente i tempi moderni, in cui tutti sono liberi. Marx ed Engels applicarono questo schema tripartito al loro problema del proletariato e parlarono di una prima fase di comunismo primitivo, di una seconda fase caratterizzata dalla società classista borghese e di una terza fase caratterizzata dalla società senza classi, quando si sarebbe realizzato il regno comunista finale della libertà. A sua volta, Schelling, nella sua speculazione sulla storia, distinse tre grandi fasi del cristianesimo: prima la petrina, seguita dalla paolina, che doveva poi essere chiusa dalla fase giovannea del perfetto cristianesimo.

Quelli qui indicati sono soltanto i casi principali, e li abbiamo ricordati per mostrare che la concezione di un Terzo Regno di perfezione è, di fatto, un simbolo dominante nell'autocomprensione della società moderna e che, dopo tanti secoli di attesa di Terzi Regni finali, per noi non dovrebbero più essere motivo di particolare sorpresa gli sforzi compiuti per realizzarli mediante l'azione rivoluzionaria. L'enumerazione dovrebbe inoltre servire a persuaderci che un tipo di esperienza e di simbolismo che si è andato affermando nel corso di secoli non potrà recedere tanto facilmente dalla posizione predominante che ha conquistato nella storia occidentale,

Il secondo simbolo sviluppato da Gioacchino è quello del capo, del *dux*, che compare all'inizio di una nuova epoca e, mediante la sua comparsa, instaura appunto tale epoca nuova. Di questo simbolo si appropriarono avidamente i contemporanei di Gioacchino, ansiosi di salvezza. Il primo a cadere vittima di esso fu san Francesco d'Assisi. Quelli che lo consideravano come il capo che avrebbe instaurato il regno dello Spirito Santo erano così numerosi che egli ritenne necessario prendere misure speciali per distoglierli da questo travisamento delle sue iniziative assolutamente ortodosse.

Nonostante i suoi sforzi, la convinzione che san Francesco fosse il capo del Terzo Regno si mantenne a lungo viva ed esercitò una fortissima influenza sulla stessa concezione che Dante ebbe di tale figura di capo. L'idea in seguito dominò i movimenti settari del Rinascimento e della Riforma: I loro capi erano paracleti

posseduti dallo spirito di Dio e i loro seguaci erano gli *homines novi o spirituales*. La concezione dantesca di un *dux* del nuovo regno riemerse nel periodo del nazionalsocialismo e del fascismo. C'è tutta una produzione letteraria tedesca e italiana nella quale Hitler e Mussolini sono talvolta esaltati come i capi preannunciati da Dante.

Nel periodo della secolarizzazione i capi non potevano più essere presentati come paracleti posseduti da Dio. Alla fine del secolo XVIII un nuovo simbolo, quello del “superuomo”, comincia a prendere il posto delle vecchie categorie settarie. L'espressione – coniata da Goethe nel *Faust* - è usata nel secolo XIX da Marx e da Nietzsche per caratterizzare l'uomo nuovo del Terzo Regno. Il processo mediante il quale si crea il superuomo è molto simile al movimento dello spirito per cui i vecchi settari facevano entrare in se stessi la sostanza di Dio e si trasformavano in uomini divinizzati. Dio è concepito dai settori secolarizzati come una proiezione della sostanza dell'anima umana nella vastità illusoria dell' "aldilà". Mediante l'analisi psicologica quest'illusione può essere dissipata e “Dio” può essere ricondotto dall'aldilà nell'anima, dalla quale è scaturito. Dissipando l'illusione, la sostanza divina viene reincorporata nell'uomo e l'uomo diventa superuomo. L'atto per cui Dio è ricondotto nell'uomo determina, come nel caso dei vecchi settari, la creazione di un tipo umano che afferma la propria esistenza al di fuori di ogni condizionamento di obbligazioni e vincoli istituzionali. Fra i tipi principali del superuomo possiamo distinguere il superuomo progressista di Condorcet (che ha anche la speranza di una vita eterna sulla terra), il superuomo positivista di Comte, il superuomo comunista di Marx e il superuomo dionisiaco di Nietzsche.

Il terzo dei simboli di Gioacchino è quello del profeta. Gioacchino pensava che il capo di ogni epoca dovesse avere un precursore, come Cristo aveva avuto un precursore in san Giovanni Battista. Anche il capo, che sarebbe comparso nel 1260 per far uscire il mondo dalla cattività babilonese, doveva avere un precursore: in questo caso Gioacchino stesso. Con la creazione del simbolo del precursore emerge un nuovo tipo nella storia occidentale; l'intellettuale che conosce la formula del riscatto dalle sventure del mondo e può predire quale sarà nel futuro il corso della storia umana. Nella speculazione gioachimita l'intellettuale è ancora profondamente radicato nel contesto del cristianesimo, in quanto Gioacchino si considera il profeta del prossimo *dux e Babylone* mandato da Dio. Nell'ulteriore corso della storia occidentale la marea cristiana scende e il profeta, il precursore del capo, diventa l'intellettuale laico che ritiene di conoscere il significato della storia (concepito come immanente al mondo) e può predire il futuro. Nella pratica politica la figura dell'intellettuale che anticipa l'immagine della storia futura e fa predizioni non può sempre essere chiaramente separata da quella del capo. Nel caso di Comte, per esempio, abbiamo senza dubbio davanti a noi la figura di un capo; ma, nello stesso tempo, Comte è anche l'intellettuale che preannuncia il

proprio ruolo di capo della storia umana e, inoltre, si trasforma, mediante la magia della pratica meditativa, da intellettuale in capo. Anche nel caso del comunismo è difficile separare il capo e l'intellettuale nella persona di un Karl Marx. Ma nella forma storica del movimento, Marx ed Engels, a distanza di una generazione, sono stati distinti, in qualità di “precursori”, da Lenin e Stalin considerati come “capi” della realizzazione del Terzo Regno.

Il quarto dei simboli gioachimiti è costituito dalla comunità di persone spiritualmente autonome. Secondo lo spirito del monachesimo del tempo, Gioacchino immaginò il Terzo Regno come una comunità di monaci. In relazione al problema che qui ci interessa, l'importanza di questa immagine consiste nell'idea di un'umanità spiritualizzata che vive in comunità senza il bisogno della mediazione e del sostegno di istituzioni; infatti, secondo la concezione di Gioacchino, questa comunità spirituale di monaci sarebbe dovuta vivere senza i conforti sacramentali della Chiesa. In questa libera comunità di persone autonome, priva di organizzazione istituzionale, si può ravvisare lo stesso simbolismo che si riscontra nei moderni movimenti di massa che concepiscono il Regno Finale come una libera comunità di uomini dopo l'abolizione dello Stato e delle altre istituzioni. Il simbolismo è individuabile con la massima chiarezza nel comunismo, ma anche l'idea di democrazia trae alimento, in misura considerevole, dal simbolismo di una comunità di uomini autonomi.

A questo punto termina la nostra analisi del simbolismo gioachimita. In esso troviamo già precostituito uno dei grandi complessi di simboli che sono diventati attivi nei moderni movimenti politici di massa e tali sono rimasti fino ai giorni nostri.

5. I due complessi che abbiamo qui brevemente delineati non esauriscono allatto il linguaggio simbolico dei movimenti di massa. Al fine di completare, sia pure approssimativamente, il quadro, dobbiamo aggiungere quelli che possiamo far risalire all'averroismo latino e al nominalismo medievale. Ma i simboli che sono derivati dall'idea cristiana di perfezione e dalla speculazione gioachimita sono senza dubbio i predominanti ed è sulla loro base che gli altri sono stati foggati. Negli uni e negli altri prevale, su ogni altra componente, l'immanentizzazione dell'idea cristiana di perfezione.

Questa posizione è determinata ontologicamente dall'importanza fondamentale della questione dell'immanentizzazione. Tutti i movimenti gnostici mirano a recidere i legami dell'essere con la sua origine, cioè con l'essere divino e trascendente, per proporre un ordine dell'essere immanente al mondo, la cui perfezione sarebbe a portata dell'azione umana. Si tratta di modificare la struttura del mondo (avvertita come inadeguata) in maniera così radicale che da quella modifica emerga un mondo nuovo, di piena soddisfazione. Le varianti

dell'immanentizzazione, quindi, sono i simboli dominanti, ai quali gli altri complessi sono subordinati come mezzi secondari per esprimere la volontà di immanentizzazione.

A qualsiasi delle tre varianti dell'immanentizzazione appartengano i singoli movimenti, resta il fatto che il tentativo di creare un mondo nuovo è comune a tutti. Intraprendere un tentativo del genere può avere senso soltanto se la costituzione dell'essere può effettivamente venire modificata dall'uomo. Il mondo, tuttavia, resta quale a noi è dato e non rientra nelle facoltà umane la possibilità di cambiarne la struttura. Al fine, *non* di rendere possibile l'impresa ma di farla *apparire* possibile, ogni intellettuale gnostico che elabora un programma di trasformazione del mondo deve prima di tutto costruire un quadro del mondo dal quale siano stati eliminati quei caratteri essenziali della costituzione dell'essere che farebbero apparire disperato e insensato il programma stesso.

Perciò ora dobbiamo esaminare questo tratto specifico e caratterizzante dei modelli gnostici del mondo. In tre casi esemplari metteremo in evidenza quello in cui il motore della realtà è stato ommesso al fine di far sembrare plausibile la possibilità di un'alterazione nello stato di cose insoddisfacente. Per i nostri tre esempi abbiamo scelto l'Utopia di Tommaso Moro, il Leviatano di Hobbes e la concezione della storia di Hegel.

Nella sua Utopia, Tommaso Moro delinea l'immagine dell'uomo e della società che egli considera perfetti. Elemento essenziale di questa perfezione è l'abolizione della proprietà privata. Avendo però ricevuto una eccellente educazione teologica, Moro sa che questo stato perfetto non può essere realizzato nel mondo: la brama di possesso dell'uomo è profondamente radicata nel peccato originale, nella superbia, secondo il significato agostiniano. Nella parte finale dell'opera, dove indugia a contemplare il suo quadro ben rifinito, Moro è costretto a riconoscere che tutto quanto esso contiene sarebbe possibile alla sola condizione che non esistesse il "serpente della superbia". Ma il serpente della superbia c'è, e Moro non si sogna neppure di negarlo. Viene naturale domandarci in quale peculiare condizione psicopatologica dovesse trovarsi un uomo come Moro quando elaborò un modello della società perfetta nella storia, pur essendo pienamente consapevole che esso non avrebbe mai potuto venire realizzato a causa del peccato originale.

Ciò solleva il problema della singolare e anormale condizione spirituale dei pensatori gnostici, per la quale non abbiamo ancora elaborato, nel nostro tempo, un'appropriata terminologia. Per poter parlare di questo fenomeno sarà opportuno usare il termine di "pneumopatologia", che Schelling coniò appunto a questo scopo. In un caso come quello di Moro noi possiamo dunque parlare della condizione pneumopatologica di un uomo che, nella sua rivolta contro il mondo quale è stato creato da Dio, omette arbitrariamente un elemento della realtà al fine

di creare la visione di un nuovo mondo.

Come Moro esclude la superbia dalla sua immagine dell'uomo, per poter creare un ordine utopico fondato da questo uomo nuovo che l'intelletto ha liberato dal peccato originale, così Hobbes esclude un altro essenziale fattore per poter costruire il suo *Leviatano*. Il fattore che Hobbes omette è il *summum bonum*, il sommo bene. Ora, Hobbes sa che l'azione umana si può considerare razionale soltanto se, al di là di tutti gli studi intermedi di fini e di mezzi, è rivolta verso un fine ultimo; appunto a tale *summum bonum*. Hobbes inoltre sa benissimo che il *summum bonum* era il presupposto fondamentale dell'etica razionale sia nei pensatori classici che in quelli della Scolastica. Quindi, nell'introduzione al *Leviatano*, egli dichiara esplicitamente che si propone di lasciare il *summum bonum* dei "pensatori antichi" fuori dalla sua costruzione della società. Tuttavia, se non c'è alcun *summum bonum*, non esiste più alcun termine di riferimento che possa conferire razionalità all'azione umana. Si può quindi presentare l'azione solo come motivata esclusivamente dalle passioni, soprattutto dalla passione dell'aggressione, della sopraffazione del proprio prossimo. Lo stato "naturale" della società dev'essere quindi concepito come la guerra di tutti contro tutti, se gli uomini non indirizzano con libero amore le loro azioni verso il sommo bene. Il solo modo per gli uomini di uscire dalla guerra di questo stato di natura condizionato dalla passione è di sottomettersi a una passione più forte di tutte le altre, che domerà la loro aggressività e il loro impulso di dominazione e li indurrà a vivere in un ordine pacifico. Per Hobbes, questa passione è la paura del *summum malum*, la paura della morte per mano di altri, alla quale ogni uomo è esposto nel suo stato naturale. Se gli uomini non sono spinti a vivere in pace tra loro mediante il comune amore del sommo e divino bene, allora è la paura del *summum malum* della morte che deve costringerli a vivere in una società ordinata.

I motivi di questa singolare concezione sono individuabili in Hobbes più chiaramente che in Moro. L'autore del *Leviatano* elaborò la sua immagine dell'uomo e della società sotto la pressione della rivoluzione puritana. Egli considerò gli sforzi dei settari puritani per instaurare il Regno di Dio come espressione della *libido dominandi* del rivoluzionario che vuole piegare gli uomini alla sua volontà. Lo "spirito", dal quale egli riteneva fossero ispirati questi profeti armati del nuovo mondo, non era quello di Dio ma la brama umana del potere. Egli allora generalizzò questa osservazione - che era perfettamente pertinente nel caso dei puritani - e fece della *libido dominandi*, che è la rivolta dell'uomo contro la propria natura e contro Dio, la caratteristica essenziale degli esseri umani. Ogni movimento dello spirito divenne allora per lui un pretesto per un movimento delle passioni. A suo giudizio, l'azione umana non era assolutamente mai orientata dall'amore per Dio, ma sempre e soltanto motivata dall'impulso di potenza, immanente al mondo. E questi "uomini superbi", che volevano dominare e

presentare come volontà di Dio la loro volontà di potenza, dovevano essere piegati dal *Leviatano*, il “Signore dei Superbi”, che riusciva a tenerli sotto controllo con la minaccia della morte e li costringeva ad accettare l'ordine pacifico della società. Il risultato che scaturiva da queste premesse era uguale per Hobbes e per Moro. Se gli uomini sono incapaci di ordinare i loro reciproci rapporti in libertà mediante l'amore per il *summum bonum*, se la società si disintegra nella guerra civile - di fatto, nello stato di guerra di tutti contro tutti - e se questa condizione è considerata lo “stato di natura” dell'uomo, stato dal quale non c'è via di scampo, in tal caso è venuta l'ora del pensatore che possiede la formula della restaurazione dell'ordine e della garanzia della pace eterna. La società che non è governata né dalla volontà di Dio né dalla propria sarà assoggettata alla volontà del pensatore gnostico. La *libido dominandi* che Hobbes diagnostica nei puritani celebra il suo massimo trionfo nella costruzione di un sistema che nega all'uomo la libertà e la capacità di ordinare la propria vita nella società. Attraverso la costruzione del sistema il pensatore diventa la sola persona libera: un dio che libererà l'uomo dai mali dello “stato di natura”. Questa funzione del sistema è più chiara in Hobbes che in Moro, perché Hobbes raccomanda la sua opera a un “sovrano” che può leggerla, meditarla e agire in conformità con essa. Moro costruì, è vero, la sua Utopia; ma questo gioco di umanista, per quanto pericoloso fosse, era tuttavia soltanto un gioco, perché Moro restava consapevole del fatto che la società perfetta era, e sarebbe sempre stata, un “luogo inesistente”. Hobbes invece prende terribilmente sul serio la sua costruzione. Egli la raccomanda a una persona al potere, che deve sopprimere l'apparente libertà dello spirito e il suo ordine, perché a giudizio di Hobbes l'uomo non ha la vera libertà.

Il terzo caso che prenderemo in considerazione è la filosofia della storia di Hegel. Dobbiamo prima di tutto precisare che l'espressione “filosofia della storia” può essere applicata alla speculazione di Hegel solo con le debite riserve. Infatti, la storia di Hegel non deve essere cercata nella realtà e la realtà della storia non è in Hegel. L'armonia tra costruzione e storia poteva, anche in questo caso, essere ottenuta soltanto mediante l'omissione di un fattore essenziale della realtà.

Il fattore che Hegel esclude è il mistero di una storia che procede verso il futuro senza che noi ne conosciamo la fine. La storia come un tutto non è, per essenza, un oggetto di conoscenza; il significato del tutto non è individuabile. Hegel può quindi costruire un processo indipendente e significativo della storia soltanto partendo dal presupposto che la rivelazione di Dio nella storia sia pienamente comprensibile. La comparsa di Cristo costituisce per lui il punto cruciale della storia umana; in quel momento decisivo Dio rivelò il Logos - cioè la ragione - nella storia. Ma la rivelazione era incompleta ed Hegel ritenne suo dovere d'uomo completare la rivelazione elevando il Logos a compiuta chiarezza nella coscienza. Questa elevazione alla coscienza è di fatto possibile attraverso la mente del filosofo e, più

concretamente, attraverso la mente di Hegel: grazie alla dialettica hegeliana, la rivelazione di Dio nella storia perviene alla sua pienezza. La validità della costruzione è condizionata dal presupposto che il mistero della rivelazione e del corso della storia può essere risolto e reso perfettamente trasparente attraverso il dispiegamento dialettico del Logos. Ci troviamo qui di fronte a una costruzione molto prossima a quella di Gioacchino da Fiore. Anche Gioacchino era insoddisfatto dell'attesa agostiniana della fine; anch'egli pretendeva di trovare, *hic et nunc*, un significato intelligibile nella storia; e, al fine di renderne intelligibile il significato, aveva dovuto presentarsi nella veste del profeta al quale questo significato era chiaro. Allo stesso modo, Hegel identifica il suo Logos umano con il Logos che è Cristo, al fine di rendere pienamente comprensibile il processo significativo della storia.

6. Nei tre casi di Moro, Hobbes ed Hegel possiamo constatare che il pensatore sopprime un elemento essenziale della realtà per poter costruire un'immagine dell'uomo o della società o della storia che sia conforme ai suoi desideri. Se ora ci domandiamo perché il pensatore sia portato a contraddire in questo modo la realtà, non troveremo certo la risposta a livello dell'argomentazione teorica. Infatti egli si è posto in una dimensione irrazionale, perché si rifiuta, deliberatamente e per principio, di prendere in considerazione elementi pur essenziali della realtà. Dobbiamo quindi spingere la nostra analisi al livello psicologico. Una prima risposta si è già offerta nel corso della nostra trattazione: la volontà di potenza dello gnostico che vuole governare il mondo prende il sopravvento sull'umiltà della subordinazione alla costituzione dell'essere. Questa risposta non può tuttavia soddisfarci completamente perché, se la volontà di potenza ha vinto l'umiltà, non ha però ottenuto il potere sull'essere. La costituzione dell'essere resta quella che è, oltre la portata della brama di potere del pensatore. Essa non risulta modificata dal fatto che un pensatore elabora un programma per cambiarla e si illude di poterlo realizzare. Il risultato non è quindi un dominio sull'essere ma una soddisfazione dell'immaginazione.

Quindi, dobbiamo andare ancora oltre e cercare di scoprire qual è il guadagno psichico che il pensatore ricava dalla costruzione del suo quadro e quali sono i bisogni psichici che le masse dei suoi seguaci riescono a soddisfare grazie a quella costruzione. Dai materiali che abbiamo presentato sembra che questo guadagno consista in una certezza più salda sul significato dell'esistenza umana, in una nuova conoscenza del futuro che si stende davanti a noi e nella creazione di una più sicura base per l'azione nel futuro. Certezze di questo genere, tuttavia, si cercano soltanto se l'uomo si sente incerto su quei punti. Se quindi indaghiamo più a fondo sulle ragioni dell'incertezza, vediamo che alcuni aspetti dell'ordine dell'essere e del posto che l'uomo occupa in esso provocano una incertezza, forse così difficile da sopportare che può essere considerata come motivo sufficiente per la creazione di

certezze immaginarie. Prendiamo ora in esame alcuni di questi aspetti.

Un complesso di simboli derivati dall'idea cristiana di perfezione costituisce, come si è spiegato, il simbolismo dominante nella speculazione gnostica. Evidentemente, nell'idea cristiana dev'essere implicito un elemento di insicurezza, il quale spinge gli uomini alla ricerca di un più saldo fondamento della loro esistenza nel mondo. Sarà quindi necessario analizzare prima di tutto la fede in senso cristiano come fonte di questa insicurezza.

Nella Lettera agli Ebrei la fede è definita come “realtà di cose sperate e convincimento di cose che non si vedono”, Questa è la definizione che costituisce la base dell'esposizione teologica della fede di san Tommaso d'Aquino. La definizione consiste di due parti: una proposizione ontologica e una epistemologica. La proposizione ontologica afferma che la fede è la realtà di cose sperate. La realtà di queste cose sussiste soltanto in questa stessa fede e non certo nel suo simbolismo teologico. La seconda proposizione afferma che la fede è convincimento di cose che non si vedono. Anche qui il convincimento risiede soltanto nella fede stessa. Questo filo della fede, al quale è legata ogni certezza sull'essere divino trascendente, è davvero molto sottile. All'uomo non è dato nulla di tangibile- Della realtà e del convincimento di ciò che non si vede si ha la certezza soltanto per mezzo della fede, che l'uomo deve conseguire con la forza della sua anima (in questo studio psicologico lasciamo da parte il problema della grazia). Non tutti gli uomini sono capaci di tanta forza spirituale; la maggior parte di essi ha bisogno di assistenza istituzionale, e neppure questa è sempre sufficiente. Ci troviamo così di fronte alla singolare situazione per cui la fede cristiana è tanto più minacciata quanto più si espande socialmente, quanto più numerosi sono gli uomini che vengono a trovarsi sotto il suo controllo istituzionale, e quanto più chiaramente risulta articolata la sua essenza. Questa minaccia aveva raggiunto il punto critico nell'alto Medioevo in conseguenza di un vasto successo sociale. Il cristianesimo aveva di fatto finito con l'abbracciare istituzionalmente gli uomini della società occidentale; e nella nuova cultura urbana, sotto l'influenza dei grandi Ordini religiosi, la sua essenza aveva raggiunto un alto grado di chiarezza. In coincidenza con la sua grandezza divenne manifesta la sua debolezza: grandi masse di uomini cristianizzati, che non erano abbastanza forti per sostenere l'avventura eroica della fede, divennero sensibili a idee che potevano offrire loro un grado di certezza più alto di quello della fede riguardo al significato della loro esistenza.

La realtà dell'essere, qual è conosciuta nella sua verità dal cristianesimo, è difficile da sopportare; e la fuga da una realtà chiaramente percepita, con il conseguente rifugio nelle costruzioni gnostiche, probabilmente sarà sempre un fenomeno di vaste proporzioni in civiltà che il cristianesimo ha permeato.

La tentazione di ricadere dalla verità incerta nella non-verità certa è più forte nella chiarezza della fede cristiana che in altre strutture spirituali. Ma si può ritrovare anche in queste ultime, come si ricava dai tre esempi seguenti, tratti da contesti culturali diversi: l'ebraico, il greco e l'islamico.

Nella sfera ebraica la fede risponde alla rivelazione di Dio. L'esperienza centrale della rivelazione ci è tramandata in Esodo 3, nell'episodio del roveto. Dio si rivela nella sua natura a Mosè con l'espressione: "Io sono colui che è". Come la formulazione contenuta nella Lettera agli Ebrei è la base della teologia della fede di san Tommaso, così quella contenuta nell'Esodo è la base della sua dottrina su Dio. Anche di quest'ultima formulazione si può dire soltanto: questo è tutto. Nel contatto che l'anima umana nel mondo ha con l'aldilà, null'altro è svelato all'infuori dell'esistenza di Dio. Tutto quanto va oltre questo dato appartiene al campo della deduzione analogico-speculativa e della simbolizzazione mitica. Anche nell'esperienza della rivelazione di Mosè dobbiamo osservare che molto sottile è il filo al quale è legata la nostra conoscenza dell'ordine dell'essere, della sua origine e del suo significato. In realtà era tanto sottile che si rompe, e la massa del popolo tornò ai vecchi dèi della civiltà politeistica. D'altra parte il profeta Geremia acutamente osservava che le nazioni in genere non abbandonano mai i loro dèi, benché siano "falsi", mentre Israele che ha il "vero Dio" lo abbandona. Questo caso, unico nella storia dei popoli dell'epoca, ci rinvia con estrema chiarezza al fenomeno al quale abbiamo poco fa accennato in connessione con l'esperienza della fede: con la chiarificazione del rapporto fra Dio e uomo, il momento dell'incertezza, e con esso il bisogno di una più solida certezza, acquista una maggiore intensità. L'esempio di Israele dimostra inoltre che la caduta della fede non deve affatto comportare necessariamente come suo esito l'adozione di questa o quella forma di gnosi. Se, sul piano dell'esperienza, le condizioni culturali lo permettono, il bisogno di certezza può anche essere soddisfatto da un ritorno a un politeismo ancora vitale.

Quanto grande sia la forza spirituale richiesta all'uomo risulta chiaro dal simbolismo del giudizio finale, quale è sviluppato da Platone nel *Gorgia*. Ai suoi oppositori sofisti, che operano sulla base dell'etica del successo mondano dell'uomo di potere. Platone contrappone la tesi che il "successo" nella vita si misura soltanto quando l'anima si trova davanti ai giudici dei morti. Davanti a loro l'anima si erge priva dell'involucro del corpo e del manto della condizione terrena, in assoluta trasparenza. La vita dunque dev'essere vissuta in attesa di questa trasparenza finale, *sub specie mortis*, invece che sotto gli impulsi della volontà di potenza e di status sociale. Ciò che viene espresso simbolicamente nel mito platonico, come in tutti i miti del giudizio, è l'esperienza limite dell'esame di coscienza. Al di là e al di sopra della valutazione normale delle nostre azioni secondo i criteri dell'etica razionale, che è chiamata coscienza e che noi compiamo

come uomini, l'esperienza dell'esame può essere ricreata mentalmente ed estesa ad abbracciare l'esperienza del giudizio finale. L'uomo sa che anche l'autoesame più coscienzioso trova un limite nei limiti della sua umanità: errori di valutazione; conoscenza incompleta di tutti i fattori della situazione e di tutte le ramificazioni dell'azione; e, soprattutto, inadeguata delle nostre motivazioni ultime, che affondano le loro radici nell'inconscio. Procedendo per via di sperimentazione riflessiva da questa conoscenza delle limitazioni nella valutazione di se stessi, si può immaginare la situazione nella quale viene a trovarsi un uomo che deve essere giudicato, non nel momento particolare di una situazione particolare della sua vita e di fronte soltanto a se stesso, ma sulla base della sua intera vita (che è compiuta solo nella morte) e davanti a un giudice onnisciente, davanti al quale non è più possibile alcuna discussione di punti particolari e nessun dibattito o difesa, perché ogni cosa, anche la più piccola e la più remota, è già nota. In questa meditazione al limite tutti i pro e i contro si fanno muti, e non resta altro che il silenzio del giudizio che l'essere umano ha già pronunciato su se stesso con la propria vita. Platone fece questa riflessione: altrimenti non avrebbe composto il suo mito del giudizio. Ma se ci mettiamo nella situazione in cui egli pone il suo Scorate, che propone il mito ai suoi oppositori sofisti, e ci chiediamo se tale mito avesse la possibilità di influenzare questi incalliti *Realpolitiker*, saldamente ancorati nella "vita", è legittimo da parte nostra dubitare che molti lo abbiano preso a cuore ed abbiano ispirato ad esso la loro esistenza, anche se, mentre ascoltavano, possono esserne stati per un attimo profondamente toccati. La riflessione stessa e, ancor più, l'esistenza con la sua tensione riescono insopportabili alla maggior parte degli uomini. Comunque, noi troviamo nei movimenti gnostici di massa uno sviluppo dell'idea di coscienza che punta in direzione esattamente opposta a quella della meditazione di tipo platonico, cioè in una direzione puramente mondana. Si è sempre pronti, anche oggi, a invocare la coscienza, specialmente quando si pretende di giustificare la condotta immorale o criminale di un politico che asserisce di aver "seguito la propria coscienza" o di essere "consapevole delle proprie responsabilità".

Ma in questo caso la coscienza non significa più la valutazione delle proprie azioni sulla base dei principi razionali dell'etica ma significa, al contrario, il rifiuto dei dibattiti razionali e la pervicace, demoniaca perseveranza in azioni che sono dettate dalla passione.

Gli esercizi di preghiera islamici, quali si sono sviluppati a partire dal secolo IX, ci serviranno da esempio finale a conferma di quest'alta esigenza di tensione spirituale. Strutturalmente, questa meditazione, che precede la preghiera, è molto prossima all'esperimento meditativo sul quale è fondato il mito platonico del giudizio finale. Quando voglio pregare, dice il precetto, mi reco nel luogo dove desidero dire la mia preghiera. Me ne sto seduto immobile finché mi sento

perfettamente a mio agio. Allora mi alzo: ho la Kaaba di fronte a me, il paradiso alla mia destra, l'inferno alla mia sinistra, mentre l'angelo della morte sta dietro a me. Allora dico la mia preghiera come se si trattasse della mia ultima preghiera, E così me ne resto fra la speranza e il timore, non sapendo se Dio ha accolto favorevolmente o meno la mia preghiera. Forse, per le masse, quest'alta chiarezza spirituale è resa sopportabile grazie alla sua connessione con l'espansione, tutt'altro che alta e, meno che mai, spirituale, del regno di Dio con la forza delle armi su tutta la terra.

I movimenti di massa gnostici del nostro tempo rivelano nel loro simbolismo una certa derivazione dal cristianesimo e dalla sua esperienza della fede. La tentazione di ricadere, da un'altezza spirituale che porta ad assoluta chiarezza gli elementi di incertezza, nella più solida certezza di un compimento sensibile, immanente al mondo, mi sembra costituisca, in ogni caso, un problema umano generale. Esempi di esperienze limite, in cui diventa evidente l'elemento di insicurezza nella costituzione dell'essere, sono stati scelti da quattro diverse orbite di civiltà per mostrare che un fenomeno tipico è implicito nei moderni movimenti di massa, nonostante la loro unicità storica. Sul piano empirico, questa nostra panoramica recherà forse un contributo, sia pure modesto, alla comprensione dei processi sociali che si manifestano in civiltà diverse. Comunque, ci siamo sforzati, sul piano teorico, di ricollegare il fenomeno alle sue radici ontiche e di ridurlo a concetti tipo ontologici. E questo è appunto il compito della scienza.

SCIENZA, POLITICA E GNOSTICISMO

PREMESSA

Il lettore sarà rimasto sorpreso leggendo nel saggio precedente che ho catalogato movimenti e pensatori politici moderni sotto la denominazione di “gnosticismo”. Dato che le analisi della scienza politica in questo particolare campo sono ancora per larga parte ignote al grosso pubblico, riuscirà opportuno un chiarimento introduttivo.

L'idea che una delle fondamentali correnti del pensiero europeo, e specialmente tedesco, sia essenzialmente gnostica può apparire strana oggi, ma in realtà non si tratta di una scoperta recente. Fino a un centinaio di anni or sono la cosa era ben nota. Nel 1835 apparve la monumentale opera di Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*.

Sotto il titolo “Gnosticismo antico e filosofia moderna della religione”, l'ultima parte di quest'opera passa in esame: 1) la teosofia di Böhme; 2) la filosofia della natura di Schelling; 3) la dottrina della fede di Schleiermacher; 4) la filosofia della religione di Hegel. La speculazione dell'idealismo tedesco è giustamente inquadrata nel suo contesto nell'ambito del movimento gnostico, le cui origini risalgono all'antichità.

Inoltre l'opera del Baur non fu un episodio isolato: essa concludeva circa un secolo di ricerche sulla storia dell'eresia, una branca della scienza che non senza ragione si era sviluppata durante l'illuminismo. Mi limiterò a ricordare soltanto l'opera enciclopedica di Johann Lorenz von Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und grundlichen Ketzergeschichte* (seconda edizione, 1748) e due opere sullo gnosticismo antico, pressoché contemporanee di quella del Baur, e cioè: Johann August Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (1818), e Jacques Matter, *Histoire critique du Gnosticismo et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne* (1828). Ci si era resi perfettamente conto che con l'illuminismo e con l'idealismo tedesco il movimento gnostico aveva acquisito una grande rilevanza sociale.

Su questo argomento, come del resto su molti altri, la conoscenza e l'autocomprensione della civiltà occidentale non furono più possibili con il sopraggiungere dell'era liberale, nella seconda metà del secolo XIX, al tempo del predominio del positivismo nelle scienze dell'uomo e della società. Lo stravolgimento fu così profondo che, quando il movimento gnostico raggiunse la fase rivoluzionaria, non se ne poté più riconoscere la natura. I movimenti derivati da Marx e Bakunin, le prime attività di Lenin, il mito della violenza di Sorel, il

movimento intellettuale del neopositivismo, le rivoluzioni comunista, fascista e nazionalsocialista, si imposero in un periodo nel quale la scienza era scesa al più basso livello. L'Europa non disponeva degli strumenti concettuali idonei a interpretare l'orrore su di essa incombente. Vi era, sì, uno studio erudito delle Chiese e sette cristiane; vi era una scienza del governo formulata nelle categorie dello stato-nazione sovrano e delle sue istituzioni; c'erano i primi avvii di una sociologia del potere e dell'autorità politica; ma non esisteva alcuna scienza dei movimenti intellettuali e di massa non cristiani, non nazionali, nei quali era prossima a dissolversi l'Europa degli stati-nazione cristiani. Poiché questo nuovo fenomeno politico, nella sua massiccia imponenza, non poteva essere ignorato, venne allora elaborato un certo numero di nozioni improvvisate e generiche che si ritenevano adatte a interpretarlo. Si parlò di movimenti neopagani, di nuovi miti sociali e politici o di *mystiques politiques*. Anch'io tentai una di queste spiegazioni ad hoc in un volumetto dedicato alle "religioni politiche".

Questo stato di confusione della scienza e la conseguente impossibilità di comprendere a fondo i fenomeni politici durarono fino al periodo della seconda guerra mondiale. Per i non specialisti questa situazione disgraziata continua ancora oggi: se così non fosse, infatti, questa "Premessa" non sarebbe necessaria. Tuttavia, la scienza è entrata in una fase di trasformazione, i cui inizi risalgono a circa due generazioni addietro. Le recenti catastrofi, che sono maturate nei secoli precedenti, non hanno ritardato, ma accelerato tale trasformazione. E, se si prendono in considerazione l'ampiezza di questo mutamento e i risultati finora raggiunti, si può senz'altro dire che stiamo vivendo in una delle grandi epoche della scienza occidentale. Certo, i fattori di corruzione sono tuttora attivi ma, se non provocheranno altre catastrofi che pongano fine alla libera esistenza della società occidentale, i futuri storici potranno senza dubbio far risalire a questa rifioritura della scienza la rigenerazione spirituale e intellettuale dell'Occidente.

Mi propongo ora di fornire, a conclusione di questa nota introduttiva, alcune brevi considerazioni sullo gnosticismo, sulle sue origini e su talune sue caratteristiche essenziali.

Per le civiltà cosmologiche della Mesopotamia, della Siria e dell'Egitto, come pure per i popoli del Mediterraneo, il secolo VII a.Cr. inaugura l'era degli imperi ecumenici. L'impero persiano è seguito dalle conquiste di Alessandro, dagli imperi dei diadochi, dall'espansione dell'impero romano e dalla creazione degli imperi partico e sassanide. Il collasso degli imperi antichi dell'Oriente, la perdita dell'indipendenza da parte di Israele e delle città-stato greche e fenicie, i trasferimenti di popolazioni, le deportazioni e le riduzioni in schiavitù, e l'interpenetrazione delle culture riducono gli uomini, che non riescono più ad esercitare alcun controllo sul corso della storia, a uno stato estremo di sbandamento nel disordine del mondo, di disorientamento intellettuale, di insicurezza materiale e

spirituale. La perdita di significato, che è conseguenza del collasso di istituzioni, di civiltà e di coesione etnica, dà luogo a una serie di sforzi intesi a riconquistare una comprensione del significato dell'esistenza umana nelle nuove condizioni del mondo. Fra questi sforzi, che si differenziano profondamente per profondità di intuizione e per sostanza di verità, troviamo; la reinterpretazione stoica dell'uomo (per il quale la *polis* era ormai diventata priva di significato) come *polites* (cittadino) del cosmo, la visione polibiana di un'ecumene pragmatica la cui creazione è attribuita a Roma, le religioni misteriche, i culti slavi eliopolitani, l'apocalittica ebraica, il cristianesimo e il manicheismo. E a questa serie appartiene anche lo gnosticismo, come una delle più grandiose fra le nuove formulazioni del significato dell'esistenza.

Dalla profusione di esperienze e di espressioni simboliche gnostiche si può isolare una componente quale elemento centrale di questa varia ed ampia creazione di significato: l'esperienza del mondo come una terra "straniera" nella quale l'uomo si è smarrito e deve ritrovare la strada che lo riconduca alla sua vera patria. all'altro mondo della sua origine. "Chi mi ha gettato nella sofferenza di questo mondo?", chiede la "Grande Vita" dei testi gnostici, che è anche la "prima Vita estraniata dai mondi della luce". Essa è un'estranea in questo mondo e questo mondo è estraneo ad essa. "Questo mondo non è stato fatto secondo il desiderio della Vita". "Tu non sei venuto qui per volontà della Grande Vita". Di qui la domanda; "Chi mi ha mandato nella tenebra del male?" e la conseguente supplica: "Liberaci dalla tenebra di questo mondo nel quale siamo gettati". Il mondo non è più quel tutto bene ordinato, quel cosmo nel quale l'uomo ellenico si sentiva a suo agio; e non è neppure il mondo giudeo-cristiano che Dio ha creato e riconosciuto buono. L'uomo gnostico non desidera più contemplare con animo pieno di ammirazione l'ordine intrinseco del cosmo. Per lui il mondo è diventato una prigione dalla quale vuole fuggire: "L'anima infelice ha vagato in un labirinto di tormenti e continua a vagare senza trovare una via d'uscita... Essa cerca di fuggire dal caos amaro, ma non sa come uscirne". Di qui l'inquieta e lamentevole domanda rivolta alla Grande Vita: "Perché hai tu creato questo mondo, perché hai mandato qui le tribù dal tuo seno?". Da questo atteggiamento scaturisce la formula programmatica dello gnosticismo, tramandata da Clemente di Alessandria; la gnosi è "la conoscenza di chi eravamo e di che cosa siamo diventati, del luogo nel quale eravamo e di quello nel quale siamo stati gettati; del luogo verso il quale ci stiamo affrettando e di quello dal quale siamo salvati, di che cosa sono la nascita e la rinascita". I grandi mitopoemi speculativi dello gnosticismo vertono intorno alle questioni dell'origine, della condizione di esilio, della fuga dal mondo e dei mezzi di liberazione.

Nei testi che abbiamo ora citato il lettore avrà senz'altro riconosciuto lo spirito alienato di Hegel e l' "essere gettati" (*Geworfenheit*) nell'esistenza umana di Heidegger. Questa somiglianza nell'espressione simbolica risulta da una

omogeneità nell'esperienza del mondo. E l'omogeneità va oltre l'esperienza del mondo, fino all'immagine dell'uomo e della salvezza con cui gli gnostici antichi e moderni rispondono alla condizione di “essere gettati” in un mondo alieno.

Se l'uomo dev'essere liberato dal mondo, la possibilità di liberazione deve realizzarsi prima di tutto nell'ordine dell'essere. Nell'ontologia dello gnosticismo antico ciò trova attuazione mediante la fede nel Dio “straniero” e “nascosto”, che viene in aiuto dell'uomo, che gli manda i suoi messaggeri e gli mostra la via di evasione dalla prigione del Dio malvagio di questo mondo (sia egli Zeus o Geova o uno degli altri antichi dèi padri). Nello gnosticismo moderno ciò trova attuazione mediante l'idea di uno spirito assoluto che nello svolgimento dialettico della coscienza procede dall'alienazione alla coscienza di sé; o mediante l'idea di un processo dialettico-materiale naturale che nel suo corso porta dall'alienazione prodotta dalla proprietà privata e dalla credenza in Dio alla libertà di un'esistenza pienamente umana; o mediante l'idea di una volontà naturale che trasforma l'uomo in superuomo.

Tuttavia, nell'ambito della possibilità ontica, l'uomo gnostico deve compiere lui stesso l'opera della salvezza. Ora, attraverso la sua psiche (“anima”) egli appartiene all'ordine (*nomos*) del mondo; quello che lo spinge verso la liberazione è il pneuma (“spirito”). L'opera di salvezza comporta quindi la dissoluzione della costituzione terrena della psiche e, nello stesso tempo, la concentrazione e la liberazione delle potenze del pneuma. Comunque si presentino, nelle varie sette e nei vari sistemi, le fasi della salvezza - che variano dalle pratiche magiche alle estasi mistiche, dal libertinismo al più rigido ascetismo attraverso l'indifferenza per il mondo - l'obiettivo resta sempre quello della distruzione del vecchio mondo e del passaggio al nuovo. Lo strumento della salvezza è la gnosi stessa: la conoscenza. Poiché, secondo l'ontologia gnostica, la compromissione con il mondo è determinata dall'agnoia, dall'ignoranza, l'anima sarà capace di districarsi da esso mediante la conoscenza della sua vera vita e della sua condizione di estraneità in questo mondo. In quanto conoscenza della propria condizione di cattività nel mondo, la gnosi è nello stesso tempo lo strumento del riscatto da tale condizione. Ecco come Ireneo indica il significato che la gnosi aveva per i Valentiniani: “La perfetta salvezza consiste nella cognizione, in quanto tale, della Grandezza Ineffabile. Infatti, poiché il peccato e l'afflizione sono stati prodotti dall'ignoranza (*agnoia*), tutto questo insieme, che ha tratto origine dall'ignoranza, si dissolve mediante la conoscenza (*gnosis*). Quindi, in gnosi è la salvezza dell'uomo interiore... La gnosi redime l'uomo interiore, pneumatico; egli trova pieno soddisfacimento nella conoscenza del Tutto. E questa è la vera salvezza”.

Penso che questi rapidi cenni siano sufficienti ai fini del chiarimento preliminare che i mi sono proposto. Devo tuttavia aggiungere ancora un'avvertenza. L'autosalvezza mediante la conoscenza ha la sua propria magia, e questa magia

non è innocua. La struttura dell'ordine dell'essere non è destinata a cambiare per il semplice fatto che la si trovi difettosa e si cerchi di fuggire da essa. Il tentativo di distruzione del mondo non distruggerà certo il mondo ma accrescerà soltanto il disordine nella società. La fuga dello gnostico da uno stato veramente terribile, sconvolgente e oppressivo del mondo è senz'altro comprensibile. Ma l'ordine del mondo antico fu rinnovato da quel movimento che si sforzò, attraverso fazione amorevole, di far rivivere la pratica del “serio impegno” (per usare l'espressione di Platone): cioè dal cristianesimo.

SCIENZA, POLITICA E GNOSTICISMO

1. La scienza politica, *politike episteme*, fu fondata da Platone e Aristotele.

Nella confusione spirituale dell'epoca si avvertiva vivissima l'esigenza di tentare di costruire un'immagine del giusto ordine dell'anima e della società - un paradigma, un modello, un ideale - che avesse per i cittadini della polis la stessa funzione che aveva avuto il mito parentico per gli eroi omerici. Certo, l'Atene del secolo IV a.Cr. presentava un gran numero di opinioni intorno al giusto modo di vivere e al giusto ordine della società. Ma era possibile dimostrare che una delle innumerevoli *doxai* scettiche, edonistiche, utilitaristiche, protese al potere e partigiane, era quella vera? Ovvero, se nessuna di esse poteva reggere a un esame critico, era possibile costruire una nuova immagine dell'ordine che non si presentasse anch'essa con il marchio di una soggettiva e non vincolante opinione (*doxa*) ? La scienza della filosofia politica emerse come risultato degli sforzi intesi a trovare risposta a questo interrogativo.

Nella sua sostanza, la scienza politica classica è valida ancora oggi. Cercheremo qui di delinearne brevemente il contenuto, il metodo analitico e i presupposti antropologici.

Per quanto riguarda il contenuto, essa non presenta nulla di esoterico. Il suo contenuto, anzi, non si differenzia sostanzialmente dagli interrogativi di oggi e riguarda la verità di cose delle quali tutti si occupano. Che cos'è la felicità? Come deve vivere un uomo per essere felice? Che cos'è la virtù? Che cos'è, soprattutto, la virtù della giustizia? Qual è, dal punto di vista territoriale e demografico, la dimensione ottima di una società? Qual è il genere migliore di educazione? Quali le professioni e quale la forma di governo? Tutte queste domande scaturiscono dalle condizioni stesse dell'esistenza dell'uomo nella società. E il filosofo è un uomo come tutti gli altri: per quanto riguarda l'ordine della società, egli non ha da porre domande diverse da quelle dei suoi concittadini.

Tuttavia, il suo modo di porre domande porta a un conflitto con l'opinione. Si tratta

di un conflitto assolutamente diverso da quello che insorge fra opinioni tra loro diverse; infatti anche se gli interrogativi del filosofo concernono gli stessi temi di quelli del filodossico (questi sono i termini che Platone adottò per indicare gli avversari), la natura della sua ricerca è completamente diversa. L'interrogativo del filosofo rappresenta un tentativo di avvicinarsi, al di là dell'opinione, alla verità mediante l'uso dell'analisi scientifica quale fu sviluppata da Aristotele nell'*Analytica Posteriora*. Per mezzo dell'analisi, gli asserti correnti intorno a questioni politiche si distinguono in opinioni preanalitiche e affermazioni scientifiche in senso stretto; e i simboli verbali si distinguono in espressioni preanalitiche o insufficientemente analizzate e nei concetti analitici della scienza politica. In questo modo i fautori di opinioni che si combattono tra loro nella politica quotidiana vengono a trovarsi schierati tutti insieme contro il loro comune avversario, il filosofo.

Quando parlo di analisi scientifica desidero sottolineare il contrasto con l'analisi formale.

Un'analisi condotta per mezzo della logica formale può al massimo portarci alla dimostrazione che un'opinione è viziata da un'intima contraddizione o che opinioni diverse sono in contraddizione tra loro o che si sono tratte conclusioni non valide. Un'analisi scientifica, invece, ci dà la possibilità di giudicare della verità delle premesse che un'opinione implica. Essa, tuttavia, può fare ciò soltanto in base al presupposto che la verità intorno all'ordine dell'essere - al quale, naturalmente, si riferiscono anche le opinioni - è accertabile oggettivamente. E, di fatto, l'analisi platonico-aristotelica opera in base al presupposto che c'è un ordine dell'essere accessibile a una scienza che vada oltre l'opinione. Il suo fine è la conoscenza dell'ordine dell'essere, dei livelli della gerarchia dell'essere e delle loro interrelazioni, della struttura essenziale degli ambiti dell'essere e specialmente della natura umana e del suo posto nella totalità dell'essere. L'analisi, quindi, è scientifica e porta a una scienza dell'ordine in quanto e nella misura in cui è ontologicamente orientata.

Il solo presupposto, tuttavia - il presupposto, cioè, che l'ordine dell'essere è accessibile alla conoscenza, che l'ontologia è possibile - non è ancora sufficiente per condurre un'analisi: il presupposto infatti potrebbe essere infondato. Quindi dev'essere sempre effettivamente presente un'intuizione relativa all'essere, non solo per poter muovere i primi passi dell'analisi ma addirittura per poter concepire e sviluppare l'idea stessa dell'analisi. E, di fatto, l'analisi platonico-aristotelica non cominciò affatto con speculazioni intorno alla sua propria possibilità, ma con l'effettiva intuizione dell'essere che diede avvio al processo analitico. L'evento decisivo per la creazione della *politike episteme* fu la presa di coscienza, specificamente filosofica, che ai livelli dell'essere discernibili nel mondo sovrasta una fonte trascendente dell'essere e del suo ordine. E questa intuizione a sua volta

affondava le radici nei movimenti reali dell'anima umana spirituale verso l'essere divino avvertito come trascendente. Attraverso le esperienze dell'amore per l'origine trascendente dell'essere, nella *philia* per il *sophon* (la sapienza), nell'eros per l'agathon (il bene) e il kalon (il bello), l'uomo divenne filosofo. Da queste esperienze emerse l'immagine dell'ordine dell'essere. All'apertura dell'anima - questa è la metafora che Bergson usa per qualificare l'evento - l'ordine dell'essere diventa visibile fin nel suo fondamento e nella sua origine nell'aldilà, nell'*epekeina* di Platone, di cui l'anima partecipa nell'atto stesso che intraprende e attua la sua apertura.

Soltanto quando si vede l'ordine dell'essere come un tutto, fin nella sua origine in un essere trascendente, l'analisi può essere avviata con qualche speranza di successo; infatti, soltanto in tal caso le opinioni correnti intorno al giusto ordine possono essere esaminate in funzione della loro concordanza con l'ordine dell'essere. Quando sono tenuti in grande considerazione gli uomini forti e gli uomini di successo, si può contrapporre ad essi coloro che possiedono la virtù della *phronesis*, della saggezza, che vivono *sub specie mortis* e che operano avendo sempre in mente il giudizio finale. Quando gli uomini di Stato sono elogiati perché hanno reso grande e potente il loro popolo, come Temistocle e Pericle avevano reso Atene, Platone può opporre ad essi il declino morale causato dalla loro politica. (A questo punto viene in mente, al di là degli esempi classici, anche quanto Gladstone disse di Bismarck: "Egli fece grande la Germania e piccoli i tedeschi"). E ancora: quando dei giovani ardenti provano repulsione per la piatezza della democrazia, Platone può far loro presente che l'energia, l'orgoglio e la volontà di dominio possono senz'altro instaurare il dispotismo di un'élite spiritualmente corrotta, ma non un governo giusto; e quando i democratici declamano di libertà e di uguaglianza ma dimenticano che l'esercizio di governo richiede adeguata formazione spirituale e disciplina intellettuale, egli può benissimo ammonirli di essere sulla via della tirannide.

Credo che questi esempi siano sufficienti a mettere in evidenza che la scienza politica va ben oltre la validità delle proposizioni per giungere fino alla verità dell'esistenza. Le opinioni, al chiarimento delle quali è diretta l'analisi, non sono semplicemente false: esse sono sintomi di disordine spirituale negli uomini che le professano. E scopo dell'analisi è quello di persuadere: cioè, di fare in modo, se possibile, che le sue proprie intuizioni soppiantino le opinioni dominanti nella realtà sociale. L'analisi è interessata alla terapia dell'ordine.

La società resiste all'attività terapeutica della scienza. Poiché è chiamata in causa non solo la validità delle opinioni ma anche la verità degli atteggiamenti umani che in tali opinioni trovano espressione; poiché lo sforzo a favore della verità è diretto contro la non verità dell'esistenza in determinati uomini, il dibattito intellettuale si fa così intenso da oltrepassare l'ambito della pura analisi e argomentazione fino a

raggiungere quello della lotta esistenziale pro e contro la verità - una lotta che può essere condotta a ogni livello dell'esistenza umana, dalla persuasione spirituale, *peitho* nel senso platonico, alla propaganda psicologica e perfino all'attacco e alla distruzione fisica. Oggi, sotto la pressione del terrore totalitario, siamo forse inclini a pensare soprattutto alle forme fisiche di opposizione- Ma esse non sono le più efficaci. L'opposizione diventa veramente radicale e pericolosa soltanto quando viene negata la possibilità stessa di proporre interrogativi filosofici, quando la *doxa* assume l'aspetto della filosofia, quando si arroga il nome di scienza e bandisce la scienza come non scienza. Soltanto quando questo bando può essere reso socialmente efficace, viene raggiunto lo stadio in cui la *ratio* non può più svolgere la funzione di rimedio per il disordine spirituale. La civiltà ellenica non giunse mai a questo estremo: il filosofare poteva essere mortalmente pericoloso, ma la filosofia, e specialmente la scienza politica, continuò a fiorire. E non capitò mai a un greco di vietare la ricerca analitica in quanto tale.

Il quadro di riferimento della scienza politica è cambiato considerevolmente nei più che duemila anni trascorsi dalla sua fondazione. L'allargamento di orizzonte temporale e spaziale ha fornito all'analisi comparata enormi quantità di materiale ignoto all'antichità. E la comparsa del cristianesimo nella storia, con la conseguente tensione fra ragione e rivelazione, ha influito profondamente sulle difficoltà del filosofare. Il paradigma platonico-aristotelico dell'ottima *polis* non può dare una risposta ai grandi interrogativi del nostro tempo: né ai problemi organizzativi della società industriale; né ai problemi spirituali del conflitto fra cristianesimo e ideologia. Ma la condizione fondamentale della scienza politica, che ho qui brevemente delineato, non è per nulla cambiata, salvo che per un aspetto soltanto. Oggi, proprio come duemila anni or sono, la *politike episteme* verte intorno a interrogativi che riguardano ciascuno di noi e che ciascuno di noi si pone. Benché diverse siano le opinioni oggi correnti nella società, il suo contenuto non è mutato. Il suo metodo è ancora l'analisi scientifica. E il presupposto dell'analisi è ancora la percezione dell'ordine dell'essere fin nella sua origine in un essere trascendente, in particolare l'amorevole apertura dell'anima al suo fondamento trascendente dell'ordine.

Per un aspetto soltanto la condizione della scienza politica è cambiata. Come abbiamo accennato, è venuto alla luce un fenomeno ignoto all'antichità, che permea di sé le nostre società moderne in maniera così totale che la sua ubiquità non ci da quasi la possibilità di renderci conto di esso: il divieto di fare domande. Ma non si tratta tanto e soltanto di resistenza all'analisi, che tale resistenza si riscontra anche nell'antichità. Tale fenomeno non riguarda coloro che restano aggrappati alle loro opinioni per motivi di carattere tradizionale o emozionale, né coloro che affrontano il dibattito con l'ingenua fiducia nella giustezza delle proprie opinioni e che prendono l'offensiva soltanto quando l'analisi le mette in crisi. In

questo caso, invece, ci troviamo di fronte a persone le quali sanno benissimo che e perché le loro opinioni non possono reggere all'analisi critica e, quindi, fanno del divieto dell'esame delle loro premesse una parte essenziale del proprio dogma. Il fenomeno nuovo consiste appunto in questa condizione di consapevole, deliberata e sapientemente elaborata ostruzione della *ratio*.

2. Cercheremo ora di presentare il fenomeno del divieto di fare domande mediante un'analisi di visuali tipiche di questo atteggiamento. Così, questo sforzo servirà non solo come illustrazione del fenomeno, ma anche come esercizio di analisi. Esso varrà a dimostrare che il disordine spirituale del nostro tempo, la crisi di civiltà di cui così diffusamente si parla, non devono essere affatto considerati come una fatalità ineluttabile, perché ognuno di noi possiede i mezzi idonei a superarli nella propria vita. E il nostro sforzo non si limiterà soltanto a indicare i mezzi, ma ne mostrerà anche il modo di impiego. Nessuno è obbligato a partecipare della crisi spirituale di una società; al contrario, ognuno ha il dovere di evitare questa follia e di vivere nell'ordine la propria vita. La nostra presentazione del fenomeno, quindi, indicherà nello stesso tempo anche come rimediarvi mediante un'analisi terapeutica.

1. Come punto di partenza può servire il divieto di fare domande, quale appare in alcuni degli scritti giovanili di Karl Marx, i Manoscritti economico-filosofici del 1844.

Marx è uno gnostico speculativo. Egli concepisce l'ordine dell'essere come un processo naturale in se stesso completo. La natura è in uno stato di divenire e nel corso del suo sviluppo ha prodotto l'uomo. "L'uomo è direttamente un essere di natura". Nello sviluppo della natura un ruolo speciale compete all'uomo. Questo essere, che è esso stesso natura, si erge anche sopra e contro la natura, e l'assiste nel suo sviluppo con il lavoro umano; lavoro che, nella sua forma più alta, è tecnologia e industria fondata sulle scienze naturali: "La natura quale si sviluppa nella storia umana...,quale si sviluppa attraverso l'industria... è vera natura *antropologica*". Nel processo di creazione della natura, tuttavia, l'uomo crea, nel medesimo tempo, se stesso nella pienezza del proprio essere; quindi, "*tutta la cosiddetta storia universale* non è altro che la produzione dell'uomo ad opera del lavoro umano". L'obiettivo di questa speculazione è quello di dissociare il processo dell'essere dall'essere trascendente e di fare dell'uomo la creazione dell'uomo stesso. Questo risultato è ottenuto mediante un gioco di equivoci in cui "natura" è ora l'essere che tutto comprende in sé, ora la natura in contrapposizione all'uomo, ora la natura dell'uomo nel senso di *essentia*. Questo equivoco gioco di parole giunge al suo culmine in una frase alla quale è facile non dare tutta l'importanza che merita: "Un essere che non ha la propria natura fuori di se non è un essere naturale; esso non partecipa dell'essere della natura".

Nei confronti del suo pensiero Marx stesso solleva l'obiezione che l'uomo comune solleverebbe nei confronti dell'idea della generazione spontanea ("*generatio aequivoca*") della natura e dell'uomo: "L'essere di-per-sé (*Durch-sichselbstein*) della natura e dell'uomo è per lui *inconcepibile* perché contraddice a tutti gli *aspetti tangibili* della vita pratica". L'uomo comune, risalendo di generazione in generazione alla ricerca della propria origine, solleva senz'altro il problema della creazione del primo uomo, .Egli introdurrà l'argomento del regresso infinito, che nella filosofia ionica portò al problema dell'*arché* (origine). A tali interrogativi, fondati sull'esperienza "tangibile" secondo la quale l'uomo non esiste di per sé, Marx preferisce rispondere che essi sono "un prodotto dell'astrazione". "Quando si indaga sulla creazione della natura e dell'uomo", dice, "si fa astrazione dalla natura e dall'uomo". La natura e l'uomo sono reali soltanto come Marx li concepisce nella sua speculazione. Se il suo interlocutore sostenesse la possibilità della loro non esistenza, Marx non potrebbe dimostrare che essi esistono.

In realtà, la sua costruzione crollerebbe di fronte a questa domanda, E Marx come si cava d'impiccio? Egli suggerisce al suo interlocutore: "Rinuncia alla tua astrazione e rinuncerai anche alla tua domanda". Se l'interlocutore fosse coerente, dice Marx, dovrebbe pensare se stesso come non esistente, anche se, nell'atto stesso di interrogare, egli è. Di qui, di nuovo l'ingiunzione: "Non pensare, non farmi domande".

L'uomo comune, tuttavia, non è obbligato ad accettare il sillogismo di Marx e a pensare se stesso come non esistente perciò è consapevole del fatto di non esistere di per sé. In realtà, Marx, pur ammettendo questo punto, preferisce non approfondirlo. Invece chiude il dibattito dichiarando che "per l'uomo socialista" – cioè per l'uomo che ha accettato la concezione di Marx del processo dell'essere e della storia - tale interrogativo "diventa un'impossibilità pratica", Gli interrogativi dell'uomo comune sono così troncati dall'*ukase* del pensatore che non vuole permettere che la sua costruzione sia messa in pericolo. Quando parla l' "uomo socialista", l'uomo deve stare zitto.

Questa è dunque la testimonianza dalla quale dobbiamo prendere le mosse. Ma, prima di affrontare l'analisi, dobbiamo mettere anzitutto in chiaro che il divieto marxiano di fare domande non è un fenomeno isolato né innocuo. Non era isolato nella sua stessa epoca, poiché troviamo lo stesso divieto in Comte, nella prima Lezione del suo *Cours de philosophie positive*.

Anche Comte prevede possibili obiezioni alla sua concezione e le respinge brutalmente come questioni oziose. Per il momento egli si interessa solo delle leggi dei fenomeni sociali. Chiunque proponga interrogativi sulla natura, sulla vocazione e sul destino dell'uomo può essere temporaneamente ignorato; successivamente, dopo che il sistema del positivismo si sarà imposto nella società, persone siffatte

saranno messe a tacere con misure appropriate. Ma il divieto di fare domande non è neppure innocuo, perché ha raggiunto grande efficacia sociale fra uomini che si interdicono di fare domande in situazioni critiche. Viene in mente, a questo proposito, l'osservazione di Rudolf Hoss, il comandante del campo di sterminio di Auschwitz.

Quando gli chiesero perché non si era rifiutato di obbedire all'ordine di organizzare esecuzioni in massa, rispose: “A quell'epoca non mi lasciavo andare a riflessioni: avevo ricevuto un ordine e dovevo eseguirlo... Credo che a nessuno, fra le migliaia di capi delle SS, sarebbe potuta passare per la testa un'idea simile. Qualcosa del genere era assolutamente impossibile”. È un'affermazione molto simile alla dichiarazione di Marx secondo la quale per l' "uomo socialista" una domanda del genere “diventa un'impossibilità pratica”. Così, noi vediamo delineati tre tipi umani fondamentali per i quali un interrogativo umano è diventato un'impossibilità pratica: l'uomo socialista (nel senso marxiano), l'uomo positivista (nel senso comtiano) e l'uomo nazionalsocialista.

Prendiamo ora in considerazione questa soppressione marxiana delle domande. Essa rappresenta, come vedremo, un fenomeno psicologico estremamente complicato, e dobbiamo via via isolare in esso ciascuna delle sue componenti. In primo luogo, la più “tangibile ”: ci troviamo qui di fronte a un pensatore che sa benissimo che la sua costruzione è destinata a crollare non appena viene formulata la domanda filosofica fondamentale. Questa consapevolezza lo induce forse ad abbandonare la sua indifendibile costruzione? Nient'affatto: essa lo spinge semplicemente a vietare che siffatte domande siano formulate. Ma questo divieto ci induce a chiederci: Marx era forse un truffatore intellettuale? Una domanda del genere solleverà forse delle obiezioni. Si può seriamente credere che il lavoro dell'intera vita di un pensatore di notevole livello possa essere fondato su una truffa intellettuale? Un lavoro basato su una truffa avrebbe potuto attrarre una massa di seguaci e diventare una forza politica mondiale? Ma noi oggi siamo abituati a dubbi del genere: abbiamo visto troppe cose improbabili e incredibili diventare realtà. Quindi, non esitiamo né a porre la domanda che l'evidenza stessa ci suggerisce né a rispondere: sì, Marx *era* un truffatore intellettuale. Certamente, questa non è l'ultima parola da dire su Marx. Abbiamo già accennato alla complessità del fenomeno psicologico che sta dietro ai passi citati. Ma dev'essere senz'altro la prima parola da dire, se non vogliamo precluderci la comprensione del suo divieto di fare domande.

Quando asseriamo che Marx era un truffatore intellettuale, c'è da chiedersene subito il perché. Che cosa può spingere un uomo a commettere una truffa del genere? Non c'è forse qualcosa di patologico alla base di tale atteggiamento? Per rispondere a questo interrogativo dobbiamo rivolgerci a Nietzsche, anche lui gnostico speculativo, ma dotato di maggiore sensibilità psicologica di Marx.

2. Nietzsche presenta la volontà di potenza, la volontà di dominio, la *libido dominandi*, come la passione che spiega la volontà di inganno intellettuale. Prendiamo ora in esame la via dolorosa lungo la quale questa passione sospinge il pensatore gnostico da una stazione all'altra.

In *Al di là del bene e del male*, aforisma 230, Nietzsche parla di una “fondamentale volontà dello spirito” che vuole sentirsi padrone. La volontà di dominio dello spirito è servita in primo luogo da “una improvvisa decisione di ignoranza, di segregazione volontaria..., una specie di atteggiamento di difesa contro molte cose che si potrebbero sapere”. Inoltre, lo spirito vuole talvolta lasciarsi illudere, “forse con la temeraria intuizione che le cose *non* sono così, ma che bisogna soltanto lasciarle passare per tali... [e si compiace] dell'arbitrarietà di tutte queste manifestazioni di potenza”. Infine esiste anche “quella non sempre insospettata propensione dello spirito a ingannare altri spiriti e a mascherarsi davanti ad essi”, a godersi la sua “varietà di maschere e astuzia maliziosa”.

La *libido dominandi*, tuttavia, ha una violenza e una crudeltà che vanno ben al di là del piacere di mascherarsi e di ingannare gli altri. Essa si rivolge contro il pensatore stesso e smaschera il suo pensiero come un'astuta volontà di potenza. “Una specie di crudeltà della coscienza intellettuale”, “una stravagante onestà” mette in evidenza l'inganno; tuttavia - e questo è il punto decisivo - essa non permette di avanzare verso la verità al di là dell'inganno, ma sostituisce soltanto un nuovo inganno al vecchio. Il gioco delle maschere continua; e coloro che si lasciano ingannare restano ingannati. In questa “crudeltà della coscienza intellettuale” si può vedere il movimento dello spirito che nella gnosi di Nietzsche corrisponde funzionalmente alla *periagoge* platonica, al rivolgimento e all'apertura dell'anima. Ma nel movimento gnostico l'uomo resta dissociato dall'essere trascendente. La volontà di potenza urta contro il muro dell'essere, che è diventato una prigione. Essa rinserra lo spirito nel vortice dell'inganno e dell'autolacerazione.

L'impulso a ingannare dev'essere ora esaminato più a fondo. Lo spirito urta effettivamente contro il muro dell'essere? O non è vero, piuttosto, che esso *vuole* fermarsi là? Le profondità più segrete della volontà di potenza sono svelate dal seguente aforisma; “Comandare e non essere più servitore di un dio: questo mezzo di nobilitare l'uomo era stato dimenticato”. Comandare significa essere Dio; e per essere Dio l'uomo gnostico prende su di sé i tormenti dell'inganno e dell'autolacerazione.

Ma l'azione dello spirito non è ancora giunta al termine. La domanda se il pensatore effettivamente voglia essere Dio ci porta più lontano ancora; forse l'affermazione di questo desiderio è soltanto un altro inganno. Nel “Canto notturno” in *Così parlò Zarathustra*, questa domanda trova risposta in una confessione rivelatrice; “È notte: soltanto ora si risvegliano tutte le canzoni degli

innamorati... C'è in me un desiderio d'amore... [Ma] io sono luce: oh, se fossi notte!... Questa è la mia solitudine, che io sono cinto di luce... Io non conosco la felicità di coloro che prendono,.. Questa è la mia povertà, che la mia mano non cessa mai di donare... Soltanto voi, voi oscuri, voi notturni, traete il vostro colore da ciò che splende... Intorno a me è il ghiaccio; la mia mano scotta al contatto di ciò che è gelido... È notte: ahimè, ch'io debita per forza essere luce!”.

In questa confessione sembra di sentire la voce di un uomo spiritualmente sensibile, che soffre nella consapevolezza della sua demoniaca segregazione. La mistica notte gli è negata. Egli è imprigionato nella luce gelida della sua esistenza. E da questa prigione si eleva la protesta - metà lamento, metà preghiera, e non ancora libera dalla sfida del ribelle: - “E anche la mia anima è la canzone di uno che ama”.

Nessuno può ascoltare senza sentirsi commuovere questo lamento di un uomo al quale non fu concessa l'umiltà davanti a Dio. Al di là della psicologia della volontà di potenza, noi ci troviamo qui di fronte al fatto imperscrutabile che la grazia è concessa o negata.

Eppure la commozione non deve impedirci di vedere il carattere equivoco di questa confessione. Abbiamo fatto precedere la citazione di essa da una domanda: ci siamo domandati se il pensatore gnostico voglia effettivamente essere Dio o se l'affermazione della sua volontà non sia che un altro inganno. Il “Canto notturno” sembra ammettere l'inganno: non è che egli *voglia* essere Dio; egli *deve* essere Dio, per imperscrutabili ragioni. Ma quest'ultima conclusione, che vanifica la precedente, ci spinge subito a chiederci se dobbiamo accettarla per buona. Dobbiamo considerare concluso, a questo punto, il gioco degli inganni? Credo di no. Continuiamo dunque il gioco e chiediamo se il “Canto notturno” non sia per caso anch'esso un'altra maschera. Tenendo presente che Nietzsche confessa di essere cosciente della sua segregazione e di soffrirne, ritorciamo la sua confessione contro di lui e chiediamogli: un uomo deve fare una virtù della propria misera condizione, nella quale ravvisa il disordine senza grazia dell'anima, e deve proprio elevarla a ideale sovrumano? Questa deficienza lo autorizza forse ad abbandonarsi a danze dionisiache, tutto ricoperto di maschere? Chiediamoci invece, con la brutalità che i tempi impongano se non vogliamo diventarne vittime, chiediamoci se non avrebbe piuttosto il dovere di starsene zitto. Se il suo lamento fosse qualcosa di più che una maschera, se fosse autentico, se egli soffrisse davvero di questa condizione, non resterebbe egli, in tal caso, muto? Ma Nietzsche è tutt'altro che muto; e la sua eloquenza è una prova convincente del fatto che il lamento è soltanto un atto di comprensione simpatetica, al quale non è tuttavia concesso di giungere uno ai nucleo vivo della sua esistenza in rivolta contro Dio, e che quindi non è autentico, ma è una maschera. Proprio come Marx è deciso a non permettere che sia disturbato il suo gioco degli equivoci, così Nietzsche rifiuta di sospendere il

suo gioco di maschere.

Il fenomeno del divieto delle domande sta diventando più chiaro nelle sue linee essenziali. Il pensatore gnostico commette effettivamente una truffa intellettuale e sa di commetterla. Si possono distinguere tre stadi nell'azione del suo spirito. Alla superficie sta l'inganno stesso. Può trattarsi di autoinganno, e molto spesso lo è, quando la speculazione di un pensatore creativo è culturalmente degenerata ed è diventata il dogma di un movimento di massa. Ma quando il fenomeno è colto al suo punto di origine, come in Marx o in Nietzsche, più a fondo dell'inganno stesso si scopre la consapevolezza di esso. Il pensatore non perde il controllo di se stesso; la *libido dominandi* si rivolge contro la sua propria opera e pretende di dominare l'inganno stesso. Questo ripiegamento gnostico su se stesso corrisponde spiritualmente, come abbiamo detto, alla conversione filosofica, alla *periagoge* nel senso platonico. Tuttavia, il movimento gnostico dello spirito non porta all'erotica apertura dell'anima ma piuttosto alla più profonda sfera della perseveranza nell'inganno, dove la rivolta contro Dio risulta esserne la causa e il fine.

Avendo individuato i tre stadi nell'azione dello spirito, è ora possibile anche differenziare più precisamente i corrispondenti livelli di inganno:

a) Per l'atto superficiale sarà opportuno conservare il termine usato da Nietzsche: "inganno". Ma, per quanto riguarda il contenuto, questa azione non differisce necessariamente da un giudizio erroneo determinato da una causa diversa da quella gnostica. Essa può essere anche un "errore". Diventa un inganno solo in ragione di quel dato contesto psicologico.

b) Nel secondo stadio il pensatore diventa consapevole della non verità della sua asserzione o speculazione, ma persevera in essa nonostante questa consapevolezza. Soltanto in conseguenza della sua consapevolezza della non verità l'azione diventa un inganno. E, in conseguenza della perseveranza con cui diffonde quelli che riconosce benissimo per falsi argomenti, essa diventa anche una "truffa intellettuale".

c) Nel terzo stadio si ha la rivelazione e il riconoscimento che la truffa è causata dalla rivolta contro Dio. Con la continuazione della truffa intellettuale, in piena consapevolezza della causa della rivolta, l'inganno diventa "menzogna demoniaca".

3. Il primo e il secondo dei tre stadi descritti da Nietzsche si possono cogliere nei testi di Marx che abbiamo citato. Qual è l'atteggiamento di Marx nei confronti del terzo stadio di questo movimento dello spirito, lo stadio cioè in cui abbiamo la rivelazione che la ribellione contro Dio è la causa dell'inganno? Questo, appunto, è quanto ci viene rivelato nel contesto dei passi citati; "Un *essere* si considera come indipendente solo quando è padrone di se stesso; ed è padrone di sé soltanto

quando deve la sua *esistenza* solo a se stesso. Un uomo che vive per merito di un altro si considera un essere dipendente. Ma io vivo completamente per merito di un altro se gli devo non solo la continuazione della mia vita ma anche la *sua creazione*: se egli è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente tale causa fuori di se se essa non è creazione mia propria”.

Marx non nega che la "esperienza tangibile “attesti la dipendenza dell'uomo. Ma la realtà dev'essere distrutta: questo è il grande impegno della gnosi. Al posto della realtà si presenta lo gnostico che attesta l'indipendenza della sua esistenza mediante la speculazione. È certo difficile trovare nella letteratura gnostica un altro passo che denunci così chiaramente questa speculazione come un tentativo di sostituire alla realtà dell'essere una “seconda realtà” (come Robert Musil chiamò questa operazione).

Un passo dalla dissertazione di laurea di Marx del 1840-41 ci permette di approfondire ulteriormente il problema della rivolta: “La filosofia non ne fa mistero. La confessione di Prometeo; "Insomma, io odio tutti gli dèi", è la sua confessione, il suo verdetto contro tutti gli dèi celesti e terrestri che non riconoscono l'autocoscienza umana come la deità suprema. Non ce ne dev'essere alcuna oltre ad essa”.

In questa confessione, nella quale il giovane Marx presenta il proprio atteggiamento sotto il simbolo di Prometeo, la lunga storia della rivolta contro Dio resta illuminata fin nelle sue lontane origini, nella creazione ellenica del simbolo.

Cerchiamo di chiarire prima di tutto il rapporto fra le considerazioni di Marx e il verso di Eschilo da lui citato.

Prometeo è incatenato a una roccia presso il mare. Sotto, sulla striscia di sabbia, sta Ermete con lo sguardo rivolto a lui. Prometeo incatenato da libero sfogo alla sua amarezza; Ermete cerca di calmarlo e di indurlo alla moderazione. Allora Prometeo compendia la sua impotenza e la sua ribellione nel verso citato da Marx: “Insomma, io odio tutti gli dèi”.

Ma il verso non fa parte di un monologo. A questa esplosione di odio il messaggero degli dèi replica in tono ammonitore: “Sembra che tu sia stato colpito da "grande follia”. La parola tradotta qui con “follia” è la parola greca *nosos* che Eschilo usò come sinonimo di *nosema*. “Essa significa malattia corporea o mentale. Nel senso di malattia dello spirito essa può significare odio degli dèi o semplicemente il fatto di essere dominato dalle proprie passioni. Per esempio, Platone parla del *nosema tes adikias*, della malattia dell'ingiustizia (PLATONE, Gorgia, 480b). Qui siamo di fronte alla natura malata (pneumopatologica) della rivolta, alla quale abbiamo precedentemente accennato. E che cosa risponde Marx a questa osservazione del messaggero degli dei? Non replica nulla. Chi non

conosce il *Prometeo incatenato* deve concludere che la “confessione” citata riassume il significato della tragedia e non invece che Eschilo voleva rappresentare come follia l'odio degli dei. Nella distorsione del significato intenzionale nel suo contrario, noi possiamo vedere di nuovo tutti i vari gradi della soppressione delle domande: l'inganno del lettore con l'isolare il testo (la confessione appare nella prefazione a una dissertazione di laurea), la consapevolezza della truffa (infatti noi supponiamo che Marx abbia letto la tragedia) e la perseveranza demoniaca nella rivolta contro un giudizio migliore.

La ribellione dell'anima contro l'ordine del cosmo, l'odio degli dèi e la rivolta dei Titani non sono certo temi ignoti al mito ellenico. Ma la Titanomachia finisce con la giustizia (*dike*) di Giove, e Prometeo viene incatenato. Il rovesciamento rivoluzionario del simbolo - la detronizzazione degli dèi, la vittoria di Prometeo - si pone oltre la cultura classica: è opera dello gnosticismo. Soltanto con la rivolta gnostica dell'era romana, Prometeo, Caino, Eva e il serpente diventano simboli della liberazione dell'uomo dallo strapotere del dio tirannico di questo mondo. La confessione di Marx ripete la reinterpretazione del simbolo di Prometeo che si trova in un testo alchimistico del secolo terzo, il trattato di Zosimo *Sulla lettera Omega*: “Ermete e Zoroastro hanno detto che la schiera dei filosofi è al di sopra del fato (*heimarmene*): essi non si rallegrano della buona fortuna che esso porta, perché sanno dominare i loro desideri; e non si lasciano abbattere dalla cattiva fortuna che esso porta - se è vero che essi guardano oltre, alla fine di tutta la loro sfortuna; e non accettano neppure i doni preziosi che vengono da esso, perché trascorrono la loro vita nell'immaterialità. Questo è il senso del consiglio di Prometeo a Epimeteo in Esiodo;

[PROMETEO] Qual è la fortuna più grande agli occhi degli uomini?

[EPIMETEO] Una bella donna e un mucchio di soldi.

[PROMETEO] Guardati di accettare doni dallo Zeus olimpico; allontanali da te.

In questo modo, egli sollecita suo fratello a respingere i doni di Zeus, cioè dell'*heimarmene*, mediante il potere della filosofia”.

Questo testo ha un'importanza speciale per noi perché conferma la connessione fra la rivolta contro gli dèi e la proclamazione della “filosofia” come nuova fonte dell'ordine e dell'autorità. Non soltanto Prometeo diventa l'eroe della rivoluzione, ma il simbolo stesso della filosofia subisce un analogo pervertimento del suo significato. La “filosofia” di Zosimo non è la filosofia fondata da Platone. I suoi “filosofi” non sono, come nel mito platonico, i Figli di Zeus che seguono la sua guida in questo mondo e nell'altro; e non sono neppure i sacerdoti e gli aiutanti degli dèi, come in Marc'Aurelio; i loro sforzi non sono diretti alla formazione degli uomini per l'ordine di Zeus e di *dike*. E il “filosofare” non è la pratica socratica del

morire, onde l'uomo possa essere all'altezza del giudizio finale. La “filosofia” di Zosimo si preoccupa di qualcos'altro, benché il testo, nella parte citata, non metta sufficientemente in chiaro di che cosa si tratti. Senza dubbio, quella filosofia si preoccupa di un nuovo ascetismo, con il proposito di distaccare dal mondo e dalle compromissioni col mondo: è il motivo gnostico della rinuncia alla realtà. Senza dubbio, quella filosofia partecipa della rivolta contro gli dei padri del mito classico: infatti ha certamente intento spregiativo l'identificazione dei doni di Zeus con le distribuzioni di quella che al tempo di Zosimo era ormai una *heimarmene* assolutamente screditata. Senza dubbio, quella filosofia è impegnata in un *opus* di liberazione dell'uomo dal male del mondo. E, infine, è certo che, in un modo o nell'altro, la “filosofia” è intesa come uno strumento di salvazione a disposizione e ad uso dell'uomo.

Non possiamo dire se Marx conoscesse direttamente o indirettamente questo testo. Probabilmente non lo conosceva. Ma, in tal caso, il parallelismo nell'espressione simbolica viene a confermare ulteriormente la sostanziale identità di atteggiamenti e di motivi nello gnosticismo antico e moderno.

4. Orbene, che cos'è precisamente questa nuova “filosofia”? Qual è il suo nesso con la rivolta prometeica e con la soppressione delle domande? Marx modellò su Hegel la sua idea della scienza e della filosofia. Domandiamo allora al più grande degli gnostici speculativi una risposta a questi interrogativi.

Questa si trova in un'affermazione fondamentale contenuta nella prefazione alla *Fenomenologia* del 1807: “La vera forma nella quale la verità esiste può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Contribuire ad avvicinare di più la filosofia alla forma della scienza - all'obiettivo che le permetta di rinunciare al nome di *amore della conoscenza (Liebe zum Wissen)* per diventare *vera conoscenza (wirkliches Wissen)*: - ecco il compito che mi sono proposto”.

Le espressioni “amore della conoscenza” e “vera conoscenza” sono in corsivo nel testo di Hegel. Se le ritraduciamo ancora in greco, in *filosofia* e *gnosi*, abbiamo davanti a noi delineato il programma del trapasso dalla filosofia alla gnosi. Dunque la formula programmatica di Hegel implica il pervertimento dei simboli “scienza” e “filosofia”.

Per filosofia Hegel intende un'intrapresa di pensiero che si avvicina alla vera conoscenza (e al limite la raggiunge). La filosofia è sussunta sotto l'idea di progresso, nel senso che questo termine ha nel secolo XVIII. In contrasto con questa idea progressista della filosofia, è opportuno richiamare alla mente gli sforzi di Platone intesi a chiarirne la natura. Nel *Fedro* Platone fa illustrare da Socrate le caratteristiche del vero pensatore. Quando Fedro chiede a quale uomo sarebbe appropriata tale qualifica, Socrate, sulla traccia di Eraclito, replica che il termine di

sophos, colui che conosce, sarebbe eccessivo: questo attributo può essere applicato soltanto a Dio; ma si può benissimo chiamarlo *philosophos* (PLATONE, Fedro, 278d).

Così, la “conoscenza vera” è riservata a Dio; l'uomo finito può essere soltanto “amante della conoscenza”, non può essere lui stesso colui che conosce. Nel significato del passo l'amante della conoscenza - dato che questa appartiene soltanto al Dio che conosce - il *philosophos*, diventa il *theophilos*, l'amante di Dio. Se ora noi collochiamo l'idea del filosofare di Hegel accanto a quella di Platone, dovremo concludere che, mentre è possibile un progresso, in fatto di chiarezza e precisione, nella conoscenza dell'ordine dell'essere, il salto oltre i confini del finito nella perfezione della conoscenza vera è impossibile. Se un pensatore tenta tale salto, non fa progredire la filosofia, ma l'abbandona per diventare uno gnostico. Hegel maschera il balzo traducendo *philosophia* e *gnosis* in tedesco, sicché può passare dall'una all'altra giocando sulla parola “conoscenza”. Questo gioco di parole è strutturalmente analogo a quello di Platone nel *Fedro*. Ma il gioco di parole filosofico serve a illuminare il pensiero, mentre il gioco di parole gnostico si propone di mascherare il non pensiero. Questo punto merita di essere richiamato all'attenzione perché gli gnostici, specialmente tedeschi, amano giocare con la lingua e nascondere in giochi di parole il loro non pensiero.

Il risultato di tali trapassi - che sono in realtà veri e propri salti - è che il significato delle parole viene cambiato. Il programma gnostico, che Hegel realizza con successo, conserva a se stesso il nome di “filosofia”, mentre il sistema speculativo, nel quale lo gnostico svela la sua volontà di farsi signore dell'essere, insiste nel chiamarsi “scienza”.

La filosofia promana dall'amore dell'essere; essa è lo sforzo amoroso dell'uomo per cogliere l'ordine dell'essere e conformarvisi. La gnosi aspira a dominare l'essere: lo gnostico costruisce il suo sistema con questo scopo. La costruzione di sistemi è una forma gnostica di ragionamento, non una forma filosofica.

Ma il pensatore arriva a controllare l'essere con il suo sistema soltanto se l'essere si trova effettivamente alla sua portata. Finché l'origine dell'essere si trova al di là dell'essere di questo mondo; finché l'essere eterno non può essere completamente penetrato con lo strumento della cognizione finita, immanente al mondo; finché si può pensare all'essere divino soltanto con l'*analogia entis*, la costruzione di un sistema risulta senz'altro impossibile. Se un'impresa del genere si vuol tentare seriamente, il pensatore deve anzitutto interpretare l'essere in maniera tale che, per principio, esso si trovi a portata della sua costruzione intellettuale. Ecco come Hegel pone il problema: “Secondo la mia opinione, che dovrà giustificarsi soltanto attraverso l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero come *soggetto* non meno che come *sostanza*”.

Le condizioni richieste per la soluzione sono formulate esattamente allo stesso modo che per un problema matematico: se l'essere è nello stesso tempo sostanza e soggetto, allora, naturalmente, la verità si trova alla portata del soggetto che apprende. Ma, dobbiamo chiederci, sostanza e soggetto sono effettivamente identici?

Hegel elimina questo interrogativo dichiarando che la verità della sua "opinione" risulta dimostrata se egli riesce a giustificarla "attraverso l'esposizione del sistema". Se, dunque, io posso costruire un sistema, la verità della premessa ne risulta provata; il fatto che io possa costruire un sistema su una premessa falsa non è neppure preso in considerazione. Il sistema è giustificato dal fatto di venir costruito; la possibilità di sollevare obiezioni sulla costruzione di sistemi in quanto tale non è ammessa. Che la forma della scienza sia il sistema è un principio che dev'essere accettato senza discussione.

Qui ci troviamo di fronte allo stesso fenomeno della soppressione delle domande che abbiamo incontrato in Marx. Ma ora vediamo più chiaramente che esiste una connessione essenziale fra la soppressione delle domande e la costruzione di un sistema. Chiunque riduce l'essere a un sistema non può ammettere domande che non ritengano validi i sistemi come forma di ragionamento."

5. La connessione essenziale tra la *libido dominandi*, il sistema e il divieto delle domande, benché qui non sia stata illustrata in tutti i suoi aspetti, risulta tuttavia chiara in base alla testimonianza stessa degli gnostici. Torniamo ora, per l'ultima volta, al divieto di fare domande formulato da Marx.

Il lettore ricorderà che Marx chiude non socraticamente il dialogo con il suo interlocutore filosofico con un *ukase*. Ma, benché rifiuti di procedere più oltre nelle sue argomentazioni, egli ha ancora molta cura di fondare il suo rifiuto sulla logica del suo sistema. Non licenzia puramente e semplicemente l'interlocutore, ma lo indirizza sul cammino della ragione. Quando l'uomo solleva il problema dell'*arché*, Marx lo ammonisce: "Chiediti se quella progressione esiste come tale per il pensiero razionale".

Facciamo sì che questa persona diventi ragionevole, e allora smetterà di fare domande. Per Marx, tuttavia, la ragione non è la ragione dell'uomo ma, nel già rilevato pervertimento dei simboli, il punto di vista del suo sistema. Si suppone che colui che lo interroga cessi di essere uomo: egli deve diventare uomo socialista.

Marx in questo modo afferma che la sua costruzione del processo dell'essere (che comprende il processo storico) rappresenta la realtà. Egli prende l'evoluzione storica dell'uomo in uomo socialista - che è parte della sua costruzione concettuale - e la inserisce nei suoi rapporti con gli altri; sollecita l'uomo che dubita dei presupposti del suo sistema a entrare nel sistema e a subire l'evoluzione che esso

prescrive. Nello scontro fra sistema e realtà è la realtà che deve cedere. La truffa intellettuale è giustificata mediante il rinvio alle esigenze del futuro storico che il pensatore gnostico ha speculativamente proiettato nel suo sistema.

È la potenza dell'essere che conferisce la sua autorità alla posizione del pensatore gnostico. Egli è il messaggero dell'essere, che egli interpreta come approssimantesi a noi dal futuro. Questa interpretazione dell'essere è senza dubbio operante nella speculazione di Marx e di Nietzsche, ma non è ancora sviluppata in tutte le sue conseguenze. È stato compito di un geniale gnostico del nostro tempo, Martin Heidegger, di ripensare a fondo il problema, sotto la denominazione di "ontologia fondamentale". Gli esempi seguenti di speculazione sull'essere sono tratti dalla sua *Einführung in die Metaphysik*.

Nella speculazione di Heidegger l'essere è interpretato, sulla base dell'originario significato greco di *parusia*, come presenza (*Anwesen*). L'essere non deve venire concepito staticamente, come sostanza, ma attivamente, come presenza, nel senso di un venire alla presenza, come un emergere o comparire - pressappoco come un sovrano fa la sua comparsa o è presente. L'essenza dell'essere come *actio* è un potere che domina, mentre l'essere crea per se stesso un mondo; e crea questo mondo attraverso l'uomo. L'uomo dev'essere inteso storicamente come un'esistenza che può aprirsi o chiudersi alla dominazione dell'essere. Nel processo storico, quindi, ci possono essere periodi di distacco dall'essere essenziale e di caduta nel non essenziale, donde l'esistenza umana può ritrovare la sua strada soltanto aprendosi di nuovo alla *parusia* dell'essere. Applicando queste possibilità alla storia contemporanea, Heidegger sostiene - come fecero Marx e Nietzsche in una forma meno elaborata - che oggi noi, nel mondo occidentale, viviamo in un periodo di esistenza non essenziale. Quindi, il futuro dell'Occidente dipende dal nostro aprirci di nuovo alla potenza essenziale dell'essere. Cariche di destino si presentano le formule: "Ciò significa ricondurre l'esistenza (*Dasein*) storica dell'uomo... nella totalità della storia assegnataci, alla potenza dell'essere che originariamente doveva essere stata aperta", ovvero: ciò a cui ci si riferisce con la parola "essere" detiene "il destino spirituale dell'Occidente".

La speculazione di Heidegger occupa un posto importante nella storia dello gnosticismo occidentale. La costruzione del processo chiuso dell'essere; il distacco dell'essere immanente dall'essere trascendente; il rifiuto di ammettere le esperienze di *philia*, *eros*, *pistis* (fede) ed *elpis* (speranza) - descritte e deunite dai filosofi ellenici - come gli eventi ontici per cui l'anima partecipa dell'essere trascendente e accetta di essere ordinata da esso; il rifiuto, quindi, di riconoscervi gli eventi dai quali trae origine la filosofia, specialmente quella platonica; e infine il rifiuto a consentire che l'idea stessa della costruzione di un processo chiuso dell'essere sia contestata alla luce di questi eventi: tutto ciò si trovava già senza dubbio, sia pure a diversi livelli di chiarezza, negli gnostici speculativi del secolo XIX. Ma Heidegger

ha ridotto questo complesso alla sua struttura essenziale e io ha depurato delle visioni del futuro legate a periodi. Sono sparite le immagini ridicole dell'uomo positivista, dell'uomo socialista e del superuomo. Al loro posto Heidegger pone l'essere stesso, vuoto di ogni contenuto, al cui incombente dominio dobbiamo sottometterci.

In conseguenza di questo processo di raffinamento possiamo ora intendere la natura della speculazione gnostica come l'espressione simbolica di un'aspettazione della salvezza in cui la potenza dell'essere si sostituisce alla potenza di Dio e la parusia dell'essere si sostituisce alla Parusia di Cristo.

6. Abbiamo così completato la nostra analisi. Ci resta ora soltanto da definire concettualmente e terminologicamente i risultati raggiunti.

A questo fine trarremo dall'interpretazione dell'essere di Heidegger il termine "parusia" e definiremo il parusismo come la mentalità che attende la liberazione dai mali del tempo dall'avvento, dalla venuta in tutta la sua pienezza dell'essere concepito come immanente. Possiamo quindi definire gli uomini che esprimono il loro parusismo in sistemi speculativi come pensatori parusistici, le loro strutture di pensiero come speculazioni parusistiche, i movimenti connessi con alcuni di questi pensatori come movimenti parusistici di massa, e l'epoca in cui questi movimenti sono socialmente e politicamente dominanti come l'epoca del parusismo. Disponiamo così, per designare una fase dello gnosticismo occidentale, di un concetto e di una terminologia che finora mancavano.

Inoltre, considerando questa fase come parusistica, possiamo distinguerla più adeguatamente che in passato dalla precedente fase chiliastica del Medioevo e del Rinascimento, quando i movimenti gnostici si espressero nei termini dell'apocalisse giudeo-cristiana. La lunga storia dello gnosticismo occidentale postclassico appare così nella sua continuità come la storia del settarismo occidentale.

Nel Medioevo questo movimento potè ancora essere tenuto al di sotto della soglia della rivoluzione. Oggi esso è diventato non certo la potenza dell'essere, ma una forza mondiale.

Rompere l'incantesimo di questo mondo e della sua forza - ciascuno di noi in se stesso - è il grande compito al quale dobbiamo tutti consacrarci. La scienza politica può aiutarci a esorcizzare i demoni - nel modesto grado di efficacia che la nostra società consente all'*episteme* e alla sua terapia.

II. L'ASSASSINIO DI DIO

La nostra analisi della *doxa* parusistica è cominciata con i testi marxiani che

contengono il divieto di fare domande. L'esame si è fondato su questi passi perché in essi si ritrovano, riuniti in straordinaria concentrazione, i motivi, i simboli e le strutture di pensiero tipici dei movimenti di massa gnostici del nostro tempo.

Sarebbe difficile trovare un altro documento dello gnosticismo moderno che, per forza e chiarezza di espressione, per vigore intellettuale e franca risolutezza, sia paragonabile al manoscritto del giovane Marx. Tuttavia, tale scelta ha uno svantaggio, perché uno dei più profondi motivi del suo pensiero non emerge dai passi citati con evidenza conforme alla sua effettiva importanza. Si tratta del motivo dell'assassinio di Dio.

Il fine dello gnosticismo parusistico è di distruggere l'ordine dell'essere, che è avvertito come difettoso e ingiusto, e, grazie alla forza creatrice dell'uomo, di sostituirlo con un ordine perfetto e giusto. Ora, comunque si possa intendere l'ordine dell'essere - come un mondo dominato da potente cosmico-divine nelle civiltà del Medio ed Estremo Oriente, o come la creazione da parte di un Dio trascendente nel simbolismo giudaico-cristiano, o come un ordine essenziale dell'essere nella contemplazione filosofica - esso resta sempre come qualcosa di dato, che non è sotto il controllo dell'uomo.

Quindi, affinché il tentativo di creare un mondo nuovo non appaia del tutto insensato, dev'essere cancellata questa caratteristica di dato che è propria dell'ordine dell'essere: l'ordine dell'essere deve invece venire interpretato come qualcosa che è essenzialmente soggetto al controllo dell'uomo. E questo controllo dell'essere richiede inoltre che sia cancellata l'origine trascendente dell'essere: richiede la decapitazione dell'essere, l'assassinio di Dio.

Si commette l'assassinio di Dio quando si interpreta speculativamente l'essere divino come opera dell'uomo. Vediamo che cosa ci dice a questo proposito lo Zarathustra di Nietzsche: "Ahimè, miei fratelli, quel Dio che ho creato era opera umana e umana follia, come tutti gli dei". L'uomo dovrebbe smettere di creare dèi, perché ciò pone limiti assurdi alla sua volontà e alla sua azione, e dovrebbe accorgersi che gli dèi che ha già creato sono stati creati effettivamente da lui. "La volontà di verità significhi questo per voi: che tutto venga trasformato nell'umanamente concepibile, nell'umanamente visibile, nell'umanamente sensibile". Questa pretesa si estende anche al mondo, che in passato si riteneva fosse stato creato da Dio: "Quello che chiamavate "il mondo" deve essere creato soltanto da voi; esso diventerà la vostra ragione, la vostra immagine, la vostra volontà, il vostro amore". "Dio è un'ipotesi", ma le ipotesi dell'uomo non devono porsi al di là della sua volontà creatrice e devono essere mantenute nei limiti di "quel che è concepibile". Non può esistere alcun essere o immagine dell'essere che possa far apparire finiti la volontà umana e il pensiero umano: "Non potete essere nati nell'incomprensibile nel nell'irrazionale". Al fine di presentarsi come

l'incondizionato signore dell'essere, l'uomo deve delimitare l'essere a tal punto che le limitazioni non siano più evidenti. E perché si deve compiere quest'atto magico? La risposta è questa: “Se vi fossero degli dèi, come potrei io sopportare di non essere un dio? *Dunque*, non vi sono dèi”.

Non basta, dunque, sostituire al vecchio mondo di Dio un nuovo mondo dell'uomo: il mondo stesso di Dio dev'essere stato un mondo dell'uomo e Dio un'opera dell'uomo, che può quindi essere distrutta se impedisce all'uomo di dominare l'ordine dell'essere. L'assassinio di Dio dev'essere reso retroattivo speculativamente. Questa è la ragione per cui l' "essere- di-per-sé" (*Durchsichselbstsein*) dell'uomo è il punto principale nella gnosi di Marx. Ed egli trae il suo sostegno speculativo dall'interpretazione della natura e della storia come un processo nel quale l'uomo crea se stesso nella pienezza della sua statura. L'assassinio di Dio è quindi un momento assolutamente essenziale della ricreazione gnostica dell'ordine dell'essere.

Come l'odio prometeico degli dèi, l'assassinio di Dio è una possibilità generale nella reazione umana nei confronti di Dio. Esso non è limitato alla speculazione parusistica. Al fine di chiarire il fenomeno lo illustreremo dapprima nella forma relativamente semplice nella quale esso appare nelle leggende del *golem*, riportate dalla Càbala del secolo XII e degli inizi del XIII. Queste leggende sono state illustrate da Gerschom Scholem nel suo articolo: *Die Vorstellung von Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*.

Il commentario dello pseudo Saadia del tardo secolo XII al Libro della Creazione contiene la leggenda del *golem* nella forma seguente:

“Così è detto nel Midrash: che Geremia e Ben Sira fecero un uomo per mezzo del Libro della Creazione; e sulla sua fronte c'era la parola *emeth*, il nome che Egli aveva pronunciato sulla creatura che era la perfezione di tutta la sua opera. Ma quell'uomo cancellò la lettera *aleph* come per dire che Dio solo è verità, mentre egli doveva morire”. Spieghiamo il significato di questa frase. La parola ebraica *emeth* significa “verità”. Se si elimina la prima delle sue tre consonanti (in ebraico il suono iniziale della parola *emeth* è rappresentato da una consonante), resta *meth*, che significa “morto” . Gli adepti fecero l'uomo “per mezzo del Libro della Creazione”, cioè per mezzo di un'operazione magica con le lettere dell'alfabeto ebraico. Si tratta, in sostanza, di un'operazione analoga alla creazione dell' "uomo socialista" di Marx per mezzo della speculazione gnostica. La leggenda del *golem* getta ora ulteriore luce sulla sua natura. In base alla realtà dell'ordine ontologico nel quale viviamo, il divieto di Marx di fare domande deve essere qualificato come un tentativo di proteggere la “truffa intellettuale” della sua speculazione dal rischio di venire smascherata dalla ragione; ma dal punto di vista dell'adepto Marx la truffa era la “verità”, che egli aveva creato mediante la sua speculazione, e il

divieto di fare domande aveva lo scopo di difendere la verità del sistema contro l'irrazionalità dell'uomo. La singolare tensione fra la prima e la seconda realtà, fra la prima e la seconda verità, della cui natura pneumopatologica abbiamo precedentemente fatto cenno, si rivela ora come tensione fra l'ordine di Dio e la magia. Ma questa tensione, che trae origine dalla volontà di potenza della magia, può essere eliminata. Infatti, che cosa fa il *golem*, colui che porta il marchio della verità sulla propria fronte come Adamo, l'uomo creato da Dio? Cancella la lettera *aleph*, la quale ammonisce gli adepti che la verità appartiene a Dio; la seconda verità è la morte: il *golem* muore.

Le implicazioni della tensione, come pure i mezzi per superarla, sono messi in evidenza, più dettagliatamente, in un'ultra versione della leggenda del *golem*, che si trova in un testo cabalistico degli inizi del secolo XIII, attribuito a Giuda ben Bathyra. La prima parte della leggenda dice così: "Il profeta Geremia era solo, intento a lavorare con il Libro della Creazione".

Allora venne una voce dal cielo che diceva: "Procuraci un compagno". Egli si recò da suo figlio Sira ed essi studiarono insieme il libro per tre anni". Quindi si misero a lavorare sulle lettere dell'alfabeto, secondo i principi cabalistici di combinazione, compilazione e formazione delle parole; e avvenne ad essi di creare un uomo sulla cui fronte c'erano le parole: *YHWH Elohim Emeth*. Ma nella mano di quell'uomo appena creato c'era un coltello col quale egli raschiò l'*aleph* da *emeth* e così restò *meth*. Allora Geremia si stracciò le vesti e disse; Perché raschi via l'*aleph* da *emeth*?"

Aspetti importanti della creazione magica, solo impliciti nella prima leggenda, ora diventano ciliari. Il secondo *golem* porta sulla propria fronte il marchio: "Dio è verità". Con la cancellazione della lettera *aleph* esso si trasforma nella dichiarazione; "Dio è morto".

Dopo questo fatto, però, il secondo *golem* non muore come era invece accaduto al suo predecessore. Egli resta là, in piedi, con in mano il coltello che ha usato per l'assassinio. Egli continua a vivere e porta sulla propria fronte il nuovo marchio.

Geremia si straccia le vesti, nel rituale gesto di orrore di fronte a un atto di empietà. Egli domanda alla sua creatura il significato della sua azione e ottiene questa risposta: "Ti racconterò una parabola. C'era un architetto che costruì molte case, città e piazze. Nessuno riusciva a imitare la sua arte e a rivaleggiare con la sua competenza e capacità, finché due persone riuscirono a imporsi a lui. Egli allora insegnò loro il segreto della sua arte, e così esse vennero a conoscere tutte le tecniche necessarie. Quando si furono impadronite del suo segreto e delle sue capacità, cominciarono a importunarlo finché si divisero da lui e divennero architetti come lui; ma le cose per le quali egli chiedeva un tallero, esse le facevano

per sei *groschen*. Quando la gente ebbe notizia di ciò cessò di rendere onore all'artista e cominciò a rendere onore invece a quelle persone e ad affidare ad esse l'incarico quando occorreva costruire un edificio. Parimenti, Dio ti ha creato a sua immagine, somiglianza e forma. Ma ora che tu hai creato un uomo come fece Lui, bisogna dire: Non c'è alcun Dio al mondo oltre a questi due!”.

Gerschom Scholem interpreta la leggenda nel senso che la riuscita creazione di un *golem* sarebbe il preludio alla “morte di Dio ”; la *hybris* del creatore si rivolgerebbe contro Dio. L'adepto Geremia è dello stesso parere e quindi chiede al *golem* in quale modo è possibile uscire da questa terrificante situazione. Egli allora ottiene da lui la formula per la distruzione della creatura magica e se ne serve: “E davanti ai loro occhi quell'uomo diventò polvere e cenere”. Geremia fa la domanda decisiva e, quando ottiene una risposta che dovrebbe indurlo a distruggere la sull'opera, non sopprime la domanda ma procede oltre e distrugge la sua opera.

La leggenda si conclude con queste parole di Geremia; “In verità, queste cose dovrebbero essere studiate solo allo scopo di riconoscere la forza e l'onnipotenza del creatore di questo mondo e non con l'intenzione di superarle”.

L'assassinio di Dio nello gnosticismo parusistico è un fenomeno ormai ben noto ed esaminato in ogni suo aspetto. Ma molte cose, genericamente comprese sotto le denominazioni di “dialettica della coscienza”, “punto di vista dell'immanenza”, “volontà di immanenza pura” e simili, acquistano un suono diverso se si tiene presente la leggenda del *golem*. Anche in questo caso, dati i limiti del presente saggio, possiamo delinearne soltanto una rapida analisi illustrativa, utilizzando a questo scopo il famoso aforisma 125 della *Gaia scienza* di Nietzsche. Esso porta il titolo: “L'uomo folle”. Nietzsche elaborò accuratamente l'aforisma per mettere in evidenza l'azione spirituale che costituisce l'assassinio di Dio. Esamineremo le varie fasi di questo movimento dello spirito.

In un luminoso mattino il folle si precipita con una lanterna nella piazza del mercato gridando; “Io cerco Dio! Io cerco Dio!”. Nietzsche comincia così col cambiare il simbolismo di Diogene: il filosofo che cercava l'uomo è diventato il folle che cerca Dio. Il significato del cambiamento non risulta immediatamente chiaro. Il cercatore filosofo potrebbe benissimo trovare degli uomini sulla piazza del mercato; ma è quello il posto dove cercare Dio? Se supponiamo che Nietzsche ci abbia proposto una formulazione intelligibile, siamo costretti allora a chiederci se il pazzo stia realmente cercando Dio; e così anticipiamo il significato del mutamento del simbolo, che diventa evidente a mano a mano che l'aforisma procede.

Il cercatore trova sulla piazza del mercato quello che ognuno si aspetterebbe di trovare in una piazza del mercato: degli uomini. Ma questi uomini sono di un

genere speciale: “Essi non credono in Dio”, Accolgono la sua ricerca con risate e lo scherniscono: “Dio è dunque andato perduto? O se ne sta nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? Ha emigrato?”.

Il folle si rivolge ai miscredenti esclamando:

“Dov'è andato Dio? Ve lo dirò io: *Noi lo abbiamo ucciso*. Voi ed io. Noi tutti siamo i suoi assassini”.

E come è stata possibile una cosa del genere?

“Come potemmo bere tutto il mare?... Che cosa abbiamo fatto, quando staccammo questa terra dalla catena del suo sole? In quale direzione si sta muovendo? In quale direzione ci stiamo muovendo? Lontano da tutti i soli?..

Non stiamo forse vagando come attraverso un nulla senza fine?”.

Ma quel che è fatto è fatto. L'assassinio di Dio non può essere annullato: “Dio è morto! Dio resterà morto!”.

Con questo grido l'aforisma va oltre la leggenda del *golem*. L'assassinio di Dio è considerato per quello che effettivamente è, ma l'assassino persiste nella sua azione. La nuova creatura che ha commesso l'assassinio non riconosce la propria morte in quello che è avvenuto. Il *golem* continua a vivere. “La cosa più sacra e più possente che il mondo abbia mai posseduta è morta dissanguata sotto i nostri coltelli”. Il *golem* se ne sta là, col coltello in mano, pronto per altre gesta.

E che cosa va cercando con il suo coltello? Il Dio che è già morto dissanguato? No, egli cerca “consolazione ”: “Come possiamo trovare consolazione, noi, gli assassini di tutti gli assassini?... Con quale acqua potremo purificarci?... La grandezza di questo fatto non è troppo grande per noi?”.

Gli interrogativi di Nietzsche richiamano alla mente la situazione illustrata nella leggenda del *golem*, ma le prescrizioni del *golem* di annullare l'assassinio magico di Dio sono già state respinte. Il folle non torna indietro, ma va avanti; se il fatto è troppo grande per l'uomo, ebbene, in tal caso l'uomo deve elevarsi al di sopra di se stesso fino ad essere pari alla grandezza del suo gesto; “Non dobbiamo noi stessi diventare dèi per sembrare degni di esso? Non c'è stato mai un fatto più grande; e chiunque nascerà dopo di noi, a causa di questo atto apparterrà a una storia più grande di tutta la storia precedente!”.

Chi uccide Dio diventerà lui stesso Dio: questo è il messaggio della parabola nella seconda leggenda del *golem*.

La parabola è un ammonimento (e così è intesa dagli adepti nella leggenda), perché l'uomo non può diventare Dio. Se lo tenta, in questo processo di autoidolatria egli

diventerà un demone che volontariamente si isola da Dio.

Ma Nietzsche vuole continuare su questo cammino, Quando il folle finisce il suo discorso, gli ascoltatori, i miscredenti, se ne stanno zitti e lo guardano con occhi stupiti. Allora egli getta a terra la sua lanterna e dice: “Sono arrivato troppo presto; la mia ora non è ancora venuta. Questo straordinario evento sta ancora procedendo per la sua strada... I fatti hanno bisogno di tempo - anche dopo che sono stati compiuti - prima di essere visti e uditi. Questo fatto è ancora lontano da loro più delle stelle più remote - *eppure sono stati proprio essi a compierlo!*”.

Il significato nascosto nel simbolismo di Diogene è ora chiaro: il nuovo Diogene cerca Dio, ma non il Dio che è morto: egli cerca il nuovo Dio negli uomini che hanno assassinato quello vecchio: egli cerca il superuomo. Il folle sta quindi cercando l'uomo, ma non l'uomo del filosofo: egli sta cercando l'essere che promana dalla magia dell'assassinio di Dio. È necessario delucidare questo simbolismo, perché troppo spesso, nell'impegno con cui ci si sforza di chiarire le intenzioni “filosofiche” di Nietzsche, si dimentica che l'interprete di un *opus* magico non deve trovarsi coinvolto in quest'atto magico. Non basta esaminare il simbolo del superuomo sulla base dei testi e determinare il significato che Nietzsche si proponeva: infatti il simbolo si presenta in un contesto di magia.

Bisogna anche determinare che cosa effettivamente avviene nell'ordine dell'essere quando quest'atto di magia si compie. La natura di una cosa non può essere cambiata; chiunque tenta di “alterarla” distrugge la cosa. L'uomo non può trasformarsi in un superuomo; il tentativo di creare un superuomo è un tentativo di assassinare l'uomo. Storicamente, all'assassinio di Dio non tiene dietro il superuomo ma l'assassinio dell'uomo: al deicidio dei teorici gnostici tiene dietro l'omicidio dei professionisti della rivoluzione.

Il passaggio alla pratica rivoluzionaria è messo in evidenza nelle affermazioni con cui Marx apre la sua *Kritik der Hegelschen Rechts-philosophie* (1843). L'argomentazione vi è sviluppata in maniera così chiara da non aver bisogno di commento.

Come in Nietzsche, l'*opus* magico presuppone l'assassinio di Dio: “La critica della religione è il presupposto di ogni critica”. Dio non è mai stato altro che un prodotto umano. La critica della religione produce questa rivelazione e ripristina l'uomo nella pienezza della sua natura: “Il fondamento della critica irreligiosa è questo: *l'uomo crea la religione*; la religione non crea l'uomo. Infatti, la religione è l'autocoscienza e l'autoconsapevolezza dell'uomo finché non ha trovato o ha di nuovo perduto se stesso”.

Una volta che questa relazione sia stata compresa, la realtà dell'uomo si manifesterà di nuovo: “L'uomo, che cercava un superuomo nell'immaginaria realtà

del cielo, e ha trovato invece solo un *riflesso* di se stesso, non sarà più incline a trovare soltanto un'*immagine* di se stesso, soltanto un non umano, dove cerca e deve cercare la sua vera realtà”.

In queste affermazioni Marx è molto più vicino a Nietzsche di quanto l'uso del simbolo “superuomo” per Dio potrebbe indurci a credere a prima vista. Infatti Dio, naturalmente, non esiste. “Dio” è, come nella psicologia della religione di Feuerbach, la proiezione in un mondo sovranaturale di quanto vi è di meglio nell'uomo. Ma, benché la proiezione nel sovranaturale sia illusoria, ciò non significa che il contenuto della proiezione sia anch'esso una illusione. Quanto vi è di meglio nell'uomo è reale: esso deve essere riportato nell'uomo - e qui Marx va oltre la psicologia della proiezione, che denuncia la religione come un'illusione. L'*homo novus* marxiano non è un uomo senza illusioni religiose ma un uomo che ha riportato Dio nel suo proprio essere. Il “non uomo”, che ha illusioni, diventa pienamente umano assorbendo il “superuomo”. In realtà, quindi, il nuovo uomo, come il superuomo di Nietzsche, è l'uomo che si è fatto Dio.

Quando, attraverso la critica della religione, l'uomo ha riportato Dio in sé stesso e quindi è pervenuto al pieno possesso delle sue forze, comincia la critica della politica: “La sollecitazione ad abbandonare le illusioni intorno alla sua condizione è una *sollecitazione ad abbandonare una condizione che richiede illusioni*.”

La critica della religione è quindi, in embrione, la *critica della valle di lacrime* di cui la religione è l'*alone*”. “La lotta contro la religione è quindi indirettamente una lotta contro *quel mondo* di cui la religione è l' "*aroma spirituale*”. “L'uomo reale” è il *mondo dell'uomo*, lo stato, la società”.

Soltanto quando questo mondo è pervertito produce la pervertita coscienza del mondo della religione: “La religione è il gemito della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di una condizione senza spirito, Essa è l'*oppio* del popolo”. Compito della storia è quindi, “...una volta che sia svanito l'*oltremondo della verità*, di instaurare la *verità di questo mondo*”.

“Così la critica del cielo è trasformata nella critica della terra; la *critica della religione* nella *critica del diritto*; la *critica della teologia* nella *critica della politica*”.

La critica così trasformata non è più teoria, ma pratica; “Il suo oggetto è il suo *nemico*, che essa non cerca di confutare, ma di *distruggere*... La critica non è più *un fine in sé*, ma solo un *mezzo*. La sua emozione essenziale è l'*indignazione*; il suo compito essenziale è la *denuncia*”.

Qui parla la volontà di assassinio del mago gnostico. I vincoli della realtà sono stati spezzati. Il nostro prossimo non è più un compagno nell'essere; la critica non è più

un dibattito razionale. La sentenza è stata ormai pronunciata e ad essa deve tenere dietro l'esecuzione.

Le affermazioni critiche di Marx affondano le loro radici in Hegel. Torniamo di nuovo alla *Fenomenologia*, questo *magnum opus* dell'assassinio di Dio.

Anche in questo caso dobbiamo limitarci a poche riflessioni. Una considerazione e analisi approfondita è impossibile nell'ambito del presente lavoro, trattandosi di un sistema rigorosamente articolato di oltre cinquecento pagine.

Fin dall'inizio sono indicati il tema della speculazione e i suoi limiti; “La conoscenza che dapprima o immediatamente è nostro oggetto può essere soltanto quella che è essa stessa conoscenza immediata: conoscenza dell'immediato o dell'esistente”. Questa limitazione dell'ordine dell'essere è resa anche più esplicita: “Io, *questa particolare persona*, sono certo di *questa* cosa non perché *Io* mi sia sviluppato come coscienza e abbia mosso in vari modi il pensiero; e neppure perché *la cosa* di cui sono certo sia, per effetto di una molteplicità di caratteri distinti, un complesso di relazioni in se stessa o una molteplice relazione verso altre. Tutto ciò non ha nulla a che fare con la verità della certezza sensibile”.

La natura dell'ordine dell'essere quale è dato viene cancellata insieme con il posto che l'uomo ha in esso: l'essere del mondo e l'io viene ristretto alla conoscenza dell'immediato o esistente; le domande intorno al contesto dell'ordine dell'essere in cui questa conoscenza ha luogo sono dichiarate non pertinenti; il divieto di fare domande è solennemente eretto a principio della speculazione. A partire da questa premessa la sostanza dell'ordine dell'essere - che, per il filosofo, è qualcosa di dato - è sistematicamente interpretata come una successione di fasi della coscienza che procedono in sviluppo dialettico dalla coscienza iniziale della certezza sensibile. Il linguaggio della *Fenomenologia* è filosofico, ma essa è radicalmente antifilosofica nella sua sostanza e nei suoi propositi. Bisogna qualificarla come un'opera di magia: in realtà, è una delle grandi operazioni magiche.

Nulla può essere isolato da questo capolavoro di rigorosa speculazione magica senza distruggere il significato dell'insieme. Quindi possiamo soltanto richiamare l'attenzione su alcuni passi nei quali compare il tema dell'assassinio di Dio che, in realtà, è l'oggetto di tutto il discorso. Il testo più importante si occupa della morte di Cristo: “La morte del Mediatore non è soltanto la morte del suo aspetto *naturale...*; ciò che muore non è soltanto l'involucro già morto che è stato sottratto all'essenza, ma anche l'*astrazione* dell'essere divino... La morte di questa rappresentazione (*Vorstellung*) comprende, quindi, nello stesso tempo, la morte dell'*astrazione dell'essere divino*, che non è posto come Sé. Questa morte è il sentimento doloroso della coscienza infelice che *Dio stesso è morto*”.

Quello che sembra essere qui un semplice enunciato - la mera osservazione di un

fatto - è in realtà qualcosa di più. Infatti Dio è morto perché egli non era niente più che una fase della coscienza che ora è superata. Ed è superata perché la coscienza nel suo progresso dialettico è andata al di là di essa. La morte di Dio non è un evento ma l'atto di un dialettico.

La “dura espressione” che Dio è morto segna “...il ritorno della coscienza nella profondità della notte dove l'Io=Io, dove la notte non distingue o non sa più nulla oltre di lei... Questa conoscenza è dunque la *spiritualizzazione* con cui la sostanza, dopo che la sua astrazione e mancanza di vita sono morte, è diventata soggetto ed è quindi diventata *effettualmente* autocoscienza semplice e universale”.

Quella che, allo stadio della “religione”, era ancora una rappresentazione mentale di un altro qui è diventata l'azione propria del Sé. Quest'ultima forma dello spirito è conoscenza assoluta. “Certo, la religione esprime ciò che lo spirito è in una fase che precede temporalmente quella della scienza; ma soltanto la scienza è la vera conoscenza di se stesso dello spirito”. Quando lo spirito appare alla coscienza per mezzo del concetto o, meglio, è generato dalla coscienza con tale mezzo, allora esso è diventato “scienza”. Lo spirito che sa ciò che esso è non esiste fino a che non ha portato a compimento il lavoro per cui “...si procura per la sua coscienza la figura della sua essenza e in questo modo pareggia la sua autocoscienza con la sua coscienza”. O, per dire le cose in termini più semplici ed espliciti, lo spirito come sistema richiede l'assassinio di Dio; viceversa, il sistema è foggato al fine di commettere l'assassinio di Dio. La *Fenomenologia* termina con una meditazione sulla storia intesa come lo spirito che raggiunge la propria autocoscienza nel tempo: “Questo processo del divenire presenta un lento movimento e una successione di spiriti, una galleria di immagini, ciascuna delle quali è dotata dell'intera ricchezza dello spirito e si muove con tanta lentezza appunto perché il Sé deve penetrare e digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza”.

Un regno di spiriti si dispiega nell'esistenza temporale della Storia, nella quale ciascuno spirito prende in consegna dal precedente il regno del mondo finché, nella fase finale dell'autocoscienza, la storia integralmente dispiegata diventa “memoria interiorizzata” (*Er-Inner-ung*). Il fine ultimo - la conoscenza assoluta - è conseguito attraverso “...la memoria degli spiriti come essi sono in se stessi e come compiono l'organizzazione del loro regno”.

La preservazione di questa successione di spiriti secondo la temporalità della loro esistenza è la storia; la loro preservazione come organizzazione concettuale è la scienza della conoscenza apparente. Entrambi insieme, come storia concettualmente intesa, “...costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe solitudine inerte; soltanto

*aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit”.*

(“Dal calice di questo regno degli spiriti / spumeggia incontro a lui il suo infinito”.)

Quando ci siamo soffermati ad analizzare l'aforisma di Nietzsche, abbiamo avuto occasione di osservare che l'interprete di un *opus* magico non deve lasciarsi coinvolgere nell'atto magico. Usciamo dunque dal cerchio magico dell'*opus* per rimettere piede sul solido terreno della realtà. Vediamo che cosa sta avvenendo nell'ordine dell'essere quando Hegel conclude la sua opera al calvario dello spirito. Se cerchiamo, a questo scopo, di comprendere il suo sommario, dovremo dire: sul sepolcro del dio assassinato il *golem* sta celebrando un rito orrendo: una specie di danza trionfale accompagnata dal canto. L'obiettivo è stato raggiunto.

La “rivelazione della profondità” è stata attuata con successo. Ma la profondità non è altro che il “concetto assoluto”, e “questa rivelazione” è quindi l’ “annullamento” (*Aufheben*) della profondità. E non c'è altra rivelazione. Allora risuona il canto:

*aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schaumt ihm seine Unendlichkeit.*

Queste due ultime righe dell'opera, stampate sotto forma di versi, alterano la conclusione del poema “Amicizia” di Friedrich Schiller:

*Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schaumt ihm - die Unendlichkeit.*

(“L'essere supremo non trovò ancora il suo uguale; / dal calice di tutto il regno delle anime / spumeggia incontro a lui - l'infinito”.

Questo è l'atto conclusivo della distruzione gnostica della realtà. Per il destino dell'ordine dell'essere quando vi mettono mano i maghi gnostici, Hegel ha trovato un simbolo appropriato: la mutilazione di un poema.

III. NOTA SULLA “FILOSOFIA DELLA STORIA” DI HEGEL

Nell'analisi precedente ho illustrato sia il programma di Hegel di avanzamento dalla filosofia alla gnosi, sia le condizioni necessarie per la costruzione del suo sistema, citando passi tratti esclusivamente dalla *Phänomenologie*, cioè a livello della “filosofia in sé”. Hegel ribadisce le stesse formule anche a livello della “filosofia della storia universale”. Indicherò ora i passi paralleli tratti dalla “seconda redazione” della *Philosophische Weltgeschichte* del 1830.

1. Hegel distingue fra la “filosofia in sé” e la “filosofia della storia universale”. Il filosofo affronta l'interpretazione della storia universale muovendo dal

“presupposto” che “la ragione governa il mondo e quindi anche la storia universale deve essersi svolta razionalmente”.

“Nella filosofia questo non è un presupposto: in essa viene *dimostrato*, mediante la conoscenza speculativa, che la ragione - possiamo qui adottare questo termine senza porci il problema del suo rapporto con Dio – la quale è la sostanza come pure la *potenza* infinita, è essa stessa tanto la *materia infinita* di ogni vita naturale e spirituale quanto la *forma infinita*, attuazione di quella materia che è il suo contenuto”.

Il rapporto della ragione con Dio, che a questo punto resta indefinito, si va via via chiarendo a mano a mano che la “seconda redazione” procede. Sotto la denominazione di “idea”, la ragione è l'assoluto che si manifesta: “Ora, che questa idea sia la verità, l'eternità, la potenza assoluta che si manifesta nel mondo e che nulla si manifesti nel mondo all'infuori di essa, della sua maestà e gloria – tutto ciò, come abbiamo detto, è dimostrato nella filosofia e qui *si presuppone* dimostrato”.

Che gli attributi siano concepiti come divini e che Dio si identifichi con la ragione che si dispiega nella speculazione e nella storia risulta evidente dal passo seguente: “Il *Weltgeist* è lo spirito del mondo come si esplica nella coscienza umana; gli uomini stanno a questo spirito come le singole parti stanno al tutto che ne costituisce la sostanza. E questo spirito del mondo è conforme allo spirito divino, che è spirito assoluto. In quanto è onnipresente, Dio è in ogni uomo, appare nella coscienza di ognuno; e questo è lo spirito del mondo”.

2. Poiché l'idea si identifica con la divinità che si autorivela, il progetto di avanzamento dalla filosofia alla gnosi viene trasposto dalla sfera della “filosofia in sé” a quella della “filosofia della storia universale”. Compito del filosofo è di progredire dalla rivelazione parziale di Dio attraverso Cristo alla comprensione totale di Dio. Egli è spinto all'adempimento di questo compito dalla “Sacra Scrittura”, secondo la quale “è lo spirito che conduce alla verità, che può conoscere tutte le cose, anche le profondità della divinità”. Tale compito è formulato nel passo seguente: “Nella religione cristiana Dio si è rivelato, ha fatto cioè sapere agli uomini che cosa egli è, sicché egli non è più qualcosa di nascosto e di segreto. Con la possibilità di conoscere Dio incombe su di noi l'obbligo di operare così; e lo sviluppo dello spirito pensante, che ha preso le mosse da questa base, dalla rivelazione dell'essere divino, deve da ultimo maturare fino al punto in cui ciò che primamente si era presentato allo spirito senziente e immaginante viene colto nella chiarezza del pensiero. Se sia giunto il tempo per siffatta conoscenza dipende necessariamente dal fatto che la meta ultima del mondo si sia manifestata nella sua effettualità in una maniera universalmente valida e cosciente”.

3. Il programma di penetrare integralmente le profondità della divinità attraverso il

suo dispiegamento nella storia universale è legato alla condizione che il fine ultimo del mondo si sia davvero pienamente dispiegato nella storia universale e sia diventato comprensibile. Come, a livello della “filosofia in sé”, In verità della “concezione” di Hegel è legittimata dalla “esposizione del sistema”, così, a livello della “filosofia della storia universale”, la validità della sua tesi intorno alla rivelazione integrale è dimostrata dall'attuazione del programma: “Così, il risultato dello studio della storia universale è stato ed è che tutto in essa è proceduto secondo ragione e che la storia universale è stata il corso razionale e necessario dello spirito del mondo”(si noti il tempo passato). Che, insomma, vi sia un principio dominante nelle vicende dei popoli, che nella storia universale vi sia una ragione - non la ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta - è una verità che presupponiamo; la verifica di essa ci è data dalla trattazione stessa della storia; essa è l'Immagine e l'opera della ragione”.